

تاريخ الفلسفة الغربية

برتراند رسل

ترجمة: عبد الكريم ناصيف





تاريخ الفلسفة الغربية



تاريخ الفلسفة الغربية

I

II

III

برتراند رسل

ترجمة: عبد الكريم ناصيف

التكوين



history of western philosophy

الطبعة الأولى 2020

هاتـــــف : 00963 112236468
فاكـــــس : 00963 112257677
ص. ب : 11418، دمشق ـ سوريا
taakwen@yahoo.com

مدخل

ثمة الكثير من الكتب حول تاريخ الفلسفة، وليس هدفي أن أزيد عددها واحداً فقط. هدفي أن أعرض الفلسفة باعتبارها جزءاً مكملاً للحياة السياسية والاجتماعية: وليس باعتبارها تأملات منعزلة لأفراد مشهورين، بل نتيجة وسبب على حد سواء لماهية المجتمعات المختلفة التي ازدهرت فيها عقائد مختلفة. هذا الهدف يتطلب سرداً للتاريخ العام أكثر مما يقدمه عادة مؤرخو الفلسفة. لقد وجدت هذا ضرورياً على نحو خاص فيما يتعلق بالمراحل التي لا يمكن للقارئ العام أن يزعم أنه يألفها. فعصر الفلسفة السكولائية (المدرسية) العظيم كان حصيلة لإصلاحات القرن الحادي عشر، وهذه، بدورها، كانت رد فعل على الفساد السابق لها.

وبدون شيء من المعرفة بالقرون الواقعة بين سقوط روما ونشوء البابوية القروسطية، لا يمكن إلا بصعوبة فهم الجو الفكري للقرنين الثاني عشر والثالث عشر. لقد كنت أهدف، لدى تناولي هذه المرحلة، شأنها شأن المراحل الأخرى، لأن أقدم فقط التاريخ العام إلى حد كبير، نظراً لأنني اعتقدت أن ذلك ضروري من أجل فهم موجب للفلاسفة في علاقتهم مع عصرهم الذي شكلهم والزمن الذي ساعد في تشكيلهم.

إحدى نتائج وجهة النظر هذه هي أن الأهمية التي نسبغها على فيلسوف ليست غالباً تلك التي يستحقها لقيمته الفلسفية. مثال على ذلك، من جهتي أعتبر سبينوزا فيلسوفاً أعظم من لوك، لكنه أقل تأثيراً منه بكثير، لذلك تناولته باختصار أكثر بكثير من لوك. وبعض الرجال ـ مثلاً، روسو وبايرون ـ رغم أنهم ليسوا بالفلاسفة على الإطلاق بالمعنى الأكاديمي، إلا أن تأثيرهم عميقاً على المزاج الفلسفي السائد إلى حد أنه لا يمكن فهم تطور الفلسفة إن تم إغفالهم. بل حتى رجال الفعل المحض هم أحياناً ذوو أهمية كبيرة في هذا المجال، فالقلة القليلة جداً من الفلاسفة أثروا في

الفلسفة بالقدر الذي أثر فيها الإسكندر الكبير، شارلمان أو نابليون. وليكورغوس، إن كان قد وُجد أصلاً، يظل مثالاً أكثر شهرة وأهمية.

من الضروري، لدى تغطية امتداد زمني واسع كهذا، أن يكون لديك مبادئ صارمة جداً في الاختيار. فقد توصلت، من قراءتي لتواريخ معيارية للفلسفة، إلى أن الوصف القصير لا ينقل شيئاً ذا قيمة للقارئ. لذلك، حذفت كلياً (مع بعض الاستثناءات) أناساً لم يبدوا لي أنهم يستحقون معالجة كاملة تماماً. أما في حالة الناس الذين تناولتهم فقد ذكرت ما بدا لي ذا صلة بما يخص حياتهم وظروفهم الاجتماعية. بل سجلت أحياناً تفاصيل غير مهمة بذاتها، حين رأيت أنها تلقي ضوءاً على الرجل وعصره.

أخيراً، أنا مدين بكلمة تفسير واعتذار للاختصاصيين عن أي جزء من موضوعي الضخم. إذ من المحال، كما هو واضح، أن نعرف الكثير عن كل فيلسوف مثلما يعرف هو المختص بميدان أقل اتساعاً. ثم ليس لدي شك في أن كل فيلسوف بمفرده ممن ذكرت، باستثناء لايبنتز، معروف لدى الكثيرين أفضل مما أعرفه أنا. لكن إن كان هذا يعتبر سبباً كافياً للصمت باحترام، سيتبع ذلك أنه ما من إنسان سيعمل على معالجة الكثير من مسار أو اتجاه ما ضيق من التاريخ. إن تأثير اسبارطة على روسو، وتأثير أفلاطون على الفلسفة المسيحية حتى القرن الثالث عشر، وتأثير النساطرة على العرب وبالتالي على الأكوينيين (توما وغيره). وكذلك تأثير القديس أمبروس على الفلسفة السياسية المتحررة بدءاً من نشوء المدن اللومباردية حتى الوقت الحاضر، كلها بعض من الموضوعات التي يمكن للتاريخ الشامل أن يعالجها. انطلاقاً من أسس كهذه، أطلب الغفران من أولئك القراء الذين يجدون معرفتي بهذه الناحية أو تلك من موضوعي أقل ملاءمة مما يجب أن تكون عليه، لو لم يكن هناك حاجة لتذكر «عربة الزمان المجنحة».

يدين هذا الكتاب بوجوده للدكتور ألبرت بارنز، لكونه وضع أصلاً وسلّم كمحاضرات على أجزاء لمؤسسة بارنز في بنسيلفانيا.

ولقد ساعدتني، كما في معظم أعمالي في السنوات الثلاث عشرة الأخيرة، مساعدة كبيرة، وبكثير من الطرق الأخرى، زوجتي باتريسيا رسل.

برتراند رسل



الفلسفة القديمة

مقدمة

إن مفاهيم الحياة والعالم الذي ندعوه «فلسفي» إنما هي نتاج عاملين: الأول هو المفاهيم الدينية والأخلاقية المتوارثة، والآخر نوع من البحث الذي يمكن تسميته «علمي»، إذا ما استخدمنا هذه الكلمة بمعناها الأوسع. لقد اختلف الفلاسفة كأفراد اختلافاً واسع النطاق فيما يتعلق بالنسب التي يدخل فيها هذان العاملان في فلسفتهم، لكن حضورهما كليهما، بدرجة من الدرجات، هو ما يميز الفلسفة.

استُخدمت «الفلسفة» ككلمة بطرق كثيرة، بعضها أوسع، بعضها أضيق، لذا أقترح أن نستخدمها بالمعنى الواسع للغاية، الذي سأحاول أن أشرحه الآن.

الفلسفة، كما أفهم الكلمة، شيء وسيط بين اللاهوت والعلم. إنها، كاللاهوت تتكون من تأملات حول قضايا، لم يتم التوصل إلى اليقين فيها حتى الآن. لكنها، كالعلم، تلجأ إلى العقل البشري، بدلاً من أن تلجأ إلى المرجعيات، سواء كانت مرجعيات تراث أو مرجعيات وحي. فالمعرفة المحددة كلها ـ كما ينبغي أن أناقش ـ تنتمي إلى اللاهوت، والعقائد كلها المتعلقة بما يتجاوز المعرفة المحددة تمت للاهوت. لكن هناك، بين اللاهوت والعلم أرض محايدة تتعرض للهجوم من كلا الجانبين، هذه الأرض المحايدة هي الفلسفة. كل الأسئلة ذات الأهمية الكبرى بالنسبة للعقول المفكرة هي تقريباً من ذلك النوع الذي ليس باستطاعة العلم الإجابة عليه، كما أن إجابات اللاهوتيين الواثقين بأنفسهم لم تعد، على ما يبدو، مقنعة كثيراً كما كانت في القرون السابقة. ومثال هذه الأسئلة هل العالم ينقسم بين العقل والمادة، وإن كان الأمر كذلك، ما هو العقل وما هي المادة؟ ثم هل العقل يخضع للمادة أم هو ملك لقوى مستقلة؟ هل للكون أية وحدة أو غاية؟ أهو يتطور باتجاه غاية ما؟ هل

هناك حقاً قوانين للطبيعة أم أننا نعتقد ذلك فقط بسبب ميلنا الفطري للنظام؟ هل الإنسان هو كما يبدو بالنسبة للفلكي، كتلة صغيرة من فحم غير نقي وماء، يحبو دون حول ولا طول على كوكب صغير، ولا أهمية له؟ أم هو كما يبدو لعين هاملت؟ أم ربما هو كلاهما معاً؟ هل هناك طريقة عيش نبيلة وأخرى وضيعة، أم أن طرق الحياة كلها عبثية عديمة الجدوى فقط؟ وإن كان هناك طريقة نبيلة للحياة، ما هي عناصرها، وكيف نتوصل إليها؟ هل ينبغي أن يكون الخير أبدياً لكي يستحق التقدير، أم أنه يستحق البحث حتى لو أن الكون كله يتحرك بشكل حتمي باتجاه الفناء؟ هل هناك شيء يمكن أن يسمى حكمة، أم أن ما يبدو كذلك هو مجرد خلاصة نهائية للحماقة؟ على أسئلة كهذه لا يمكن أن يوجد جواب في المختبر. وقد عمل اللاهوت بمختلف أشكاله على تقديم أجوبة كلها حاسمة بأكثر مما يجب وهذا الجسم الزائد هو ذاته ما يجعل العقل الحديث ينظر إليها بشيء من الارتياب.

إن دراسة هذه الأسئلة، إن لم تكن الإجابة عليها، هي شغل الفلسفة.

لكن، لماذا تطرح أسئلة وتضيع وقتك على مسائل كهذه غير قابلة للحل؟ على هذا السؤال يمكن أن يرد المرء، باعتباره مؤرخاً أو فرداً يواجه رهبة الكون ووحشته.

جواب المؤرخ، بقدر ما يمكنني أن أقدمه، سيظهر في سياق هذا العمل. ذلك أنه مذ صار الإنسان قادراً على التأمل الحر، كانت أفعاله، في مجالات هامة لا عد لها ولا حصر، تعتمد على نظرياته فيما يتعلق بالعالم، بالحياة البشرية، بما هو خير وبما هو شر، هذا ينطبق على الوقت الحاضر كما ينطبق على أي عصر سابق. إننا، لكي نفهم عصراً أو أمة من الأمم، علينا أن نفهم فلسفتها، ولكي نفهم فلسفتها، علينا أن نكون نحن فلاسفة بدرجة ما. هنا توجد سببية متبادلة: فظروف حياة الناس تقرر قدراً كبيراً من فلسفتهم، والعكس صحيح، فلفلسفتهم تأثير كبير في تقرير ظروفهم. هذا التفاعل المتبادل عبر الزمن سيكون موضوع الصفحات التالية.

مع ذلك، هناك أيضاً، جواب شخصي أكثر. إذ يقول لنا العلم ما يمكن أن نعرفه، لكن ما يمكن أن نعرفه شيء ضئيل، وإن نسينا كم هناك مما لا يمكننا أن نعرف، نصبح غير مدركين لأشياء كثيرة ذات أهمية كبيرة للغاية. من جهة أخرى، يحث اللاهوت على الإيمان الأعمى القائل بأن لدينا معرفة، لكن ليس لدينا بالحقيقة سوى الجهالة، وبفعلنا ذلك، ينشأ نوع من الغطرسة المتفككة حيال الكون. إن امتناع اليقين بوجود آمال ومخاوف حية، أمر مؤلم، لكن ينبغي تحمله، إن كنا نرغب بأن نعيش دون دعم من قصص الجن المسلية. وليس بالأمر الجيد أن ننسى الأسئلة التي تطرحها الفلسفة، أو أن نقنع أنفسنا بأننا وجدنا أجوبة لا شك فيها عنها. وأن نعلّم كيف نعيش بدون يقين، لكن دون أن يشلنا التردد، ربما هو الشيء الأساسي الذي يمكن للفلسفة، في عصرنا، أن تعلّمه لأولئك الذين يدرسونها.

بدأت الفلسفة، باعتبارها مختلفة عن اللاهوت، في بلاد الإغريق في القرن السادس ق.م. وبعد أن شقت مساراً لها في العصور القديمة، عاد اللاهوت مرة ثانية وغمرها مع نشوء المسيحية وسقوط روما. مرحلتها العظيمة الثانية هي من القرن الحادي عشر حتى الرابع عشر التي كانت تهيمن عليها الكنيسة الكاثوليكية، باستثناء بضعة تمردات كبرى، كتمرد الإمبراطور فريدريك الثاني (1195-1250). هذه المرحلة انتهت بالاضطرابات التي بلغت ذروتها في **الإصلاح الديني**. المرحلة الثالثة من القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر، يهيمن عليها أكثر من سابقتيها، العلم، وفيها تبقى المعتقدات الدينية التقليدية هامة، لكن مع الشعور بأنها بحاجة إلى ما يؤكدها، كما يطالها التعديل حين يرى العلم أن ذلك واجباً. قلة من فلاسفة هذه المرحلة هم قويمون تقليديون من وجهة النظر الكاثوليكية، كما أن الدولة الدنيوية العلمانية أكثر أهمية في تأملاتها وأفكارها من الكنيسة.

لقد ظل التماسك الاجتماعي والحرية الفردية، شأنهما شأن الدين والعلم، في حالة تنازع أو مصالحة قلقة طوال المرحلة كلها، ففي بلاد الإغريق، كان التماسك الاجتماعي مضموناً يتكفله الولاء للدولة ـ المدينة. بل حتى أرسطو،

الذي قام الإسكندر في أيامه بإبطال الدولة ـ المدينة، لم يكن يرى أية قيمة لأي نوع آخر من نظام الدولة. غير أن الدرجة التي كان فيها واجب المواطن تجاه الدولة يحد من حريته الشخصية كانت تتفاوت على نطاق واسع. ففي اسبارطة، كان هناك قدر ضئيل من الحرية، كما هو الشأن الآن في ألمانيا أو روسيا (فترة الثلاثينيات من القرن العشرين)، وفي أثينا، رغم الاضطهادات التي كانت تجري من حين إلى آخر، كان المواطن يتمتع، في أفضل مرحلة من مراحلها، بحرية واسعة تحرره من القيود التي كانت تفرضها الدولة. والفكر الإغريقي، حتى عهد أرسطو، كان يهيمن عليه نوع من الولاء الديني والوطني للمدينة، أما الأنظمة الأخلاقية فكانت تتكيف مع حياة المواطنين وفيها عنصر سياسي كبير. حين صار الإغريق خاضعين، أولاً، للمقدونيين، ثم للرومان، غدت المفاهيم الملائمة لأيامهم الخاصة بالاستقلال غير قابلة للتطبيق بعد. هذا أدى، من جهة، إلى فقدان القوة، وذلك نتيجة الانقطاع عن التراث، ومن جهة أخرى، إلى أخلاق أكثر فردانية وأقل اجتماعية. الرواقيون كانوا يفكرون بحياة الفضيلة باعتبارها علاقة بين الروح والله، أكثر مما هي علاقة بين المواطن والدولة. بالتالي مهدوا الطريق للمسيحية التي كانت، شأنها شأن الرواقية، غير سياسية بالأصل، نظراً لأن معتنقيها، في القرون الثلاثة الأولى، لم يكن لهم أي تأثير على الحكم. في القرون الستة والنصف الفاصلة بين عهد الاسكندر وعهد قسطنطين، كان التماسك الاجتماعي مضموناً أيضاً، ليس بالفلسفة ولا بالولاءات القديمة، بل بالقوة، أولاً قوة الجيش، ومن ثم قوة الإدارة المدنية. ذلك أن الجيوش الرومانية، الطرق الرومانية، القانون الروماني والموظفين الرومانيين، أوجدوا أولاً ثم حافظوا على دولة مركزية قوية. ولم يكن يعزى شيء للفلسفة الرومانية نظراً لأنه لم يكن لدى الرومان فلسفة.

خلال هذه المرحلة الطويلة، مرت الأفكار الإغريقية الموروثة من عصر الحرية بتحول تدريجي. إذ اكتسبت بعض الأفكار القديمة، لاسيما تلك التي ينبغي أن نعتبرها دينية بالتحديد، أهمية نسبية، أما الأفكار الأخرى الأكثر عقلانية، فقد نبذت لأنها لم تعد تناسب روح العصر. بهذه الطريقة شذّب

الوثنيون المتأخرون التراث الإغريقي وهذبوه إلى أن صار مناسباً للاندماج في العقيدة المسيحية.

لقد عممت المسيحية رأياً مهماً، كانت تعاليم الرواقية تتضمنه في السابق لكنه غريب عن الروح العامة للعصور القديمة ـ أعني الرأي القائل بأن واجب الإنسان تجاه الله أكثر إلزاماً من واجبه تجاه الدولة. هذا الرأي بأن «علينا أن نطيع الإله بدلاً من الإنسان»، كما قال سقراط والرسل، بقي بعد انقلاب قسطنطين، لأن الأباطرة المسيحيين الأوائل كانوا آريين أو ميالين للآرية. لكن حين صار الأباطرة أرثوذكساً، اختفى ذلك الرأي. لكنه بقي كامناً في الامبراطورية البيزنطية، وكذلك في الامبراطورية الروسية لاحقاً، التي استمدت مسيحيتها من القسطنطينية[1] ـ لكن في الغرب، حيث كان الأباطرة الكاثوليك قد حل محلهم مباشرة تقريباً (إلا في أجزاء من بلاد الغال) فاتحون برابرة هراطقة، فقد ظل الولاء الديني متقدماً على الولاء السياسي، وإلى حد ما، لا يزال حياً حتى اليوم.

لقد وضع الغزو البربري، ولستة قرون، نهاية لحضارة أوروبا الغربية، التي لبثت فترة أطول في إيرلندا إلى أن قضى عليها الدنماركيون في القرن التاسع، لكن قبل انقراضها هناك، أنجبت شخصاً مهماً هو سكوتس إرجينا. أما في الامبراطورية الشرقية، فقد بقيت الحضارة الإغريقية حية، لكن على شكل أثر جاف وكأنها في متحف، حتى سقوط القسطنطينية سنة 1453، لكن دون أن تعطي شيئاً ذا أهمية للعالم سوى تراث فني ومجموعة قوانين جوستنيان الخاصة بالقانون الروماني. في عصور الظلام، أي من نهاية القرن الخامس حتى منتصف القرن الحادي عشر، مرَّ العالم الروماني الغربي بتغيرات مهمة للغاية. فالصراع بين الواجب تجاه الله والواجب تجاه الدولة، الذي أدخلته المسيحية، اتخذ شكل صراع بين الكنيسة والملك. إذ كانت السيطرة الكنسية التي يمثلها البابا تمتد فوق إيطاليا، فرنسا، إسبانيا، بريطانيا، إيرلندا، ألمانيا، اسكندنافيا وبولندا. في البداية، وخارج إيطاليا وجنوب فرنسا، وكان نفوذه على الأساقفة ورؤساء

(1) هذا يفسر لماذا لا يفكر الروسي الحديث بأن علينا أن نطيع المادية الجدلية أكثر من ستالين.

الأديرة ضعيفاً جداً، لكن من عهد غريغوري السابع (أواخر القرن الحادي عشر) صار نفوذاً حقيقياً وفعالاً. ومنذ ذلك العهد فصاعداً، شكّل الإكليروس، على امتداد أوروبا الغربية، هيئة موحدة تديرها روما، تسعى للسلطة فكرياً بقوة وبلا رحمة، وحالفها النصر عادة حتى بعد سنة 1300، في صراعاتها مع الحكام الدنيويين. هذا الصراع بين الكنيسة والدولة لم يكن صراعاً بين الإكليروس وعامة الشعب وحسب، بل كان تجديداً أيضاً للصراع بين عالم البحر المتوسط وبرابرة الشمال. فوحدة الكنيسة كانت صدى لوحدة الامبراطورية الرومانية، لغتها هي اللاتينية والناس المهيمنون عليها هم بمعظمهم من الإيطاليين، الإسبان، أو الفرنسيين الجنوبيين. تعليمهم، حين تم إحياء التعليم كان كلاسيكياً، مفاهيمهم عن القانون والحكم ربما كانت مفهومة لماركوس أوريليوس أكثر مما هي مفهومة للملوك المعاصرين. فيما كانت الكنيسة تمثل استمرارية العلاقة مع الماضي وما كان أكثر تحضراً في الحاضر في آنٍ معاً.

لكن على العكس، كانت السلطة الدنيوية في أيدي ملوك وبارونات من السلالة التيوتونية، الذين سعوا للحفاظ على ما يستطيعون من المؤسسات التي جاؤوا بها من غابات جرمانيا. لقد كانت السلطة المطلقة غريبة على تلك المؤسسات، كذلك كانت غريبة على الشرعية المتبلدة فاقدة الروح بالنسبة لأولئك الفاتحين الأشداء. إذ كان على الملك أن يتقاسم سلطته مع الأرستقراطية الإقطاعية، لكنهم كلهم على حد سواء كانوا يتوقعون انفجارات من حين إلى حين تتخذ شكل حرب، قتل، نهب، سلب، أو اغتصاب. لكن الحكام يمكن أن يتوبوا لأنهم كانوا ورعين أتقياء، ثم بعد كل شيء، التوبة بحد ذاتها شكل من أشكال العاطفة. لكن الكنيسة لم تستطع قط أن تخلق لديهم الانتظام الهادئ لحسن السلوك كهذا الذي يطلبه رب ـ العمل الحديث، ويحصل عليه عادة، من مستخدميه. ترى ما الفائدة من غزو العالم، إن لم يكن باستطاعتك أن تشرب وتقتل وتحب، كما كانت تقتضي منهم الحال؟ ولماذا عليهم، مع جيوشهم ذات الفرسان الفخورين بأنفسهم، أن يخضعوا لأوامر أناس مشغولين بالكتب، نذروا أنفسهم للتبتل، وليس لديهم قوة مسلحة؟

لذلك، ورغم المنع الكنيسي أبقوا على المبارزات بين اثنين وثلاثة في القتال، وطوروا المبارزات بالسيف والحب الغزلي. وبين الفينة والفينة، وفي نوبة غضب، كانوا يقتلون حتى رجال كنيسة بارزين.

القوة المسلحة كلها كانت إلى جانب الملوك، مع ذلك كانت الكنيسة هي التي تنتصر. وهذه كانت تنتصر، جزئياً لأنها تحتكر التعليم، وجزئياً لأن الملوك كانوا باستمرار في حالة حرب بعضهم مع البعض الآخر. لكن بشكل أساسي، مع بعض الاستثناءات النادرة جداً، لأن الحكام والشعب على حد سواء كانوا يؤمنون إيماناً عميقاً بأن الكنيسة تمتلك مفاتيح السماء. إذ كان باستطاعة الكنيسة أن تقرر ما إذا كان الملك سيقضي آخرته في الجنة أو الجحيم. كما كان باستطاعة الكنيسة أن تُعفي رعاياها من واجب الولاء، وبذلك تحرض على الثورة. الأكثر من ذلك، كانت الكنيسة تمثل النظام بعد الفوضى، ولهذا، فازت بدعم الطبقة التجارية الناشئة. وفي إيطاليا، خاصة، هذا الاعتبار كان حاسم الأهمية.

على أن المحاولة التيوتونية للحفاظ على الاستقلال الجزئي عن الكنيسة على الأقل، لم تعبر عن ذاتها في السياسة وحسب، بل أيضاً في الفن، الرومانسية، الفروسية والحرب، وقد عبرت عن نفسها تعبيراً ضئيلاً للغاية في العالم الفكري، لأن التعليم كان منحصراً كلياً تقريباً في الإكليروس. لا تعكس الفلسفة الظاهرة للعصور الوسطى تماماً وبدقة روح ذلك العصر. بل تعكس فقط ما كان يفكر به طرف واحد. لكن، بين الإكليروس ـ لاسيما بين الأخوة الفرنسيسكان ـ كان هناك عدد معين، ولأسباب شتى، على خلاف دائم مع البابا. بل الأكثر من ذلك أن الثقافة، في إيطاليا، كانت قد امتدت إلى العوام قبل بضعة قرون من امتدادها على ذلك النحو شمال جبال الألب. يمثل فريدريك الثاني الذي حاول أن يؤسس ديناً جديداً، الطرف الآخر المضاد للثقافة البابوية، وتوما الأكويني، الذي وُلد في مملكة نابولي حيث كان فريدريك هو الملك، يبقى حتى هذا اليوم الممثل الكلاسيكي للفلسفة البابوية. أما دانتي، الذي جاء بعد حوالي خمسين سنة، فقد توصل إلى تركيبة معينة، وقدم العرض المتوازن الوحيد لعالم الأفكار القروسطي الكامل.

بعد دانتي، انهارت التركيبة الفلسفية القروسطية، لأسباب سياسية وفكرية على حد سواء. لقد كان لها، حين كانت موجودة صفة الدقة والكمال المصغر. وأياً كان المنهج الذي تتخذه كان يوضع بدقة وإحكام فيما يتعلق بالمحتويات الأخرى لكونها محدودة هي ذاتها. لكن الحركة الانشقاقية الكبرى، والحركة المجلسية والبابوية أيام النهضة أدت كلها إلى حركة الإصلاح الديني الذي قضى على وحدة المسيحية وعلى النظرية السكولائية الخاصة بالحكم التي تركزت حول البابا. في عصر النهضة، كانت المعرفة الجديدة، سواء فيما يتعلق بالعصور القديمة أو بمعرفة سطح الأرض، قد جعلت الناس يسأمون الأنظمة التي صار حيالها شعور عام بأنها سجون ذهنية. إذ خصص علم الفلك الكوبرنيكي للأرض وللإنسان مكانة أكثر تواضعاً مما كان قد فعل النظام البطليموسي. والتمتع بالحقائق الجديدة أخذت مكانها لدى الناس المتعلمين، كذلك التمتع بالمحاكمة المنطقية، بالتحليل، وبالمنهجية. ورغم أن عصر النهضة في الفن كان ما يزال، إلا أنه في الفكر كان مؤثراً في الدفع نحو التحرر من التزمت. وفي هذا المجال يعد مونتاني (مربٍّ وأديب فرنسي) هو الممثل النموذجي لذلك العصر.

في نظرية السياسة، كما في كل شيء آخر عدا الفن، حدث انهيار للنظام. فالعصور الوسطى، رغم أنها كانت مضطربة علمياً، إلا أنه كان يهيمن على الفكر فيها عاطفة الولاء ونظرية دقيقة للغاية للسلطة السياسية. فالسلطة كلها مصدرها في النهاية هو الله الذي يفوِّض البابا بالسلطة في الشؤون الدينية والامبراطور في الشؤون الدنيوية. لكن البابا والامبراطور على حد سواء فقدا أهميتهما خلال القرن الخامس عشر. إذ أصبح البابا مجرد أمير من الأمراء الإيطاليين، منهمك في لعبة السلطة السياسية المعقدة والمجردة من المبادئ الأخلاقية على نحو لا يصدق. أما الملوك الوطنيون الجدد في فرنسا، إسبانيا، وإنكلترا فقد كانوا يتمتعون، في بلدانهم، بسلطة ليس باستطاعة البابا ولا الامبراطور التدخل فيها. لقد اكتسبت الدولة الوطنية، بفضل اختراع البارود إلى حد كبير، تأثيراً على عقول الناس ومشاعرهم لم تكن تعرفه من قبل، تأثيراً دمر شيئاً فشيئاً ما تبقى من الاعتقاد الروماني بوحدة الحضارة.

هذا الاضطراب السياسي وجد التعبير عنه في كتاب «الأمير» لمكيافيللي. ففي غياب أي مبدأ مرشد، تصبح السياسة صراعاً مكشوفاً على السلطة، و«الأمير» يقدم نصائح ذكية فيما يتعلق بالكيفية التي يلعب بها المرء هذه اللعبة بنجاح. ما كان قد حدث في عصر الإغريق العظيم، حدث ثانية في إيطاليا عصر النهضة: فالقيود الأخلاقية التقليدية اختلفت، لأن الناس باتوا يعتبرونها مرتبطة بالخرافة، والتحرر من القيود جعل الأفراد ملؤهم النشاط والحيوية والإبداع، مما أدى إلى ازدهار نادر للعبقرية لكن الفوضى والخيانة اللتين نجمتا بصورة حتمية عن تحلل الأخلاق جعلتا الإيطاليين عاجزين بصورة جماعية، ووقعوا، كالإغريق، تحت هيمنة أمم أقل تحضراً منهم لكن ليسوا مجردين مثلهم من التماسك الاجتماعي.

مع ذلك، كانت النتيجة أقل كارثية مما كانت في حالة الإغريق، لأن الأمم التي اشتد عودها من جديد، ما عدا إسبانيا، تكشفت عن أنها قادرة على تقديم إنجازات كبيرة، مثلها مثل الإيطاليين.

بدءاً من القرن السادس عشر فصاعداً، سيطر على تاريخ الفكر الأوروبي شيء يُدعى الإصلاح الديني. والإصلاح الديني هو حركة معقدة متعددة ـ الجوانب، تدين بنجاحها لأسباب متنوعة. إنها، بالأساس، ثورة الأمم الشمالية على هيمنة روما المتجددة. لقد كان الدين هو الذي أخضع الشمال، لكن الدين في إيطاليا كان قد فسد: بقيت البابوية كمؤسسة، تحصل على عائدات ضخمة من ألمانيا وإنكلترا، لكن هذه الأمم، التي كانت ما تزال نقية، لم يكن باستطاعتها أن تشعر بالاحترام لآل بورجيا وآل مديتشي، الذين كانوا يمارسون مهنة إنقاذ الأرواح من المطهر لقاء مبلغ من المال كانوا يبددونه على مباذلهم ولا أخلاقيتهم. لقد اجتمعت الدوافع الوطنية والدوافع الاقتصادية مع الدوافع الأخلاقية كلها لإعطاء زخم للثورة ضد روما. الأكثر من ذلك، سرعان ما أدرك الأمراء أنهم سيكونون قادرين، إن أصبحت الكنيسة في بلدانهم وطنية خالصة، أن يهيمنوا عليها، وبالتالي أن يصبحوا أكثر قوة في الوطن مما كانوا عليه حين كانوا يتقاسمون السلطة مع البابا. لهذه الأسباب مجتمعة، تم الترحيب

بإصلاحات لوثر اللاهوتية، من قبل الحكام والشعوب على حد سواء في القسم الأكبر من أوروبا الشمالية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية مستمدة من ثلاثة مصادر. تاريخها المقدس اليهودي، لاهوتها الإغريقي، وحكومتها وقوانينها، بشكل غير مباشر على الأقل، رومانيان. حركة الإصلاح رفضت العناصر الرومانية، خففت العناصر الإغريقية وقوّت إلى حد كبير العناصر اليهودية. بالتالي، هي تعاونت مع القوى القومية التي تلغي عمل التماسك الاجتماعي الذي كان ناتجاً أولاً عن الامبراطورية الرومانية ومن ثم كنيسة روما. في الكنيسة الكاثوليكية، الوحي الإلهي لم ينته بأسفار الأناجيل، بل استمر من عصر إلى عصر من خلال وسيط هو الكنيسة التي كان، لهذا السبب، من واجب الفرد أن يخضع لآرائها الخاصة. على العكس رفض البروتستانت القول بأن الكنيسة هي أداة للوحي، بل يجب البحث عن الحقيقة في الإنجيل وحده، الإنجيل الذي يمكن لكل إنسان أن يفسره لنفسه. وإذا اختلف الناس في تفسيراتهم، ليس هناك من سلطة عينتها السماء لفض ذلك الخلاف. لكن عملياً، ادعت الدولة الحق الذي كان في السابق يخص الكنيسة، إنما بدا هذا نوعاً من الاغتصاب. ففي النظرية البروتستانتية، ليس هناك من وسيط أرضي بين الإنسان والله.

كانت آثار هذا التغيير هائلة. فالحق لم يعد من الضروري التثبت منه من قبل سلطة مرجعية، بل بالتأمل الداخلي. كما كان هناك توجه، سرعان ما اشتد، نحو الفوضوية في السياسة وفي الدين، ونحو النزعة التصوفية التي كانت دائماً تواجه الصعوبات في إطار الكنيسة الكاثوليكية المتشددة. نتج عن ذلك أنه لم تظهر حركة بروتستانتية واحدة، بل جملة من المذاهب، ولا فلسفة واحدة ضد السكولائية، بل فلسفات كثيرة بقدر ما كان هناك فلاسفة، ولا امبراطور واحد، كما كانت الحال في القرن الثالث عشر، في مواجهة البابا، بل عدد كبير من الملوك الهراطقة. والنتيجة، في الفكر كما في الأدب، كانت تعميق النزعة الذاتية باستمرار، والعمل في البداية على شكل تحرر كلي بشكل ما من عبودية الروح، لكن التقدم باطراد باتجاه الانعزال الفردي الذي لا يتلاءم مع سلامة العقل الاجتماعي.

تبدأ الفلسفة الحديثة بديكارت الذي كان يقينه الأساسي هو أنه موجود هـو وأفكاره، التي ينبغي الاستدلال منها على وجود العالم الخارجي أي «الكوجيتو». هذه كانت المرحلة الأولى فقط من التطور، من خلال «بيركلي» و«كانـت»، إلى «فيخته»، الذي كان كل شيء بالنسبة إليه ثمرة الأنا. هذا كان ضرباً من الجنون، ومن هذا الموقع المتطرف، بدأت الفلسفة منذئذ تحاول التغلغل إلى عالم الفطرة السليمة العادية.

يداً بيد سارت النزعة الفوضوية في السياسة مع النزعة الذاتويـة في الفلـسفة وخلال حياة لوثر تقريباً، كان التلاميذ، غير المرحب وغير المعتـرف بهـم، قـد طوروا عقيدة تجديد العماد التي هيمنت، حيناً من الزمن، على مدينة مانشـستر. لقد استنكر القائلون بتجديد العماد كل قـانون، إذ كـانوا يعتقـدون أن الإنـسان الصالح يهديه في كل لحظة الروح القدس الذي لا يمكن تحديده بصيغ. من هذه المقدمة، توصلوا إلى المشاعية والاخـتلاط الجنـسي، لـذلك تم إنهـاؤهم بعـد مقاومة بطولية. لكن عقيدتهم انتشرت، إنما بأشكال مخففة، إلى هولندا، إنكلترا وأمريكا، وهي تاريخياً، أصل الكويكرية. كما نـشأ شـكل أشـرس مـن أشـكال النزعة الفوضوية، لكن دون أن يعود له صلة بالدين، في القرن التاسع عشر. ففي روسيا ، إسبانيا، وإلى درجة أقل إيطاليا، لاقت نجاحاً لا بـأس بـه، ومـا تـزال حتى هذا اليوم بعبع سلطات الهجرة الأمريكية. هذا الشكل الحديث، رغـم أنـه ضد التدين، ما يزال فيـه الكـثير مـن روح البروتـستانتية الأولى، وهـو يختلـف بشكل أساسي في توجيهه، ضد الحكومات الدنيوية، ذلك العداء الـذي وجهـه لوثر ضد البابوات.

على أن الذاتوية، ما إن أُفلِتت من قيودها، حتى لم يعد بالإمكـان حـصرها ضمن حدود، إلى أن خرجت عن مسارها. لقد كان العـرف والعـادة مـن القـوة بحيث أن تلاميذ النزعة الفردانية في الأخلاق استمروا، ما عدا انفجارات كانـت تحدث بين الفينة والفينة، كما حدث في مونستر، بما يتفق مع الفضيلة التقليدية. لكن هذه كانت معادلة متقلقلة. «مذهب الحـساسيّة المرهفـة» في القـرن الثـامن عشر هي التي بدأت باختراعها: إذ كان يـتم الإعجـاب بالعمـل، لـيس لنتائجـه

الجيدة، أو لامتثاله للقانون الأخلاقي، بل لما يوحي به من عاطفة. وبناء على هذا الموقف، تطورت عبادة البطل، كما عبر عنها كارلايل ونيتشه، وكذلك مذهب بايرون الذي يمجد العواطف العنيفة، بغض النظر عن ماهيتها.

ترتبط الحركة الرومانسية في الفن والأدب والسياسة بهذه الطريقة الذاتية في الحكم على الناس، ليس كأفراد في المجتمع، بل كموضوعات للتأمل ممتعة جمالياً. وهكذا صارت النمور أجمل من الخراف، لكننا نفضلها وهي خلف القضبان. بل إن الرومانسي النموذجي يزيح القضبان ويستمتع بالوثبات الرائعة التي ينقض بها النمر على الخروف ثم يلتهمه. كما يحث الناس على أن يتصوروا أنفسهم نموراً، وحين ينجح لا تكون النتائج سارة كلياً.

لكن ضد الأشكال الأكثر جنوناً النزعة الذاتية في العصور الحديثة ظهرت ردود فعل مختلفة. أولها، فلسفة توفيقية وقفت عند منتصف الطرق، مذهب التحرير، التي حاولت أن تخصص مجالات محددة لكل من الحكومة والفرد. هذه تبدأ، بشكلها الحديث بالفيلسوف لوك، الذي كان يعارض معارضة شديدة «الحماسة» ـ كفردانية القائلين بتجديد العماد ـ فيما يتعلق بالسلطة المطلقة والخضوع المطلق للأعراف والتقاليد. ولقد أدت إلى ثورة أكثر تطرفاً لمذهب عبادة الدولة الذي يعطي للدولة المكانة التي أعطتها الكاثوليكية للكنيسة، أو حتى، أحياناً، لله. يمثل هوبز، روسو وهيغل أطواراً مختلفة لهذه النظرية. وقد تجسدت عقائدهم عملياً في كرومويل، نابليون وألمانيا الحديثة. نظرياً، أزيحت الشيوعية إلى حد كبير من فلسفات كهذه، لكن عملياً، وجدت نفسها تندفع إلى نمط من المجتمعات يشابه كثيراً النمط الذي نتج عن عبادة الدولة.

خلال عملية التطور هذه كلها، أي من 600 ق.م. إلى الوقت الحاضر، كان الفلاسفة ينقسمون إلى فلاسفة يرغبون في شد الروابط الاجتماعية وفلاسفة يرغبون في إرخائها. مع هذا الاختلاف كانت ثمة ارتباطات أخرى، فأنصار النظام دعوا إلى نوع من نظام فكري جامد في العقيدة قديمة كانت أم جديدة، وبالتالي، اضطروا لأن يكونوا، بدرجات متفاوتة، معادين للعلم، نظراً لأن عقائدهم لم يكن بالإمكان البرهنة عليها تجريبياً. لقد كانوا على الدوام تقريباً

يعلّمون بأن السعادة ليست هي الخير، بل «النبالة» أو «البطولة» وهي المفضَّلة. كما كان لديهم تعاطف خاص مع الأجزاء اللاعقلانية من الطبيعة البشرية، نظراً لأنهم كانوا يشعرون أن العقل غير ملائم للتماسك الاجتماعي. من جهة أخرى، كان المؤيدون لمذهب حرية الإرادة، باستثناء الفوضويين المتطرفين، يميلون لأن يكونوا علميين، نفعيين، وعقلانيين، معادين للعواطف العنيفة، وخصوصاً لكل أشكال الدين الأكثر تعمقاً. هذا الصراع كان موجوداً في بلاد الإغريق، قبل نشوء ما يعرف بالفلسفة، وهو واضح تماماً تقريباً في بواكير الفكر الإغريقي. ثم استمر، بأشكال متغيرة، حتى الوقت الحاضر، ولا شك أنه سيبقى عصوراً كثيرة قادمة.

من الواضح أن كل طرف في هذا النزاع ـ الذي استمر مراحل طويلة من الزمن ـ هو جزئياً على صواب وجزئياً على خطأ. فالتماسك الاجتماعي ضرورة، والجنس البشري لم يفلح بعد في فرض التماسك بالمجادلات العقلانية فقط. فكل مجتمع عرضة لخطرين متعاكسين: التحجر من خلال الانضباط المتشدد كثيراً والاحترام الشديد للأعراف والتقاليد، من جهة، ومن جهة أخرى، التحلل أو الخضوع لغزو أجنبي، من خلال تنامي النزعة الفردانية والاستقلال الشخصي الذي يجعل التعاون مستحيلاً. لكن بصورة عامة، تبدأ الحضارات الهامة بنظام صارم وأسطوري، ثم يرتخي بالتدريج ليؤدي، في مرحلة معينة، إلى حقبة من العبقريات اللامعة، في حين يبقى ما هو جيد من الأعراف والتقاليد القديمة، ولا يكون السيئ منها الذي هو أصل تحللها قد تطور بعد. لكن مع تكشف السيئ والشرير، يؤدي ذلك إلى الفوضى، ومن هناك، ولا بد، إلى نوع جديد من الطغيان، تنجم عنه تركيبة جديدة يضمنها نظام جديد من العقائدية. إن مذهب التحرر هو محاولة للفرار من هذا التحجر الذي لا نهاية له. فجوهر النزعة التحررية هو محاولة تأمين نظام اجتماعي لا يقوم بالأساس على عقيدة لا منطقية، وضمان استقرار لا يشتمل على قيود أكثر مما يلزم للحفاظ على المجتمع. لكن ما إذا كانت هذه المحاولة ستنجح أم لا أمر يبت به المستقبل فقط.

* * *

الجزء الأول

ما قبل سقراط

نشوء الحضارة الإغريقية

لا شيء، في التاريخ كله، يدهش أو يصعب تعليله كالنشوء المفاجئ للحضارة في بلاد الإغريق. فكثير مما يصنع الحضارة كان قد وُجد منذ آلاف السنين في مصر وبلاد ما بين النهرين ثم انتشر من هناك إلى البلدان المجاورة. لكن ظلت هناك عناصر معينة ناقصة إلى أن وفرها الإغريق. ما أنجزوه في الفن والأدب معروف للجميع، لكن ما أنجزوه في عالم الفكر المحض استثنائي أكثر حتى. لقد ابتكروا الرياضيات[1] ـ والعلوم والفلسفة وكتبوا أول تاريخ باعتباره ليس فقط سرداً للأخبار، وتأملوا بكل انطلاق طبيعة العالم والغاية من الحياة، دون أن يكونوا مقيدين بقيود أية عقيدة تقليدية موروثة. وما حدث كان مدهشاً إلى حد أن الناس، حتى العصور الحديثة جداً، يفغرون أفواههم ويتحدثون بغموض عن عبقرية الإغريق. لكن، من الممكن أن نفهم تطور بلاد الإغريق بالمعنى العلمي، وإنه لجدير بنا تماماً أن نفعل ذلك.

تبدأ الفلسفة بطاليس، الذي يمكن تحديد تاريخه، لحسن الحظ، بالواقعة المعروفة، وهي أنه تنبأ بالخسوف الذي حدث، كما يقول الفلكيون، سنة 585 ق.م. لهذا. فإن الفلسفة والعلوم ـ التي لم تكن منفصلة بالأصل ـ ولدت معاً في بداية القرن السادس. لكن ما تراه كان قد حدث في بلاد الإغريق والبلدان المجاورة قبل هذا الزمن؟ أي جواب لا بد أن يكون بشكل جزئي تخمينياً، لكن الآثار المكتشفة، خلال القرن الحاضر، قدمت لنا من المعرفة أكثر بكثير مما كان يتوفر لأجدادنا.

---

(1) وجد الحساب وشيء من الهندسة لدى المصريين والبابليين، لكن بشكل رئيسي على شكل الحساب التقريبي. أما التفكير الاستنتاجي من مقدمات عامة فهو ابتكار إغريقي.

في مصر تم اختراع فن الكتابة حوالي سنة 4000 ق.م. وفي بلاد ما بين النهرين ليس بعد ذلك بكثير. إذ بدأت الكتابة في كلٍ من البلدينِ برسوم الأشياء المقصودة. ثم سرعان ما أصبحت هذه الرسوم معترفاً بها تقليدياً، بحيث كانت الكلمات تمثَّل برسوم ورموز مثلما هي عليه الحال في الصين حتى اليوم. غير أن هذا النظام الصعب المزعج تطور، على مدى آلاف السنين إلى الكتابة الأبجدية.

بفضل أنهار النيل، دجلة والفرات، حدث التطور المبكر للحضارة في مصر وما بين النهرين، وذلك بجعلها الزراعة يسيرة ومنتجة للغاية. تلك الحضارة كانت تشبه، بكثير من الطرق، الحضارة التي وجدها الإسبان في المكسيك والبيرو. ففي مصر، كان هناك ملك مقدس ذو سلطة مطلقة، الأرض كلها ملكه. وكان هناك دين متعدد الآلهة فيه إله أسمى يمت له الملك بعلاقة خاصة، كما كان هناك طبقة عسكرية رفيعة وكذلك طبقة كهنوتية رفيعة. هذه الأخيرة غالباً ما كانت قادرة على انتهاك السلطة الملكية، إذا كان الملك ضعيفاً أو منشغلاً بحرب عسيرة. فيما كان الفلاحون أقناناً أتباعاً للملك أو الطبقة الأرستقراطية أو الكهنوت.

ثمة فارق كبير بين اللاهوت المصري والبابلي. فالمصريون، وهاجسهم الموت، كانوا يؤمنون بأن أرواح الموتى تنزل إلى العالم السفلي، حيث يحاسبها أوزيريس بحسب أسلوب حياتها على الأرض، كما كانوا يفكرون بأن الروح ستعود أخيراً إلى الجسد، وهو ما أدى إلى التحنيط وإشادة الأضرحة الرائعة. فالأهرام شيدت من قبل ملوك عدة في نهاية الألفية الرابعة قبل الميلاد وبداية الألفية الثالثة. بعد هذا التاريخ، صارت الحضارة المصرية منمَّطة أكثر فأكثر كما أن نزعة المحافظة الدينية جعلت التقدم مستحيلاً. حوالي 1800 ق.م. تعرضت مصر لغزو الهيكسوس الذين حكموا البلاد حوالي قرنين من الزمن، لكن دون أن يتركوا أثراً باقياً في مصر، إلا أن وجودهم ساعد ولا بد في نشر الحضارة المصرية في ربوع سورية وفلسطين.

في بابل، حدث تطور من الناحية العسكرية أكثر مما حدث في مصر. فالعنصر الحاكم، في البداية، لم يكن من الساميين، بل من السومريين الذين لا يعرف أصلهم أحد. وقد اخترعوا الكتابة المسمارية التي أخذها الساميون

الغزاة عنهم. في تلك المرحلة، كانت هناك مدن مستقلة عدة يقاتل بعضها بعضاً، لكن في النهاية، سيطرت بابل وأسست امبراطورية، فصارت آلهة المدن الأخرى تابعة لمردوخ، إله بابل، الذي اكتسب مكانة تشبه كثيراً المكانة التي كانت لزيوس في وقت لاحق بين آلهة اليونان. الأمر ذاته كان قد حدث في مصر، لكن في زمن أبكر بكثير. فديانات مصر وبابل، شأنها شأن الديانات القديمة الأخرى، هي عبادات سرية للخصب أصلاً، فالأرض أنثى والشمس ذكر. فيما كان الثور يعتبر تجسيداً للخصب الذكوري والآلهة الثيران كانت شائعة. في بابل، كانت عشتار، إلهة الأرض، هي الأرفع مكانة بين الإلهات جميعاً. وفي آسيا الغربية كلها، كانت الأم الكبرى تُعبَد تحت مسميات عدة. وعندما وجد المستوطنون الإغريق في آسيا الصغرى معابد لها، أطلقوا عليها اسم أرتميس وأخذوا من هناك العبادة القائمة، هو ذا أصل «ديانا عند الأمنسوس»[1] التي حولتها المسيحية إلى مريم العذراء، ومجلس إيفسوس هو الذي أضفى الصفة الشرعية على لقب «أم الإله» الذي يستخدم لسيدتنا، حيث كان الدين مرتبطاً بحكومة الإمبراطورية، وقد قامت الدوافع السياسية بتحويل الكثير من سماته الأولى. فالإله أو الإلهة صارت مرتبطة بالدولة، وعليها أن تمنح، ليس الغلال الوفيرة وحسب بل النصر في الحرب. أما الطبقة الكهنوتية الثرية فقد عقّدت الشعائر واللاهوت وأدخلت في معبد الآلهة، الآلهة المتعددة للبلدان التي تتشكل منها الإمبراطورية. كذلك صارت الآلهة، من خلال ترابطها مع الحكم، مرتبطة بالأخلاق. فالمشرِّعون كانوا يتلقون قوانينهم من الإله، بالتالي صار خرق القانون نوعاً من عدم التقوى. أقدم تشريع قانوني ما يزال معروفاً هو تشريع حمورابي، ملك بابل حوالي سنة 2100 ق.م. وقد أكد هذا الملك أن تشريعاته مصدرها مردوخ نفسه. ثم صارت الصلة بين الدين والأخلاق في الأزمنة القديمة أوثق فأوثق باستمرار.

---

(1) ديانا هي المرادفة اللاتينية لأرتميس. وأرتميس هي التي تذكر في الإنجيل الإغريقي حيث تتحدث ترجمتنا عن ديانا.

على أن الدين البابلي، وخلافاً للديانة المصرية، كان أكثر اهتماماً بالازدهار في حياة الناس أكثر من اهتمامه بالسعادة في الآخرة. السحر، والعرافة، والتنجيم، رغم عدم اقتصارها على بابل، كانت هنا أكثر تطوراً مما هي في أي مكان آخر، ومن خلال بابل بشكل رئيسي، وضعت يدها على العالم القديم. لكن من بابل، جاءت بعض الأشياء التي تمت للعلم: تقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة، الدائرة إلى 360 درجة، كذلك اكتشاف دورة الخسوف مما جعل بالإمكان التنبؤ بحالات خسوف القمر بدقة وكسوف الشمس بشيء من الاحتمال. هذه المعرفة البابلية، كما سنرى، حصل عليها طاليس. لقد كانت حضارة مصر وما بين النهرين حضارة زراعية فيما كانت حضارة البلدان المحيطة بهما، في البداية، رعوية. ثم دخل عنصر جديد مع تطور التجارة التي كانت في البداية بحرية بشكل كامل تقريباً. أما الأسلحة، حتى حوالي 1000ق.م، فكانت تصنع من البرونز، فيما كانت الأمم التي لا تمتلك المعادن اللازمة في بلدانها ذاتها مضطرة لأن تحصل عليها بالتجارة أو القرصنة، هذه التي كانت عبارة عن وسيلة مؤقتة. أما حيث كانت الشروط السياسية والاجتماعية مستقرة تماماً، فقد تبين أن التجارة أكثر نفعاً. في التجارة، يبدو أن جزيرة كريت كانت رائدة. فطوال أحد عشر قرناً، أي من حوالي 2500 ق.م إلى 1400 ق.م، كانت هناك ثقافة متقدمة فنياً، تدعى حضارة مينوس، في جزيرة كريت، وما بقي من الفن الكريتي يعطي انطباعاً عن البهجة والترف المتحلل تقريباً، والمختلف كثيراً عن الكآبة المروِّعة للمعابد المصرية.

هذه الحضارة الهامة لم يكن أحد يعرف عنها شيئاً إلى أن قام بالتنقيب عنها السير آرثر إيفانز وآخرون. لقد كانت حضارة بحرية على تماس وثيق بمصر (ما عدا فترة حكم الهيكسوس). يتضح من الصور المصرية أن تجارة نشيطة جداً كانت تتم بين مصر وكريت على أيدي بحارة كريتيين، وأن هذه التجارة بلغت ذروتها حوالي 1500 ق.م، كما يظهر أن للديانة الكريتية صلات قربى عديدة بالديانات في سورية وآسيا الصغرى، لكن في الفن ثمة صلات أوثق مع مصر، رغم أن الفن الكريتي فن أصيل ومترع على نحو مدهش بالحياة. مركز الحضارة

الكريتية هو ما يدعى «بقصر مينوس» في كنوسوس، وقد بقيت ذكرياته حية في تراث بلاد الإغريق الكلاسيكية. فقد كانت قصور كريت باذخة للغاية، لكنها دُمِّرت حوالي نهاية القرن الرابع عشر ق.م. ربما على أيدي غزاة من بلاد الإغريق. أما أحداث التاريخ الكريتي ومجرياته فتستمد من الأشياء المصرية الموجودة في كريت، والأشياء الكريتية الموجودة في مصر، وفي كل ذلك، تعتمد معرفتنا على الأدلة الآثارية.

كان الكريتيون يعبدون إلهة أو ربما عدة إلهات، على أن الإلهة التي لا شك بوجودها هي «ربة الحيوان» التي كانت صيادة، وربما هي الأصل لأرتميس التقليدية[1]. فهي أو إلهة أخرى كانت أماً أيضاً، والإله الذكر الوحيد، بغض النظر عن «رب الحيوان» هو ابنها الشاب. وهناك أدلة على الإيمان بحياة أخرى، كما في المعتقدات المصرية، حيث يجد الإنسان على أعماله في الدنيا جزاء أو عقاباً. لكن بالإجمال، يظهر الكريتيون، من فنهم، أنهم كانوا شعباً مرحاً، لا تكبس عليه كثيراً الأساطير القائمة، كما كانوا مولعين بمصارعة الثيران، حيث كانت المصارعِات، مثل المصارعين، يشاركن في أداء حركات بهلوانية مدهشة. كما كانت مصارعات الثيران نوعاً من الاحتفالات الدينية، إذ يعتقد السير آرثر إيفانز أن مصارعي الثيران كانوا يمتون لطبقة النبلاء الأرفع. والصور الباقية ملأى بالحركة والواقعية.

كذلك كان لدى الكريتيين كتابة خطية، لكن لم تفك رموزها بعد. في الداخل كانوا مسالمين ومدنهم بلا أسوار، ولا شك أنه كان يتم الدفاع عنها بقوة بحرية.

قبل تدمير مدينة مينوس كانت قد انتشرت حوالي 1600 ق.م إلى البر الإغريقي، حيث بقيت، بعد أن مرت بمراحل تدريجية من التحلل، حتى حوالي 900 ق.م. هذه الحضارة الداخلية تدعى الحضارة (المسِّينية)، وتعرف من خلال أضرحة الملوك وكذلك من خلال القلاع في أعالي التلال التي تكشف عن خوف

---

(1) وكان لها توءم ذكر أو مرافق، هو «سيد الحيوانات»، لكنه أقل بروزاً منها. وفي وقت لاحق، أرتميس هي التي تم تماهيها مع الأم الكبرى لآسيا الصغرى.

من الحرب أكثر مما كان موجوداً في كريت. لقد بقيت القلاع والأضرحة على حد سواء كي تترك انطباعاً مؤثراً في خيال الإغريق القدماء. أما النتاج الفني الأقدم الموجود في القصور فهو، عملياً، إما من صنع فنانين كريتيين أو وثيق الصلة للغاية بنتاج الفن الكريتي. هذه الحضارة (المسّينية) هي التي يصورها هومر، وقد رآها عبر ضباب الأسطورة.

ثمة الكثير من الشكوك فيما يتعلق بالميسينيين. هل يدينون بحضارتهم لغزو الكريتيين لبلادهم؟ هل كانوا يتكلمون الإغريقية أم هم عرق أسبق من سكان البلاد الأوائل؟ ليس هناك من جواب أكيد على تلك الأسئلة، لكن بالإجمال، من المحتمل على ما يبدو أنهم كانوا غزاة يتكلمون الإغريقية، وأن الطبقة الأرستقراطية على الأقل كانت تتكون من غزاة شقر الشعر أتوا من الشمال، وجاؤوا باللغة الإغريقية معهم ـ إذ أن الإغريق جاؤوا إلى البلاد على شكل موجات ثلاث متتالية، الأولى هي الأيونيون، الثانية هي الآخيون، الثالثة هي الدوريون. الأيونيون تبنوا على ما يبدو، رغم أنهم غزاة، الحضارة الكريتية تبنياً تاماً، مثلما تبنى الرومان فيما بعد حضارة الإغريق. لكن الأيونيين توزعوا، وإلى حد كبير جرِّدوا من ممتلكاتهم من قبل أخلافهم الآخيين، هؤلاء الذين عرفوا، من خلال الألواح الحثية التي اكتشفت في بوغاز ـ كيوي، بأنهم كان لهم امبراطورية منظمة واسعة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد. أما الحضارة المسينية، التي أضعفتها حروبها مع الأيونيين والآخيين، فقد دمرت عملياً على أيدي الدوريين، آخر الغزاة الإغريق. وفي حين أن الغزاة السابقين كانوا قد تبنوا إلى حد كبير الديانة المينوسية، إلا أن الدوريين تمسكوا بالديانة الهندو ـ أوروبية الأصلية لأسلافهم. لكن ديانة العصر الميسيني لبثت واستمرت، بشكل خاص لدى الطبقات الدنيا، فكان دين الإغريق القدماء مزيجاً من الاثنين.

رغم أن الرواية المذكورة آنفاً تبدو معقولة، إلا أنه لا بد من أن نتذكر أننا لا نعرف ما إذا كان المسينيون إغريقاً أم لا. ما نعرفه هو أن حضارتهم انهارت، وذلك حوالي الزمن الذي سيطر فيه الحديد على البرونز، وحوالي الزمن الذي انتقلت فيه السيادة للفينيقيين.

في الحقبة الأخيرة من العصر المسيني وكذلك بعد انتهائه، استقر بعض الغزاة في المكان واشتغلوا بالزراعة، بينما اندفع بعضهم، أولاً إلى الجزر وإلى آسيا الصغرى ثم إلى صقلية وجنوبي إيطاليا، حيث وجدوا مدناً تعيش على التجارة البحرية. في هذه المدن البحرية قدم الإغريق أولاً إسهامات جديدة نوعياً للحضارة، أما سيادة أثينا فجاءت لاحقاً. وكانت مرتبطة أيضاً، حين جاءت، بالقوة البحرية.

يتصف البر الإغريقي بأنه جبلي، قاحل إلى حد كبير. لكن، هناك وديان خصبة كثيرة لها منافذ ميسرة على البحر، إنما تفصل ما بينها جبال تجعل التواصل بينها عسيراً، . في هذه الوديان، نمت جماعات سكانية منفصلة صغيرة، تعيش على الزراعة وتتركز حول بلدة قريبة عموماً من البحر. في ظروف كهذه، حالما يصبح عدد السكان أكبر مما تتحمله مواردها الداخلية، فإن أولئك الذين لا يمكنهم العيش على البر يتجهون باتجاه العمل البحري. وهكذا، أسست مدن البر مستوطنات غالباً ما كانت في أماكن يسهل فيها الحصول على الرزق أكثر من الوطن. لهذا السبب، وفي المرحلة التاريخية الأقدم، كان إغريق آسيا الصغرى، صقلية وإيطاليا أغنى بكثير من سكان البر الإغريقي.

غير أن النظام الاجتماعي كان شديد الاختلاف في الأنحاء المختلفة لبلاد الإغريق. ففي اسبارطة، كانت الأرستقراطية الضئيلة تعيش من كد الأقنان المضطهدين من عرق مختلف. وفي المناطق الزراعية الأفقر، كان السكان يتكونون بشكل رئيسي من مزارعين يفلحون أرضهم الخاصة بمساعدة عائلاتهم. لكن حيث ازدهرت التجارة والصناعة، صار المواطنون الأحرار أغنياء بسبب استخدام العبيد ـ الذكور في المناجم، والإناث في صناعة النسيج، هؤلاء العبيد كانوا، في أيونيا، من سكان الجوار البرابرة وكانوا، كقاعدة، يأتون أولاً كأسرى حرب. مع تزايد الثروة تزايدت عزلة النساء المحترمات اللوات كان لهن في أزمنة لاحقة دور ضئيل في الجوانب الحضارية للحياة الإغريقية، باستثناء اسبارطة.

لقد حدث تطور عام للغاية، أولاً من الحكم الملكي إلى الأرستقراطية، ثم إلى التناوب بين الاستبداد والديموقراطية، على أن الملوك لم يكونوا مطلقي

السلطة كما هو شأن ملوك مصر وبابل، بل كان لديهم مجلس شيوخ يشير عليهم، ولم يكونوا يتجاوزون الأعراف باسم الحصانة. كما أن «الاستبداد» لم يكن يعني بالضرورة الحكم السيئ، بل فقط حكم الفرد الذي لم يكن ادعاؤه حق السلطة وراثياً. أما الديموقراطية فتعني الحكم من قبل كل المواطنين، ما خلا النساء والعبيد. وقد كان المستبدون الأوائل يحصلون، شأنهم شأن آل مديتشي، على سلطتهم لكونهم أغنى الأعضاء في طبقة الأثرياء الحاكمة. وغالباً ما كان مصدر غناهم ملكيتهم لمناجم الذهب والفضة التي أصبحت أكثر ربحاً، نتيجة الإحداث الجديد لسك النقود الذي جاء من مملكة ليديا، المجاورة لأيونيا وسك النقود هذا تم اختراعه على ما يبدو قبل فترة وجيزة من تاريخ 700 ق.م.

إحدى النتائج الأهم للتجارة أو القرصنة، بالنسبة للإغريق ـ والاثنتان في البداية قلما كانتا تختلفان ـ كانت اكتساب فن الكتابة. ورغم أن الكتابة كانت موجودة منذ آلاف السنين في مصر وبابل، كما كان للكريتيين في مدينة مينوس كتابتهم (التي لم تفك رموزها بعد)، إلا أنه ليس هناك من دليل قاطع على أن الإغريق كانوا يعرفون كيف يكتبون حتى حوالي القرن العاشر ق.م. حين تعلموا هذا الفن من الفينيقيين الذين، شأنهم شأن سكان سورية الآخرين، كانوا عرضة للتأثير المصري والبابلي على حد سواء، والذين كانت لهم السيادة على التجارة البحرية حتى نشوء المدن الإغريقية في آيونيا، إيطاليا وصقلية. ففي القرن الرابع عشر، كان السوريون، حين راسلوا أخناتون (ملك مصر الهرطوق)، مازالوا يستخدمون المسمارية البابلية، لكن حيرام ملك صور (969-936) استخدم الأبجدية الفينيقية التي، ربما، تطورت عن الكتابة المصرية. إذ استخدم المصريون، في البداية، الكتابة بالصور فقط، ثم بالتدريج، باتت الصور، وقد أصبحت مصطلحات تقليدية أكثر، تمثل مقاطع (المقاطع الأولى من أسماء الأشياء المصورة)، ثم أخيراً الأحرف المفردة، على مبدأ «A» هي الرامي «Archer» الذي يرمي الضفدع، هذه الخطوة الأخيرة التي لم يخطُها المصريون أنفسهم بأي نوع من الكمال، إنما خطاها الفينيقيون، هي التي قدمت لنا الأبجدية بكل مزاياها وحسناتها. على أن الإغريق بعد أن أخذوها من الفينقيين

غيروا الأبجدية بحيث تتلاءم مع لغتهم، ثم أضافوا الأحرف الصوتية، كابتكار مهم، بدلاً من أن تكون لديهم أحرف صامتة فقط. ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن التوصل إلى هذه الوسيلة المريحة للكتابة سرّع إلى حد كبير في نشوء الحضارة الإغريقية.

التاج الملحوظ الأول للحضارة الهلينيستية هو هوميروس. غير أن كل ما نعرفه عنه هو تخمين، لكن الرأي الأفضل على ما يبدو، هو أنه لم يكن شاعراً فرداً بل سلسلة من الشعراء، ومن المحتمل أن كتابة الإلياذة والأوديسة استغرقت حوالي مائتي سنة إلى أن اكتملت، فيقول بعضهم إن ذلك استغرق من سنة 750 إلى 550 ق.م، بينما يعتقد آخرون أن عمل «هوميروس» كان مكتملاً تقريباً في نهاية القرن الثامن. على أن القصائد الهومرية، بشكلها الحالي، أتى بها «بيزيستراتوس» إلى أثينا التي حكمها (مع بعض الانقطاعات) بين 560 و527. من ذلك العهد فصاعداً، كان الشباب الأثيني يحفظ هوميروس عن ظهر قلب، وكان ذلك يشكل الجزء الأهم من تعليمه، لكن في بعض أنحاء اليونان، لاسيما في اسبارطة، لم يكن لهوميروس المكانة والاعتبار ذاتهما حتى وقت لاحق.

تمثل القصائد الهوميرية، شأنها شأن الروايات الغزلية في أواخر العصور الوسطى، وجهة نظر الأرستقراطية المتحضرة، مغفلة الأساطير العامية المختلفة التي كانت ما تزال قائمة بين الناس، غير أن كثيراً من هذه الأساطير عادت من جديد إلى النور في أزمنة متأخرة كثيراً. لقد توصل كتاب العصر الحديث، مستفيدين من علم الإناسة، إلى الاستنتاج بأن هوميروس، البعيد جداً عن كونه بدائياً، كان مهذّب كتب، وهو أشبه بمؤولي الأساطير القديمة ومفسريها في القرن الثامن عشر، بعرضه نموذج الطبقة العليا للتنوير الحضاري. أما الآلهة الأولمبية، التي تمثل الدين في كتابات هوميروس، فلم تكن الأشياء التي تعبد لدى الإغريق فقط، سواء في عصره أو بعد عصره، بل كان هناك عناصر أكثر قتامة وتوحشاً في الدين لدى العامة، وقد تجنبها العقل اليوناني في عصر ازدهاره، لكنها كانت تتحفز للوثوب في مراحل الضعف أو الخطأ. ففي زمن الانهيار، برهنت المعتقدات، التي كان هوميروس قد نبذها، على أنها مستمرة،

نصف دفينة، طوال المرحلة الكلاسيكية كلها. هذه الحقيقة تفسر كثيراً من الأشياء التي ستبدو لولا ذلك غير متجانسة ومفاجئة.

في كل مكان، كان الدين البدائي قبلياً أكثر مما هو شخصي. كما كانت بعض الطقوس تؤدى بهدف محدد، وبمساعدة السحر، لتدعيم مصالح القبيلة، خصوصاً في مجال الخصب النباتي، الحيواني والبشري. ففي فترة الانقلاب الشتوي كان لا بد من تشجيع الشمس على ألا تستمر قوتها في التلاشي، فتقام طقوس لذلك كما تقام طقوس أيضاً في الربيع والحصاد تناسب الغاية المرجوة منها. الهدف من هذه الطقوس في الغالب كان لخلق نوع من الحماسة الجماعية الشديدة التي فقد الفرد فيها إحساسه بالانفصال عن الجماعة ليشعر بتوحده مع القبيلة ككل. وفي مرحلة معينة من التطور الديني، في كل أنحاء العالم، كانت تتم التضحية بأصناف من الحيوان المقدس وبعض الأفراد تضحية دينية احتفالية، ويتم أكلها. هذه المرحلة حدثت في مناطق مختلفة بمواعيد زمنية مختلفة. ولقد دامت التضحية بالبشر، كعادة، مدة أطول من أكل الأضاحي البشرية. إذ لم تكن قد انقرضت في اليونان في بداية العصور التاريخية. أما طقوس الخصب من دون جوانبها القاسية تلك، فكانت شائعة في بلاد الإغريق كلها، بينما طقوس إليوزين كانت تقصد برموزها إخصاب الزراعة قبل أي شيء آخر. بصورة خاصة.

ينبغي الاعتراف بأن الدين، لدى هوميروس، ليس بالمتشدد كثيراً. فالآلهة بشر تماماً، لا يختلفون عن الناس العاديين إلا في كونهم خالدون ويمتلكون قوى خارقة. أما أخلاقياً، فليس هناك ما يقال عنهم. ومن الصعب أن نرى كيف كان بإمكانهم أن يوحوا بالكثير من الرعب. ففي بعض الفقرات التي يفترض أنها متأخرة زمنياً، يعاملون بعدم احترام أشبه بعدم احترام فولتير لهم. الشعور الديني الخاص، كذلك الموجود في القصائد الهوميرية، نجده يعنى بآلهة الأولمب أقل مما يعنى بكيانات ألطف منها أكثر، مثل **القدر** أو **الضرورة** أو **المصير**، التي يخضع لها حتى زيوس، إذ كان للقدر تأثير كبير على الفكر الإغريقي كله. ولعله كان أحد المصادر التي استمد منها العلم الاعتقاد بقوانين الطبيعة.

تعد الآلهة الهوميرية آلهة الأرستقراطية الغازية، لا آلهة الخصب المفيدة لأولئك الذين يفلحون، عملياً، التربة ويزرعون. فكما يقول جيلبرت موري:

«تزعم آلهة معظم الأمم أنها خلقت العالم، غير أن آلهة الأولمب لا تزعم شيئاً كهذا. بل جل ما فعلته هي أنها غزته.... وحين تغزو ممالكها، ما تراها تفعل؟ هل تصرف انتباهها للحكم؟ هل تطور الزراعة؟ هل تمارس التجارة والصناعة؟ لا شيء من هذا البتة. ولماذا تمارس أي عمل شريف؟ إنها تجد من الأسهل عليها أن تعيش على الموارد المتاحة وتطلق الصواعق على الناس الذين لا يدفعون. كما أنها تهاجم الزعماء والقراصنة الملكيين، تقاتل وتحضر المآدب، تلعب، تعزف الموسيقى، تفرط في الشراب وتقهقه ضاحكة من الحدّاد الأعرج الذي يقوم على خدمتها. ثم هي لا تعرف الخوف أبداً، إلا الخوف من ملكها. كما أنها لا تعرف الكذب إلا في حالة الحب والحرب».

غير أن أبطال هوميروس من البشر ليسوا أيضاً بحسني السلوك تماماً. فالعائلة الأساسية هي أسرة بيلوب، إلا أنها لا تفلح في تقديم النموذج عن الحياة العائلية السعيدة.

«بدأ تنتالوس، المؤسس الآسيوي للسلالة، حياته بشن هجوم مباشر على الآلهة، من خلال خداعهم، كما قال البعض، بأنه أكل لحم البشر، أي لحم ابنه بيلوب، الذي أساء بدوره، بعد أن عاد بأعجوبة إلى الحياة، ففاز بسباق العربات الشهير ضد أونيوماوس، ملك بيزا، بالتواطؤ مع سائق العربة، ميرتيلوس، ثم تخلص من شريكه في التآمر، الذي كان قد وعده بمكافأة، وذلك، بإلقائه في البحر. فلحقت اللعنة ابنيه أتريوس وتييستز، واتخذت شكلاً كان الإغريق يدعونه «آت»، وهو دافع قوي للإجرام، وإن لم يكن، عملياً، غير ممكن مقاومته. فثييستز زنى بزوجة أخيه وبذلك تدبر أمر اختلاس «حظ» العائلة، الكبش الشهير ذي الصوف الذهبي. وأتريوس، بدوره، ضمن نفي أخيه، ثم استعادته بذريعة المصالحة وإطعامه لحم أولاده. بعدئذ ورث اللعنة ابن أتريوس، آغاممنون، الذي أساء لأرتميس بقتله الأيل المقدس وتضحيته بابنته إفيجينيا لتهدئة الإلهة واسترضائها بغية الحصول على ممر آمن لأسطوله. بعدئذ قُتل بدوره على يد

زوجته الخائنة كلاتيايمنسترا وعشيقها ايغيثوس، الابن المتبقي من أبناء تييستز، ثم بدوره يأتي أويستيز، ابن آغاممنون ليثأر لأبيه بقتل أمه وإيغيثوس.

كإنجاز مكتمل، يعتبر هوميروس نتاج آيونيا، أي تلك الناحية من آسيا الصغرى الهيلينستية والجزر المجاورة. إذ أن القصائد الهوميرية اتخذت، في وقت ما خلال القرن السادس كحد أقصى، شكلها الحالي الذي لم يتغير. كذلك، خلال القرن نفسه، بدأت الفلسفة الإغريقية والرياضيات والعلوم. في الوقت ذاته كانت هناك أحداث ذات أهمية أساسية تحدث في أنحاء أخرى من العالم. فكونفوشيوس، بوذا، زارادشت، إن كانوا قد وجدوا، ربما يمتون للقرن ذاته. في منتصف ذلك القرن أسس قورش الإمبراطورية الفارسية، وحوالي نهايته، قامت المدن الإغريقية في أيونيا، التي سمح لها الفرس بنوع من الاستقلال الذاتي المحدود، بعصيان لم يؤت ثماراً، إذ قضى عليه داريوس ونفى خيرة رجالها. كما أن عدداً من فلاسفة هذه المرحلة كانوا لاجئين ، يتنقلون من مدينة إلى مدينة في أنحاء العالم الهلينستي التي كانت ما تزال حرة ، ناشرين الثقافة التي كانت، حتى ذلك الحين، حكراً على أيونيا، وفي تنقلاتهم، كانوا يعاملون بكل لطف. فان اكسينوفان، الذي ذاع صيته في النصف الأخير من القرن السادس، والذي كان أحد اللاجئين يقول: «هذا ما يجب أن نقوله بجانب الموقد أيام الشتاء، ونحن نستلقي على المقاعد الطرية، بعد وجبة جيدة من الطعام وشرب الخمرة اللذيذة وقضم الحمص: من أي بلد أنت وكم عمرك يا سيدي الطيب؟ وكم كان عمرك حين ظهر الميديون؟» أما بقية اليونان فقد أفلحت في الحفاظ على استقلالها في معارك سلاميس وبلاطيا التي تحررت أيونيا إثرها لبعض الزمن.

كانت اليونان مقسمة إلى عدد كبير من الدويلات المستقلة، كل منها تتكون من مدينة ومنطقة زراعية تحيط بها. السوية الحضارية للأنحاء المختلفة للعالم الإغريقي كانت متباينة للغاية، وقلة من المدن فقط أسهمت في مجمل الإنجازات الهلينستية. فاسبارطة، التي سأتكلم الكثير عنها لاحقاً، كانت مهمة بالمعنى العسكري، لكن ليس بالمعنى الثقافي. وكورينثيا كانت غنية ومزدهرة، كمركز تجاري كبير، لكنها لم تنجب الكثير من الرجال العظماء.

ثم كان هناك مجتمعات ريفية زراعية خالصة، مثل أركاديا التي يضرب بها المثل، والتي كان أبناء المدن يتصورون أنها مثالية، إلا أنها فعلاً كانت ملأى بالفظاعات البربرية القديمة.

السكان كانوا يعبدون «هرمس» و«بان»، وكان هناك عدد كبير من عبادات الخصب السرية، التي كان مجرد عمود مربع فيها يقوم مقام تمثال الإله. المعزاة كانت رمز الخصب، لأن الفلاحين كانوا أفقر من أن يمتلكوا ثيراناً، وحين كان الطعام يشح، كانوا يأكلون تمثال بان (ثمة أشياء مشابهة ما تزال تجري في القرى الصينية النائية). كما كان هناك عشيرة من المستذئبين المفترضين، المرتبطين ربما بعادات التضحية بالبشر وأكل لحم البشر. إذ كان يعتقد أن كل من يذوق لحم أضحية بشرية يصبح ذئباً. وكان هناك كهف مقدس لدى زيوس ليكايوس (زيوس الذئب): حيث لا يكون لأحد ظل في هذا الكهف. وكل من يدخل يموت في غضون سنة. هذه الأسطورة بتمامها وكمالها كانت ما تزال مزدهرة في العصور اليونانية القديمة.

تعني كلمة «بان»، وأصلها «باوون»، المُطعِم أو الراعي، وقد حصل الإله «بان» على لقبه المعروف جيداً هذا الذي فُسِّر على أنه كل الآلهة، حين أدخلت أثينا عبادته في القرن الخامس بعد الحرب الفارسية.

لكن كان هناك في اليونان القديمة الكثير مما يمكن أن نشعر به على أنه الدين بالمعنى الذي نفهمه. إذ كان هذا يرتبط، ليس بآلهة الأولمب، بل بديونيسيوس أو باخوس الذي نعتقد بشكل طبيعي تماماً أنه إله الخمر والسكر، سيء السمعة بشكل من الأشكال. والطريقة التي نشأت بها الطقوس السرية العميقة، انطلاقاً من عبادته، والتي أثرت تأثيراً كبيراً في الكثير من الفلاسفة، بل أسهمت حتى بتشكيل جزء من اللاهوت المسيحي، هذه الطريقة بيّنة تماماً، ولا بد أن يفهمها كل من يرغب بدراسة تطور الفكر الإغريقي.

بالأصل، كان ديونيسيوس أو باخوس، إلهاً في تراقيا. وأهل تراقيا كانوا أقل تحضراً بكثير من الإغريق الذين كانوا يعتبرونهم برابرة. إذ كانوا، ككل المزارعين

البدائيين، لهم عباداتهم السرية المتعلقة بالخصب، ولهم إله يعمل على زيادة الخصب، اسمه باخوس. إلا أنه من غير الواضح بتاتاً إن كان لباخوس هيئة إنسان أو ثور. حين اكتشفوا كيف يصنعون الجعة، فكروا أن السكر مقدس، ومنحوا شرف ذلك لباخوس. فيما بعد، حين تأتى لهم أن يعرفوا الكروم ويتعلموا صنع الخمرة، ازدادوا تفضيلاً له. فدوره في تحسين الخصب بصورة عامة بات ثانوياً بشكل ما بالنسبة لدوره في ما يتعلق بالعنب والجنون المقدس الذي ينجم عن الخمرة.

ليس معروفاً التاريخ الذي انتقلت فيه عبادته من تراقيا إلى اليونان، لكنه على ما يبدو كان قبل بداية العصور التاريخية. لكن أصحاب العقيدة التقليدية واجهوا عبادة باخوس بشكل عدائي، مع ذلك استطاعت أن ترسخ أقدامها، رغم أن فيها الكثير من العناصر الوحشية كتمزيق الحيوانات البرية إرباً إرباً وتناولها كلها نيئة إلا أن فيها عنصراً مثيراً للاستغراب هو النزعة الأنثوية. فالسيدات المحترمات والفتيات، كن يقضين، بتجمعات كبيرة، الليالي في العراء، فوق التلال وهن يرقصن رقصات تثير النشوة وفي حالة من السكر، ربما جزئياً بسبب الكحول، لكنه بشكل رئيسي سكر صوفي، فيما كان الأزواج يجدون تلك الممارسة مزعجة، لكن دون أن يجرؤوا على مخالفة الدين. وهكذا، فإن كلاً من جمالية العبادة ووحشيتها ظهرت واضحة في رواية (باخي) ليوروبيد.

لم يكن نجاح باخوس في بلاد الإغريق مفاجئاً. فالإغريق، شأنهم شأن كل المجتمعات التي تتحضر بسرعة، طوروا كلهم، أو على الأقل نسبة معينة منهم، حب كل ما هو بدائي، والتوق الشديد لأسلوب الحياة الغريزي والعاطفي أكثر من الأسلوب الذي تقره الأخلاق الراهنة. فالرجل أو المرأة التي تم تمدينها، قسراً، كسلوك أكثر من تمدينها كشعور، تثير أحكام العقل الكثير من الغيظ لديها، كما تشعر أن الفضيلة عبء على كاهلها وعبودية. هذا يؤدي عادة إلى رد فعل في الفكر، الشعور، وفي السلوك أيضاً. رد الفعل في الفكر هو الذي يعنينا بصورة خاصة. لكن لا بد من قول شيء ما أولاً حول رد فعل الشعور والسلوك.

يتميز الإنسان المتحضر عن المتوحش بشكل أساسي بالتعقل. أو لنستخدم مصطلحاً أوسع قليلاً، النظر في العواقب. فهو يرغب في تحمل الأوجاع الراهنة من أجل المسرات القادمة مستقبلاً، حتى لو كانت هذه المسرات بعيدة نوعاً ما. هذه العادة بدأت تصبح هامة مع نشأة الزراعة. إذ ما من حيوان ولا إنسان همجي كان يعمل في الربيع لكي يتوفر له الغذاء في الشتاء التالي، باستثناء بعض أشكال العمل العزيزية الصرفة، تماماً مثلما يصنع النحل العسل أو يدفن السنجاب الجوز في التراب. في هذه الحالات، ليس هناك نظر في العواقب، بل ثمة دافع مباشر للقيام بعمل هو، بالنسبة لمن يراقبه من البشر، وبالبرهان القاطع، ذو فائدة في وقت لاحق. ينشأ النظر في العواقب الحقيقي فقط عندما يقوم الإنسان بعمل لا يدفعه إليه دافع، بل عقله هو الذي يقول له إنه سينتفع به في وقت ما في المستقبل. فالصيد لا يتطلب نظراً في العواقب لأنه ممتع، لكن فلاحة الأرض شغل لا يمكن أن يتم بسبب دافع فطري.

تضبط الحضارة الدافع ليس فقط من خلال النظر بالعواقب، الذي هو عبارة عن ضبط يدار ـ ذاتياً، بل أيضاً من خلال القانون، العرف والعادة، وكذلك الدين. هذا الضبط توارثه الإنسان من أيام الهمجية لكنه جعله أقل غريزية وأكثر منهجية. فبعض الأعمال اعتبرت إجرامية، يعاقب عليها، وبعضها الآخر، رغم أنه لا يعاقب عليها القانون، اعتُبِرت رديئة وتعرِّض من يرتكبها للنبذ الاجتماعي. لقد جاءت الملكية الخاصة، وتأسيسها، بإخضاع النساء، كما جاءت معها، بشكل عادي، بطبقة العبيد. إذ تسري من جهة أهداف المجتمع على الفرد، ومن جهة أخرى فإن الفرد، باكتسابه عادة النظر إلى حياته ككل، يضحي على نحو متزايد بحاضره من أجل مستقبله.

من الواضح أن هذه العملية يمكن تنفيذها إلى حد بعيد، كما هي، مثلاً، من قبل البخيل، لكن دون التطرف كثيراً، يمكن للتعقل أن يشمل بسهولة فقدان بعض أفضل الأشياء في الحياة. إذ أن لعابد باخوس رد فعل يثور على الحصافة والتعقل. إنه، في حالة السكر، يستعيد شدة الشعور التي كانت الحصافة قد دمرتها، فيجد العالم مليئاً بالبهجة والجمال، كما يتحرر

خياله فجأة من سجن الهموم اليومية. لقد كانت الطقوس الباخوسية تفضي إلى ما يدعى بـ«التوحد أو الوجد»، التي تعني، بحسب أصل اللفظة، أن الإله يدخل في المتعبد فيعتقد أنه أصبح هو والإله كينونة واحدة. يشتمل الكثير، مما هو أعظم ما في الإنجازات البشرية، على عنصر ما من النشوة (وأعني هنا النشوة العقلية وليس نشوة الكحول) التي يكتسح بعضها التعقل والحصافة بالعاطفة. بغير العنصر الباخوسي، تغدو الحياة غير مثيرة للاهتمام، وبه تغدو خطرة، فالتعقل مقابل العاطفة هو الصراع الذي مازال يدور عبر التاريخ، وليس هو بالصراع الذي ينبغي أن ننحاز فيه كلياً لأي من الطرفين.

في نطاق الفكر، نجد أن الحضارة الخالية من التطرف هي مرادفة تقريباً للعلم. لكن العلم الخالص لا يرضي، فالناس بحاجة أيضاً للعاطفة والفن والدين. يمكن للعلم أن يضع حدوداً للمعرفة، لكن عليه ألا يضع حداً للخيال. فهناك، من الفلاسفة الإغريق، كما هي حال الفلاسفة في عصور لاحقة، من كانوا علميين بشكل أساسي ومن كانوا دينيين بشكل أساسي. هؤلاء الأخيرون يدينون بالكثير، بشكل مباشر أو غير مباشر، لديانة باخوس. هذا ينطبق بصورة خاصة على أفلاطون، ومن خلاله على تلك التطورات اللاحقة التي تجسدت أخيراً في اللاهوت المسيحي.

على أن عبادة باخوس، بشكلها الأصلي هي عبادة وحشية، وبكثير من الطرق، منفرة. شكلها هذا ليس هو الذي أثر في الفلاسفة، بل هو شكلها الذي أضفيت عليه الصبغة الروحانية، والذي يعزى لأورفيوس الذي كان ناسكاً، أحل النشوة الروحية محل السكر الجسدي.

أورفيوس شخص غامض لكن مثير للاهتمام. بعضهم يعتقد أنه كان رجلاً حقيقياً، آخرون يعتقدون أنه كان إلهاً أو بطلاً خيالياً، جاء، حسب التراث، من ترافيا، مثله مثل باخوس، لكن من المحتمل أكثر أنه (هو، أو الحركة التي ارتبطت باسمه) جاء من كريت. غير أن المؤكد أن العقائد الأورفية تشتمل، على ما يبدو، على الكثير مما يبدو أن مصدره الأول مصر ثم مر بشكل رئيسي

عبر كريت وبهذه الطريقة أثرت مصر في بلاد الإغريق. يقال إن أورفيوس هو المصلح الذي مزقه إرباً إرباً الميناديون الهائجون بتأثير من العقيدة الباخوسية التقليدية. إدمانه على الموسيقى ليس بارزاً كثيراً في الأشكال القديمة للأسطورة، كما صار بارزاً فيما بعد. إنه بالأساس كاهن وفيلسوف. ومهما تكن عليه تعاليم أورفيوس (إن كان قد وجد)، فإن تعاليم الأورفية معروفة تماماً، إنهم يؤمنون بتناسخ الأرواح ويقولون بأن الأرواح يمكن أن تتوصل في الآخرة إلى النعيم الأبدي أو تعاني العذاب الدائم أو المؤقت حسب أسلوبها في الحياة هنا على الأرض. كما يهدفون لأن يصبحوا «أنقياء طاهرين»، جزئياً بفضل احتفالات التطهير، وجزئياً بتجنب بعض أنواع التلوث. فالأشد تزمتاً بينهم يمتنعون عن تناول اللحم الحيواني إلا في المناسبات الطقسية عندما يتناولونه كطقس سري. كما يعتقدون أن الإنسان يتكون بعضه من الأرض وبعضه من السماء، فإن عاش حياة نقية ازداد لديه العنصر السماوي وتضاءل العنصر الأرضي، فيصبح الإنسان في النهاية كينونة واحدة مع باخوس ويدعى «باخوس». لقد كان هناك لاهوت معقد، طبقاً له ولد باخوس مرتين، مرة من أمه، سِمِلي، والثانية من فخذ أبيه، زيوس.

ثمة أشكال كثيرة لأسطورة باخوس، في إحداها، باخوس هو ابن زيوس وبرسفوني. حين كان ما يزال صغيراً مزقه «التيتان» الجبابرة إرباً إرباً وأكلوا لحمه كله ما عدا القلب. بعضهم يقول إن زيوس أعطى القلب إلى سِمِلي، آخرون يقولون إن زيوس ابتلعه، وفي كلتا الحالتين أدى ذلك إلى الميلاد الثاني لباخوس. من هنا، يفترض أن تقطيع لحم الحيوان البري والتهامه نيئاً من قبل الباخوسيين، هو تمثيل جديد لعملية تقطيع لحم باخوس وأكله من قبل التيتان، أما الحيوان، بمعنى من المعاني، فهو تجسيد للإله، والتيتان من مواليد الأرض، لكن بعد أكلهم الإله صارت فيهم شرارة الألوهية. وهكذا، فإن الإنسان بعضه أرضي وبعضه سماوي والطقوس «الباخية» هي مسعى لجعله سماوياً بشكل كامل تقريباً أكثر.

لقد وضع يوريبيدس اعترافاً على لسان كاهن أورفي، فيه شيء من التعليم:

يا إله سلالة أوروبا وصور،
يا بن زيوس، يا من تقبض عند قدميك
على مئة من قلاع كريت،
جئت ساعيان إليك من ذلك الضريح المعتم.
الذي سقفه من العوارض الرشيقة المنقوشة،
ومن الفولاذ الحديدي ودم الثور الحي،
وقطع لا عيب فيها من خشب الصفصاف جعلته ثابتاً.
هناك على شكل تيار نقي واحد، أيامي تجري.
أنا خادم جوبيتر الأبدي أفتتحه ـ
وحيث يتجول زاغريوس[1]، أنا أتجول، وأتحمل دوي رعده.
لقد أقمت موائده الحمراء الدامية،
أشعلتُ شعلة لهب جبل الأم الكبرى،
ها أنذا أنطلق حراً، وسميتُ
باسم باخوس الذي يسمى به الكهان لابسو الدروع.
ثيابي بيضاء ونقية أبقيتها نظيفة
من كل ما يدنس الإنسان من مولده وحتى مماته،
حرام على شفتي لمس
كل ما هو لحم ما دمت على قيد الحياة.

---

(1) عند الصوفيين هو وباخوس واحد. أحد الأسماء الكثيرة لباخوس.

كذلك، ثمة ألواح أورفية وجدت في أضرحة تقدم تعليمات لروح الميت: كيف يجد طريقه في العالم الآخر، وما يقول كي يثبت أنه جدير بالخلاص. هذه الألواح مكسرة وناقصة، إنما أقربها للاكتمال (وهو لوح بيتاليا) ينص على ما يلي:

ستجد إلى اليسار من مقر هادس (إله الجحيم) ينبوعاً،
إلى جانبه تنتصب صفصافة بيضاء،
من هذا الينبوع لا تقترب كثيراً.
لكن ستجد نبعاً آخر بجوار بحيرة الذكرى،
الماء البارد يفيض منه وأمامه حراس.
قل: «أنا ابن الأرض والسماء ذات النجوم.
لكن سلالتي من السماء (وحدها). أنتم أنفسكم تعرفون هذا.
انظروا... إنني أموت عطشاً وأشرف على الهلاك،
أسرعوا أعطوني الماء البارد الذي يفيض من بحيرة الذكرى».
فهم أنفسهم سيعطونك لتشرب من الينبوع المقدس،
بعد ذلك، ستكون لك السيادة بين الأبطال الآخرين...

في لوح آخر كتب: «تحية لك، يا من عانيت كل المعاناة... لقد تحولت من إنسان إلى إله». لكن في آخر نجد «سعيداً ومباركاً أنت، يا من ستصير إلهاً بدلاً من إنسان فانٍ».

الينبوع الذي ينبغي على الروح ألا تشرب منه هو نهر النسيان الذي يصيب الإنسان بالنسيان، أما الينبوع الآخر فهو المنيموسين، أي التذكر. إذ يجب على الروح في العالم الآخر، إن كانت ستحقق الخلاص، ألا تنسى، بل على العكس، عليها أن تكتسب ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية.

الأورفيون هم طائفة زاهدة. الخمر بالنسبة لهم مجرد رمز، كما حصل لاحقاً في الطقوس المسيحية المقدسة. والنشوة التي يسعون إليها هي نشوة «حميّا» الوحدة مع الإله. إنهم بهذه الطريقة يعتقدون أنهم يكتسبون معرفة سرية غامضة لا يمكن

الحصول عليها بالوسائل العادية. هذا العنصر السري الغامض دخل الفلسفة الإغريقية مع فيثاغورس، الذي كان مصلحاً للأورفية، مثلما كان أورفيوس مصلحاً لديانة باخوس. وهكذا من فيثاغورس دخلت العناصر الأورفية إلى فلسفة أفلاطون. ومن أفلاطون إلى الفلسفة اللاحقة زمنياً، والتي كانت بدرجة ما دينية.

لكن حيث كان للأورفية تأثير، بقيت هناك بعض العناصر الباخوسية بالتحديد على قيد الحياة. أحد هذه العناصر هو نزعة المساواة بين الجنسين التي كان منها الكثير لدى فيثاغورس والتي مضت أبعد، لدى أفلاطون إلى حد المطالبة بالمساواة السياسية التامة للمرأة بالرجل. «فالنساء كجنس»، يقول فيثاغورس «أقرب للتقوى بصورة طبيعية أكثر». ثمة عنصر آخر من عناصر الباخوسية هو احترام العاطفة الشديدة. ولقد نمت المأساة الإغريقية من طقوس ديونسيوس. فقد مجد يوريبيدس، بصورة خاصة الإلهين الرئيسيين للأورفية، باخوس وإيروس. ولم يكنّ احتراماً للإنسان البارد، حسن السلوك، القويم، الذي يكون جاهزاً، في مآسيه، لأن يُدفع إلى الجنون، أو في الحالة الأخرى يدفع به الآلهة إلى الحزن والاكتئاب كرهاً بكفره.

المعروف تقليدياً عن الإغريق أنهم كانوا رصينين رصانة تثير الإعجاب، وهو ما مكّنهم من التأمل بالعاطفة من خارج، مدركين كل ما فيها من جمال، إنما هم أنفسهم يظلون هادئين على ضفتهم الأولمبية. غير أن هذه نظرة أحادية ـ الجانب إلى حد بعيد. ربما هذا ينطبق على هوميروس، سوفوكلس وأرسطو، لكنه بالتأكيد لا ينطبق على أولئك الإغريق الذين وقعوا، بشكل مباشر أو غير مباشر، تحت تأثير الباخوسية أو الأورفية. ففي إيلوسيس، حيث كانت الطقوس السرية الإيلوزينية تشكل الجزء الأكثر قداسة من دين الدولة الأثينية، كان ثمة أنشودة تُنشَد، تقول:

مع كأس خمرك التي تلوح عالياً،
مع نشوتك التي تبعث إلى الجنون،
إلى وادي إيلوسيس المزهر،
تأتي أنت يا باخوس، يا بان، فتحية لك.

وفي «باخوسيات» يوريبيدس، تقدم جوقة الميناديين مجموعة من الأشعار والوحشية هي عكس الرصانة والرزانة تماماً. إنها تشيد بالمتعة في تمزيق لحم الحيوان البري إرباً إرباً، وأكله نيئاً بعد ذلك وفي المكان نفسه.

كم أنا مسرور ، مسرور في الجبال
أن يُغمى علي في السباق إنهاكاً، عندما
يلتصق بي جلد ـ الخشف المقدس،
وكل شيء آخر يُطوى
فإلى فرح الينابيع السريعة الحمراء،
دم ماعز الجبل الممزق،
روعة افتراسات الوحش البري،
حيث تجري على قمة التل المباراة.
هلموا جبال فريجيا، جبال ليديا،
يشق بروميوس الطريق
(وبروميوس هو اسم آخر من أسماء باخوس).

أما رقصة الميناديين على سفح الجبل فلم تكن عنيفة وحسب، بل هي فرار من أعباء المدنيّة وهمومها كلها إلى عالم الجمال غير البشري وإلى الحرية، حرية الرياح والنجوم. إنهم بمزاج أقل هياجاً يغنون:

هل ستعود إلي مرة ثانية،
تلك الرقصات الطويلة،
في العتمة طيلة الليل إلى أن تغرب النجوم؟
هل سأحس بالندى على عنقي وتيار الريح في شعري؟
هل ستلمع أقدامنا البيضاء في السهول المعتمة؟
يا أقدام الخشف وهو يفر إلى الغابة الخضراء.

وحيداً في العشب والجمال يقفز هرباً من القنص،
ليس بالخائف كثيراً،
متجاوزاً الشراك والضغط القاتل.
مع ذلك ما يزال هناك صوت يرن من بعيد،
صوت وخوف وتعجل كلاب الصيد،
أيها المجدُّ الوحشي، أيها الرشيق العنيف،
السائر قدماً لكن بجوار النهر،
هناك ـ أهو فرح أم رعب،
أنت يا ذا القدمين السريعتين ـ كالعاصفة؟
إلى الأراضي المهجورة العالية التي لا يزعجها الناس،
حيث لا صوت هناك، وبين الخضرة الظليلة
تعيش أعشاب الغابة الصغيرة التي لا يراها أحد.

لكن قبل أن تكرر أن الإغريق كانوا «رزينين»، حاول أن تتصور سيدات فيلادلفيا يتصرفن بهذه الطريقة، حتى في مسرحية ليوجين أونيل.

أما الأورفي فلم يكن أكثر «رزانة» من عابد باخوس الذي لم يتم إصلاحه. إن الحياة في هذا العالم، بالنسبة للأورفي، هي ألم وضنى، إذ أننا مقيدون إلى عجلة تدور في دوائر لا نهاية لها من الولادة والموت. حياتنا الحقيقية هي حياة النجوم، إلا أننا مرتبطون بالأرض. ولا يمكننا إلا بالتطهير ونكران الذات وحياة الزهد أن نفلت من العجلة ونتوصل أخيراً إلى نشوة الاتحاد مع الإله. غير أن هذه النظرة ليست نظرة الناس الذين يعيشون حياة يسيرة وسارة. بل هي أقرب إلى روحية الزنجي:

لسوف أخبر الله عن كل مشاكلي،
حين أصل إلى البيت

لكن ليس الإغريق كلهم، بل نسبة كبيرة منهم كانوا عاطفيين، تعساء، وفي حالة اقتتال فيما بينهم، يدفعهم العقل إلى طريق من الطرق، والعواطف إلى طريق آخر، مع التصور بأنهم يتخيلون الجنة وتوكيد ـ الذات العنيد الذي يؤدي إلى جهنم. كان لديهم مثل يقول: «لا شيء كثير جداً». لكنهم بالحقيقة كانوا مفرطين في كل شيء ـ في الفكر المجرد، في الشعر، في الدين، وفي الخطيئة. فتركيبة العاطفة والعقل هي التي جعلتهم عظماء، رغم أنهم كانوا عظماء. إذ لا أحد حوّل العالم في المستقبل كله كما حولوه هم بنمطهم الأساسي في اللاهوت، ليس زيوس الأولمب بل بروميثيوس الذي جاء بالنار من السماء وعوقب على ذلك عقاباً أبدياً.

لكن، إن أخذت هذه كميزة تميز الإغريق ككل، فإن ما قيل للتو قد يبدو نظرة أحادية الجانب بأن الإغريق كانوا يتميزون «بالرزانة». لقد كان هناك، بالحقيقة اتجاهان في بلاد الإغريق، أولهما عاطفي، متدين، غامض له علاقة بالعالم الآخر، والآخر مرح، تجريبي، عقلاني، يهتم باكتساب معرفة الحقائق المختلفة. يمثل هيرودوت هذا الاتجاه الأخير، كذلك يمثله الفلاسفة الأيونيون الأوائل، وإلى حد ما يمثله أرسطو. إذ يقول بيلوتش، بعد وصف الأورفية:

«إلا أن الأمة الإغريقية كانت مفعمة بحيوية الشباب أكثر من أن تقبل بصورة عامة المعتقد الذي يرفض هذا العالم ويحوّل الحياة الحقيقية إلى ما بعدها، طبقاً لذلك بقيت العقيدة الأورفية محصورة في دوائر ضيقة نسبياً من المنتسبين لها، دون اكتساب أضأل تأثير على دين الدولة، ولا حتى على المجتمعات، كمجتمع أثينا، التي كانت قد تبنت الاحتفال القائم على الطقوس السرية في شعائر الدولة ووضعتها تحت الحماية القانونية. ثم كان لا بد من أن يمر ألف عام بالتمام والكمال قبل أن تحقق هذه الأفكار ـ إنما الصحيح بلباس لاهوتي مختلف تماماً، ـ نصراً في العالم الإغريقي.

قد يبدو هذا نوعاً من المبالغة، خاصة فيما يتعلق بالطقوس السرية والإليسونية التي تشابكت مع الأورفية. وإذا تكلمنا بصورة عامة، فإن أولئك

الذين كانوا ميالين للدين توجهوا إلى الأورفية، بينما ازدراها العقلانيون. وبإمكان المرء أن يقارن موقعها بموقع «المذهب المنهجي» أي المنهجية في إنكلترا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر.

إننا نعلم تقريباً عما كان الإغريقي المتعلم يتعلم من والده، لكننا لا نعلم إلا القليل القليل عما كان، في سنواته الأولى، يتعلم من والدته، التي كانت إلى حد كبير معزولة عن الحضارة التي كان الرجال ينعمون بها. لكن يبدو محتملاً أن الأثينيين المتعلمين، حتى في أفضل مراحلهم، ومهما يكونوا عقلانيين في عملياتهم الذهنية الواعية الصريحة، كانوا يأخذون من التراث ومن طفولتهم الأسلوب الأكثر بدائية في التفكير والشعور، ذلك الأسلوب الذي كان يثبت دائماً أنه الظافر في أوقات الشدة. لهذا السبب، من المحتمل ألا يكون التحليل البسيط للنظرة الإغريقية صالحاً لوحده.

لم يكن تأثير الدين، ولاسيما الدين غير ـ الأولمبي، على الفكر الإغريقي معروفاً بشكل صحيح حتى العصور الحديثة. إذ أكد كتاب ثوري للكاتبة «جين هاريسون» بعنوان «مقدمات نقدية لدراسة الدين الإغريقي»، على العنصرين البدائي والديونيسيسي كليهما في ديانة الإغريقي العادي، كما حاول ف.م.كورنفورد في كتابه «من الدين إلى الفلسفة» أن يجعل دارسي الفلسفة الإغريقية يعون تأثير الدين على الفلاسفة، لكن من غير الممكن أن نقبل كلياً بأنه جدير بالثقة في كثير من تفسيراته أو في دراسته للإنسان فيما يتعلق بموضوع الكتاب. إلا أن الكلام الأكثر توازناً بالنسبة إلي موجود في كتاب جون بيرنيت «الفلسفة الإغريقية الأولى»، خاصة الفصل الثاني «العلم والدين». إذ يقول إن الصراع بين العلم والدين نشأ نتيجة «الإحياء الديني الذي اكتسح البلاد الهلينستية في القرن السادس ق.م. جنباً إلى جنب مع انتقال العلم من آيونيا إلى الغرب.. ثم يقول «تطور دين البر الهلينستي بطريقة بالغة الاختلاف عن دين آيونيا، خاصة عبادة ديونيسوس التي جاءت من تراقيا، ولم يذكرها هوميروس إلا ذكراً عابراً على أنها طريقة جديدة للنظر إلى علاقة الإنسان بالعالم. ولسوف يكون من الخطأ أن نعزو

للتراقيين أنفسهم أي وجهات نظر رفيعة كثيراً، لكن مما لا شك فيه أن ظاهرة النشوة، بالنسبة للإغريق، تعني أن الروح شيء ما أكثر من البديل الضعيف للنفس، وأنها «حين تخرج من الجسد» فقط يمكن أن تبدي طبيعتها الحقيقية. «إذن، كان الدين الإغريقي على وشك أن يدخل المرحلة ذاتها التي كانت قد بلغتها من قبل أديان الشرق، لكن، بسبب نشوء العلم، من الصعب أن نرى ما الذي حد من هذا الاتجاه. مع ذلك، من الأمور المعتادة أن نقول إن الإغريق نجوا من الدين على النمط الشرقي لعدم وجود كهنوت لديهم، لكن هذا يعني أن نخطئ بجعل النتيجة سبباً. فالكهنوت لا يصنع عقائد، رغم أنه يحافظ عليها، ما إن توجد، وفي المراحل الأولى من تطورها، لم يكن حتى لشعوب الشرق كهنوتها الخاص بأي معنى مقصود. وليس غياب الكهنوت أو وجود المدارس العلمية هما السبب، إلى حد كبير، في إنقاذ الإغريق.

وصل الدين الجديد ـ لأنه بمعنى من المعاني كان جديداً، وبمعنى آخر هو قديم قدم الجنس البشري ـ إلى ذروة تطوره مع تأسيس الجماعات الأورفية. وبقدر ما يمكننا رؤيته، فإن المواطن الأصلي لهذه الجماعات كان أتكا، لكنها انتشرت بسرعة فائقة، لاسيما في جنوب إيطاليا وصقلية. في البداية كانت عبارة عن روابط لعبادة ديونيسوس، لكنها كانت تتميز بسمتين جديدتين على الهلينيين. إذ كانت تنظر إلى الوحي كمصدر للمرجعية الدينية، وكانت منظمة على شكل جماعة غير طبيعية. أما القصائد التي كانت تتضمن لاهوتهم فكانت تعزى إلى أورفيوس التراقي، الذي نزل هو نفسه إلى هاديس (العالم السفلي)، ولذلك «كان دليلاً مأموناً من المخاطر التي تحيق بالروح المنفصلة عن جسدها في العالم الآخر». ثم يمضي بيرينت ليقول إن هناك تشابهاً مدهشاً بين المعتقدات الأورفية والمعتقدات السائدة في الهند في الزمن ذاته تقريباً، رغم أنه يعتقد بأنه لا يمكن أن يكون قد حدث أي احتكاك بينهما. بعدئذ يتوصل إلى المعنى الأصلي لكلمة «Orgy» (العربدة) التي كانت تستخدم من قبل الأورفيين لتعني «الطقوس المقدسة»، الهدف

منها هو تطهير روح المؤمن وتمكينه من الإفلات من عجلة المولد. أما العبادة السرية الأورفية، وخلافاً للعبادات السرية الأولمبية وكهانها، فقد أسست ما يمكن تسميته بـ«طوائف دينية»، أي جماعات دينية يمكن للجميع، دون تمييز بسبب عرق أو جنس، أن يدخلوا فيها بالانتساب والمباشرة، ومن تأثيرها نشأ مفهوم الفلسفة كأسلوب في الحياة.

* * *

الـملاطية (مدرسة مَلَطية)

في كل تاريخ للفلسفة يدرسه الدارسون، الشيء الأول الـذي يـذكَر هـو أن الفلسفة بدأت بطاليس الذي قال إن كل شيء منشؤه المـاء. هـذا يثبط المبتـدئ الذي يكافح ـ ربما ليس مر الكفاح ـ لأن يشعر بذلك الاحترام للفلـسفة الـذي، على ما يبدو، تتوقعه سيرة الحياة. لكـن، ثمـة سـبب كـافٍ للـشعور بـالاحترام لطاليس، رغم أنه رجل علم أكثر مما هو رجل فلسفة بالمعنى الحديث للكلمة.

كان طاليس مواطناً مـن مَلَطيـا، في آسـيا الـصغرى، وهـي مدينـة تجاريـة مزدهرة كان فيها عدد كبير من العبيد وصراع طبقي مرير بين الأغنياء والفقراء من طبقة الأحرار. في ملطيا، كان الشعب في البداية قد انتصر فقتل زوجات وأولاد الأرستقراطيين، ثم سيطر الأرستقراطيون فحرقوا أعداءهم وهم أحياء، ليـضيئوا الفضاءات المفتوحة للمدينة بمشاعل حية من الأجـساد. ولقـد هيمنـت ظـروف مشابهة في معظم المدن الإغريقية في آسيا الوسطى، زمن طاليس.

لقد مرت ملطيا، شـأنها شـأن مـدن آيونيـا التجاريـة الأخـرى، بتطـورات اقتصادية وسياسية هامة في القرنين السابع والسادس. في البداية، كانت الـسلطة السياسية تمت للأرستقراطية مالكة ـ الأرض، لكن هذا ولى ليحل محله بـشكل تدريجي حكم الأقلية الثرية من التجار. ثم بدورهم، حل محلهم حكـم الطاغيـة المستبد الذي توصل (كما هي العادة) للسلطة بدعم من الحزب الديموقراطي.

تقع مملكة ليديا إلى الشرق من مدن الشاطئ الإغريقي، إلا أنها بقيت على علاقات ودية معها حتى سقوط نينوى (612 ق.م) وهو ما جعل ليديا حرة قادرة على أن تولي اهتمامها للغـرب، لكـن ملطيـا كانـت تفلـح عـادة في الاحتفـاظ بعلاقات ودية، خاصة مع كرويس، آخر ملوك ليديا الذي غزاه قورش سنة 516

ق.م. كذلك كانت هناك علاقات مهمة مع مصر، حيث كان الملك يعتمد على المرتزقة الإغريق وقد فتح بعض المدن للتجارة الإغريقية. المستوطنة الأولى للإغريق في مصر كانت قلعة أقامت فيها حامية من أهل مَلَطيا، لكن الأهم، في المرحلة الواقعة بين 610 و 560 ق.م. كانت رافني، حيث لجأ إلى هنا إرميا ولاجئون يهود آخرون كثر هرباً من نبوخذ نصر، لكن في حين أثرت مصر، دون شك، بالإغريق، إلا أن اليهود لم يؤثروا، ولا يمكننا أن نفترض أن إرميا شعر بأي شيء سوى بالهلع من الأيونيين الريبيين.

في ما يتعلق بتاريخ طاليس، فإن أفضل دليل، كما رأينا، هو أنه اشتهر لتنبؤه بالخسوف الذي حدث، كما يقول الفلكيون، سنة 585 ق.م. ثمة دليل آخر، يوافق، كما هو، على تحديد أنشطته في زمن يقارب ذلك الزمن. على أنه لم يكن بالبرهان على عبقريته الخارقة للعادة أن يتنبأ بخسوف القمر. ملطية كانت متحالفة مع ليديا، وليديا كانت على صلات ثقافية مع بابل، ومنجمو بابل كانوا قد اكتشفوا أن الخسوفات تحدث ضمن دورة مدتها تسع عشرة سنة تقريباً، كما كان بإمكانهم التنبؤ بخسوفات القمر بنجاح تام تماماً. لكن في ما يتعلق بكسوف الشمس كان يعيقهم شيء آخر هو أن الكسوف قد يكون مرئياً في مكان وغير مرئي في مكان آخر. وهذا، ربما، هو كل ما عرفه طاليس. لكن لا هو ولا هم عرفوا لماذا توجد هذه الدورة.

سافر طاليس، كما يقال، إلى مصر، ومن هناك جاء للإغريق بعلم الهندسة. ما عرفه المصريون عن الهندسة كان بشكل أساسي معرفة تقريبية، وليس هناك من داعٍ لأن نعتقد أن طاليس توصل إلى براهين استنتاجية كتلك التي اكتشفها الإغريق لاحقاً. لقد اكتشف، على ما يبدو، كيف يحسب بعد سفينة في البحر من مراقبات تؤخذ من نقطتين على البر، وكيف يقدر ارتفاع هرم من طول ظله. كما يعزى له الكثير من النظريات الهندسية الأخرى، لكن ربما خطأً.

لقد كان أحد حكماء الإغريق السبعة الذين اشتهر كل منهم على نحو خاص بقول حكيم واحد، أما قوله الحكيم، بالنسبة للتراث، فهو: «الماء أفضل الأشياء».

إذ كان يفكر، كما يقول أرسطو، أن الماء هو المادة الأصل التي تشكلت منها الأشياء الأخرى كلها، كما أيد القول بأن الأرض تستقر على الماء. كذلك يقول أرسطو عنه إنه قال، للمغناطيس روح لأنه يحرك الحديد، وأكثر من ذلك، إن الأشياء كلها مليئة بالآلهة.

القول بأن كل شيء من الماء يجب النظر إليه كفرضية علمية وليس هراء على الإطلاق. فمنذ عشرين سنة ظهرت نظرية تقول إن كل شيء يتكون من الهيدروجين الذي هو ثلثا الماء. لقد كان الإغريق متهورين في فرضياتهم، لكن المدرسة المَلَطيَّة، على الأقل، كانت معدَّة لاختبارها بالتجربة. على أننا لا نعرف إلا القدر الضئيل عن طاليس، بحيث يمكننا أن نعيد تشكيله على نحو مرضٍ تماماً، لكننا نعرف أكثر بكثير عمن خلفه في ملطية.

ومن المعقول أن نفترض أنهم استمدوا شيئاً ما من نظرته الإجمالية. فعلمه وفلسفته كانا كلاهما غير ناضجين، لكنهما كانا بمستوى استطاع أن يحث الفكر والملاحظة على حد سواء.

كثير من القصص تروى عنه، لكنني لا أظن أنه عُرف عنه من الحقائق أكثر مما ذكرت. بعض القصص ممتعة. مثلاً، القصة التي رواها أرسطو عنه في كتابه «في السياسة». «لقد كان يلام على فقره، وهو ما يفترض أنه برهان على أن الفلسفة لا جدوى منها، وطبقاً للقصة، فقد عرف، لمهارته في علم النجوم، بأن الغلال رغم أن الوقت كان ما يزال شتاء، ستكون ممتازة في موسم الزيتون في العام القادم. لذلك، ولأنه كان فقير الحال، دفع عربوناً لاستخدام كل مكاسب الزيتون في كيوس وملطية، بعد أن استأجرها بأسعار زهيدة، لأن أحداً لم يناقش في أجرتها. وحين حل موسم القطاف، وصارت الحاجة ماسة لها كلها دفعة واحدة وعلى نحو مفاجئ، قدمها لهم بالسعر الذي يرضيه فحصل بذلك على كم لا بأس به من المال. بالتالي، بيّن للعالم أنه يمكن للفلاسفة أن يثروا بسهولة إن أرادوا، إلا أن طموحهم ينصب على شيء آخر».

الفيلسوف الثاني في المدرسة الملطية، وهو أنكسيمندر، مثير للاهتمام أكثر بكثير من طاليس. تاريخ ميلاده ووفاته غير أكيدين، لكن يقال إنه كان بعمر أربع

وستين سنة في عام 546 ق.م. وهناك ما يدعو لأن نفترض أن هذا قريب من الحقيقة، بشكل من الأشكال. لقد كان يعتقد أن الأشياء كلها منشؤها مادة أولية واحدة، لكنها ليست الماء، كما كان طاليس يعتقد، أو أية مادة أخرى من المواد التي نعرفها. إنها لا نهائية غير محددة وخالدة، ولا عمر لها و«هي تتضمن العوالم كلها». إذ كان يفكر أن عالمنا هو واحد من عوالم كثيرة، المادة الأولية تتحول فيها إلى مواد مختلفة نعرفها نحن، وهذه تتحول إلى بعضها بعضاً. إنه، في ما يتعلق بهذا، يقدم قولاً هاماً وملحوظاً:

«إن الذي تنشأ منه الأشياء، تعود مرة أخرى إلى العنصر الذي نشأت منه لأنها تعوض بعضها البعض وترضي بعضها بعضاً لقاء ما يلحق بها من ظلم، وحسب ما يأمر به الزمن».

لعبت فكرة العدالة، سواء أكانت كونية أم بشرية، دوراً في الديانة والفلسفة الإغريقية يصعب كثيراً على الإنسان الحديث أن يفهمه، والحقيقة أن كلمة «عدالة» في لغتنا لا تعبر إلا بالكاد عما كانت تعنيه، لكن من الصعب أن نجد أية كلمة أخرى أفضل منها. الفكرة التي يعبر عنها أنكسيمندر هي، على ما يبدو، هذه: يجب أن يكون هناك تناسب ما بين النار والتراب والماء في العالم لكن كل عنصر (ويفهم على أنه إله) يحاول باستمرار أن يوسع ميدان سيطرته. إلا أن هناك نوعاً من الضرورة أو القانون الطبيعي الذي يؤمن التوازن باستمرار فحيث يكون هناك نار، مثلاً، يكون هناك رماد، وهو نفسه تراب. هذا المفهوم للعدالة ـ الذي لا يتخطى بصورة دائمة حدوداً ثابتة ـ هو أحد أعمق المعتقدات الإغريقية. فالآلهة تخضع للعدالة مثلها مثل البشر، لكن هذه القوة الفائقة ليست شخصانية بذاتها، وليست إلهاً فائقاً للعادة.

كان لدى أنكسيمندر حجة يبرهن بها على أن المادة الأولية لا يمكن أن تكون الماء أو أية مادة أخرى معروفة، فلو أن واحدة من هذه المواد أولية لكانت ستغلب المواد الأخرى. كما يذكره أرسطو باعتباره القائل إن هذه العناصر المعروفة تتعارض مع بعضها بعضاً. فالهواء بارد، والماء رطب والنار حارة. «لذلك، لو كان أي منها غير محدود، لكفت البقية عن أن تكون موجودة في هذا الزمن». لهذا السبب، لا بد أن تكون المادة الأولية محايدة في هذا الصراع الكوني.

هناك حركة دائمة، في سياقها حدثت نشأة العوالم. هذه العوالم لم تُخلَق كما في اللاهوت اليهودي والمسيحي، بل تطورت. كذلك حدث تطور في عالم الحيوان. إذ نشأت المخلوقات الحية من عنصر الرطوبة. باعتباره يتبخر بواسطة الشمس. والإنسان، ككل حيوان آخر، تحدر من الأسماك، ولا بد أنه تطور عن حيوانات من نوع مختلف لأنه، وبسبب طفولته الطويلة، لم يكن باستطاعته البقاء على قيد الحياة، أصلاً، كما هو الآن.

كان أنكسيمندر مفعماً بحب الاستطلاع العلمي. ويقال إنه أول إنسان وضع خريطة. إذ كان يعتقد أن الأرض أسطوانية الشكل. كما يُذكَر، بروايات مختلفة، قوله إن الشمس كبيرة كالأرض أو أكبر بسبع وعشرين مرة أو ثمان وعشرين مرة من الأرض.

لكن في كل ما كان يبحث، كنت تجده أصيلاً، علمياً وعقلانياً.

غير أن انكسيمانس، وهو آخر ثالوث فلاسفة ملطية، ليس بأهمية أنكسيمندر تماماً لكنه قام بقدر مهم من التقدم. مولده ووفاته غير أكيدين أيضاً. وهو بالتأكيد جاء بعد أنكسيمندر، وكان بالتأكيد قد اشتهر قبل 494 ق.م، نظراً لأنه في تلك السنة دمرت ملطية على أيدي الفرس في سياق قمعهم للعصيان الأيوني.

لقد قال بأن المادة الأساسية هي الهواء. فالروح هواء، والنار هواء مخلخل نقي، وحين يتكثف يصبح الهواء ماء أولاً، ثم، إن تكثف أكثر يصبح تراباً وفي النهاية حجراً، قيمة هذه النظرية هي أنها جعلت الفوارق بين مختلف المواد فوارق كمية، تتوقف كلياً على درجة التكثف.

كما كان يفكر أن الأرض على شكل طاولة مستديرة وأن الهواء يحيط بكل شي «تماماً مثلما روحنا، وهي هواء، تضمنا معاً، كذلك النفس والهواء يضم العالم كله». إذ يبدو أن العالم يتنفس.

لقد حاز انكسيمانس مكانة عند القدماء أكثر من أنكسيمندر، رغم أن أي عالم حديث يقوم بالتقييم المضاد. إذ كان له تأثير هام على فيثاغورس وعلى

جانب كبير من الفكر الفلسفي اللاحق. لقد اكتشف الفيثاغوريون أن الأرض كروية، لكن أتباع مذهب الذرة (الذريّون) تمسكوا بوجهة نظر انكسيمانس بأنها على شكل قرص مستدير.

تعتبر المدرسة الملطية مهمة، ليس لما أنجزته، بل لما حاولت أن تنجزه، لقد جاءت إلى الوجود نتيجة احتكاك الإغريق ببابل ومصر. إذ كانت ملطية مدينة تجارية غنية، خفت فيها إلى حد كبير حدة التعصبات والأساطير البدائية نتيجة علاقاتها مع أمم كثيرة. فأيونيا، إلى أن أخضعها داريوس في بداية القرن الخامس كانت أهم جزء من العالم الهلينستي، على الصعيد الثقافي، ولم تكن قد مستها تقريباً الحركة الدينية المرتبطة بباخوس وأورفيوس، فدينها كان أولمبياً، لكنه على ما يبدو، لم يأخذ الأمور بكثير من الجدية. كما أن افتراضات طاليس، أنكسيمندر وانكسيمانس يجب النظر إليها على أنها فرضيات علمية، نادراً ما يشوبها أية رغبات ذات صفة بشرية أو أفكار أخلاقية. والأسئلة التي طرحوها كانت أسئلة جيدة، كما أنها لقوتها، ألهمت الباحثين اللاحقين.

أما المرحلة التالية في الفلسفة الإغريقية، التي ارتبطت بالمدن الإغريقية في جنوب إيطاليا. فهي دينية أكثر، وبصورة خاصة أورفية أكثر ـ وهي ببعض الطرق أكثر إثارة للاهتمام والإعجاب كإنجاز، لكن، كروح، أقل علمانية من مرحلة الفلسفة الملطية.

* * *

الفصل الثالث

فيثاغورس

يعتبر فيثاغورس، الذي سأناقش تأثيره في العصور القديمة والحديثة في هذا الفصل، أحد أهم الرجال الذي عاشوا، على الصعيد الفكري، سواء في حكمته أو عدم حكمته. إذ تبدأ الرياضيات، بمعنى الحجة الاستنتاجية البينة، به، وفيه ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشكل الخاص بالمذهب الباطني. ولقد كان تأثير الرياضيات على الفلسفة الذي يعود إليه جزئياً، ومنذ زمنه، كبيراً، عميقاً وعاثر الحظ على حد سواء.

لنبدأ بذلك القدر الضئيل المعروف عن حياته. ولد في جزيرة ساموس، واشتهر حوالي 532 ق.م. ويقول بعضهم إنه ابن مواطن مهم يدعى مينسارنوس، فيما يقول آخرون إنه ابن الإله أبوللو، وأدع للقارئ مسألة الاختيار. بين هذين الخيارين، في زمنه، كانت جزيرة ساموس تحت حكم الطاغية بولكراتس، وهو متوحش عجوز صار واسع الثراء، ولديه أسطول ضخم.

ساموس هي المنافس التجاري الملطية، تجارها يصلون في رحلاتهم حتى طرتسوس في إسبانيا، التي كانت تشتهر بمناجمها، أصبح بولكراتس حاكماً مستبداً على ساموس حوالي 535 ق.م وامتد حكمه حتى 515 ق.م. لم يكن يولي الكثير من الاهتمام للقضايا الأخلاقية، كما تخلص من أخوين له كانا في البداية مرتبطين معه في الطغيان، كما استخدم أسطوله على نطاق واسع في القرصنة، منتفعاً بحقيقة مفادها أن ملطية خضعت مؤخراً للسيطرة الفارسية. ولكي يعيق أي توسع أبعد للفرس باتجاه الغرب، تحالف مع رعمسيس، ملك مصر، لكن حين كرس قمبيز، ملك فارس، طاقاته الكاملة لغزو مصر، أدرك بولكراتس أن ثمة احتمالاً في أن ينتصر، فغيّر تحالفاته. وأرسل أسطولاً مؤلفاً من أعدائه السياسيين

لمهاجمة مصر، لكن رجال الأسطول أعلنوا العصيان وعادوا إلى ساموس لمهاجمته. لكنه كان في وضع أفضل منهم، إنما سقط أخيراً بتهمة الخيانة لطمعه. إذ تصور أن المرزبان الفارسي في سردس ينوي التمرد على الملك الكبير، وأنه سيدفع مبالغ ضخمة لقاء مساعدة بولكراتس له. لذلك ذهب إلى البر لمقابلته فألقى القبض عليه وصلبه.

قام بولكراتس برعاية الفنون وأتحف ساموس الجميلة بأعمال عامة مشهورة. شاعر بلاطه كان أناكريون، لكن فيثاغورس كان يكره حكمه، لذلك غادر ساموس. ويقال، وهو ليس بغير المعقول، إن فيثاغورس زار مصر وتعلم كثيراً من حكمته هناك، لكن مهما يمكن أن يكون عليه الأمر، من المؤكد أنه أسس لنفسه في النهاية مكانة في كروتون، في جنوب إيطاليا.

لقد كانت المدن الإغريقية في جنوب إيطاليا، مثل ساموس وملطية، غنية ومزدهرة، والأكثر من ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس ـ أكبر هذه المدن كانت مدينة سيباريس وكروتون. الأولى بقيت مضرب المثل في الترف، إذ يقال إن سكانها، في أوج ازدهارها، وعلى لسان ديودوروس، وصلوا إلى 300 ألف نسمة، رغم أن هذا الرقم مبالغ به ولا شك. الثانية، كروتون التي كانت تضاهي في الحجم سيباريس. وكلتا المدينتين عاشتا على استيراد البضائع الأيونية إلى إيطاليا، جزئياً من أجل الاستهلاك في تلك البلاد، وجزئياً من أجل إعادة تصديرها إلى الشاطئ الغربي لبلاد الغال وإسبانيا، كانت المدن الإغريقية في إيطاليا تقتتل فيما بينها بشراسة. وحين وصل فيثاغورس إلى كروتون، كانت قد هزمت للتو. المدن الإغريقية في صقلية كان يهددها خطر القرطاجيين، لكن في إيطاليا لم يكن الشعور بهذا الخطر قد برز بعد على يد لوكري. لكن سرعان ما انتصرت كروتون بعد وصوله إليها انتصاراً كاملاً في حربها ضد سيباريس، التي دمرت تماماً (سنة 510 ق.م) والتي كانت مرتبطة تجارياً ارتباطاً وثيقاً بملطية. اشتهرت كروتون بالطب، وقد صار ديموسيديز، من كروتون طبيب بولكراتس ومن ثم طبيب داريوس.

في كروتون، أسس فيثاغورس جماعة من تلامذته، كان لها لحين من الزمن تأثير في تلك المدينة، لكن في النهاية انقلب المواطنون عليه فانتقل إلى متابونتيون (أيضاً في جنوب إيطاليا)، حيث مات. هناك، سرعان ما صار شخصية أسطورية تنسب لها المعجزات والقوى السحرية، لكنه كان أيضاً مؤسس مدرسة.

من العاملين بالرياضيات ـ هناك موروثان متعاكسان يتنازعان ذكراه، ومن الصعب التوصل إلى حقيقته التامة. إذ أن فيثاغورس واحد من أكثر الرجال إثارة للاهتمام والإدهاش في التاريخ، فليس التراث المتعلق به عبارة عن مزيج غير قابل للفصل تقريباً من الحقيقة والزيف وحسب، بل حتى في شكله المجرد والأقل إثارة للنزاع، يقدم لنا سيكولوجيا مثيرة للاستغراب أيضاً. إذ يمكن وصفه بأنه، باختصار، تركيبة من آينشتاين والسيدة إدي. لقد أسس ديانة، المعتقد الأساسي فيها هو تقمص الأرواح، وارتكاب الإثم إن تأكل الفاصولياء. تجسدت ديانته فيم ذهب ديني اكتسب هنا وهناك، سيطرة على الدولة وأسست حكم القديسين. لكن غير المؤمنين بالعقيدة لم يطيقوا حرمانهم من الفاصولياء، فأعلنوا ثورتهم. وهناك بعض قواعد الطريقة الفيثاغورية هي:

1- الامتناع عن أكل الفاصولياء.

2- ألا تلتقط ما يسقط.

3- ألا تلمس ديكاً أبيض.

4- ألا تهشم خبزاً.

5- ألا تخطو فوق حاجز.

6- ألا تحرك النار بحديد.

7- ألا تأكل من رغيف تام.

8- ألا تنزع الزهر من أكليل.

9- ألا تجلس على مكيال كوارت (ربع غالون).

10- ألا تأكل قلباً.

11- ألا تمشي على طرق عامة.

12- ألا تدع السنونو تشاركك سقفك.13 - ألا تترك أثراً للإناء في الرماد حين يرفع الإناء عن النار، بل تزيل آثاره كلياً.

13- ألا تنظر إلى مرآة بجانب ضوء.

14- حين تنهض من فراشك، مسده جيداً وأنزل كل أثر للجسد عنه.

كل هذه التعاليم تنتمي إلى نوع من الحريم عند البدائيين.

يقول كونفورد في كتابه (من الدين إلى الفلسفة) إن مدرسة فيثاغورس، برأيه، تمثل التيار الرئيسي لذلك التراث الغنوصي الذي نضعه قبالة التيار العلمي. إنه يعتبر بارمنيدس، الذي يدعوه «مكتشف المنطق»، نبتاً ناتجاً من الفيثاغورية، وأفلاطون نفسه كمكتشف في الفلسفة الإغريقية، المصدر الرئيسي لإلهامه فيثاغورس. كما يقول «الفيثاغورية هي حركة إصلاح للأورفية، والأورفية حركة إصلاح للديونيسية، التعارض بين العقلاني والتصوفي، الذي يجري عبر كل التاريخ، يظهر أولاً لدى الإغريق، على شكل تعارض بين آلهة الأولمب وأولئك الآلهة الأخرى الأقل مدنية التي لها صلة قرابة أوثق بالمعتقدات البدائية التي عالجها علماء الإناسة. في هذا التقسيم، يقع فيثاغورس في الجانب الصوفي والطقوس السرية الغامضة، رغم أن صوفيته كانت من نوع فكري خاص للغاية. إنه ينسب لنفسه صفة شبه إلهية ويبدو أنه قال «ثمة ناس وآلهة وكائنات مثل فيثاغورس». وكما يقول كونفورد «كل الأنظمة التي ألهمها تميل لأن تكون ذات علاقة بالعالم الآخر، واضعاً كل القيمة في وحدة الإله غير المرئية، مديناً العالم المرئي باعتباره وهماً زائفاً، وسطاً عكراً مضطرباً تنكسر فيه أشعة النور السماوي ويحجبها الضباب والظلمة».

يقول ديكاياركوس إن من تعاليم فيثاغورس «أولاً، أن الروح شيء لا يفنى، وأنها تتحول إلى أنواع أخرى من الأشياء الحية. الأكثر من ذلك، أن كل ما يأتي إلى الوجود يولد ثانية في دورات حلقية مدنية، إذ لا جديد على الإطلاق، وأن

كل الأشياء التي تولد، وفيها حياة، يجب أن تعامل على أنها من أسرة واحـدة». ويقال إن فيثاغورس، شأنه شأن القديس فرانسيس، كان يعظ الحيوانات.

في الجماعة التي أسسها، كان يسمح بدخول الرجال والنساء بالشروط ذاتهـا، كما كانت الملكية تدار بصورة مشتركة، إضافة إلى أن الطريقة في الحيـاة مـشتركة، بل حتى الاكتشافات العلمية والرياضية كانت تعتبر جماعية، وبمعنى تصوفي، تعود إلى فيثاغورس، حتى بعد موته. ولقد تعـرض هيباسـوس مـن ميتـابونتيون، الـذي انتهك هذه القاعدة، إلى تحطم سفينته والموت نتيجة غضب الإله عليه لعدم تقواه.

لكن ما شأن هذا كله بالرياضيات؟ إنه يرتبط بها من خـلال علـم الأخـلاق الذي أثنى على حياة التأمل. ويجمل بيرنيت هذه الأخلاق كما يلي:

«نحن غرباء في هذا العالم، والجسد قبر الروح، مع ذلك علينـا ألا نـسعى للنجاة بقتل ـ النفس، لأننا عباد الله وهو يرعانا، بدون أمره، ليس مـن حقنـا أن نقوم بما يحقق نجاتنا. في هذه الحياة، ثمة ثلاثة أصناف من الناس، تماماً كما أن هناك ثلاثة أصناف من الناس الذين يحضرون ألعـاب الأولمـب. الطبقـة الـدنيا تتكون ممن يأتون للبيع والشراء، الثانية الأعلى هي من يأتون للتباري، لكن خير الكل جميعاً، من يأتون ببساطة كي يتفرجوا. لذلك، أعظم تطهير للكل هو العلم النزيه، والإنسان الذي يكرس نفسه لذلك، هو الفيلسوف الحقيقي الـذي يحـرر نفسه بأقصى فعالية من «عجلة الميلاد».

غالباً ما تكون التبدلات في معـاني الكـلام ذات صـفة تنويريـة تمامـاً. لقـد تحدثت آنفاً عن كلمة «عربدة»، الآن، أريد أن أتحدث عن كلمة النظريـة. هـذه الكلمة هي بالأصل كلمة أورفية يفسرها كونفورد بأنها «التأمل العاطفي الوجداني». في هذه الحالة، كما يقول، «المتفرج يتماهى مع الإله المتألم، يموت لدى موته وينهض ثانيـة لـدى مولـده الجديـد». بالنـسبة لفيثـاغورس، «التأمـل العـاطفي الوجداني» هو تأمل عقلي ويصدر عـن معرفـة رياضـية. بهـذه الطريقـة، وعـبر الفيثاغورية، فإن «النظرية» اكتسبت تدريجياً معناها الحديث، لكن بالنسبة لكل من كان ملهمهم فيثاغورس، احتفظت بعنصر تجلي النشوة. أما بالنسبة لأولئك الذين

تعلموا على مضض شيئاً من الرياضيات في المدرسة فقد يبدو هذا غريباً، لكن بالنسبة لمن جربوا المتعة المسكرة للفهم المفاجئ التي تمنحها الرياضيات، من حين إلى حين، وإلى من يحبونها، فإن النظرة الفيثاغورية تبدو طبيعية تماماً حتى لو كانت غير صحيحة. قد يبدو أن الفيلسوف التجريبي هو عبد مادته، لكن عالم الرياضيات المحض، شأنه شأن الموسيقي، هو مبدع عالمه الحر، عالم الجمال المنسق. وإنه لمن المثير أن نلاحظ، في وصف بيرنيت للأخلاق الفيثاغورية تعارضها مع القيم الحديثة. فالناس ذوو العقلية ـ الحديثة يفكرون، في ما يتعلق بمباراة كرة قدم، أن اللاعبين أكبر حتى من المتفرجين. كذلك في ما يتعلق بالدولة: يعجبون بالسياسيين المتنافسين في ميدان السياسة أكثر من أولئك الذين يتفرجون عليهم فقط. هذا التغير بالقيم مرتبط بالتغير في النظام الاجتماعي - المحارب، النبيل، الثري، الحاكم، والدكتاتور، ولكل من هؤلاء معياره الخاص بما هو جيد وصحيح. فالنبيل كانت لديه فرص وأدوار طويلة في التفكير النظري الفلسفي. إذ كان على ارتباط بالعبقرية الإغريقية، لأن فضيلة التأمل اكتسبت موافقة لاهوتية. ولأن مثال الحقيقة النزيهة كان يرفع الحياة الأكاديمية. وكان ينبغي أن يتم تعريف النبيل بأنه فرد من هيئة أنداد يعيشون على كد العبيد وشغلهم، أو في أية حال، على شغل ناس أدنى منهم مرتبة وعلى نحو لا مجال للنقاش في الأمر. على أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا التعريف يشمل القديس والحكيم، باعتبار أن حياة هؤلاء الناس تتعلق بالتأمل أكثر مما تتعلق بالعمل.

أما التعاريف الحديثة للحقيقة، كتعاريف الذرائعية والنفعية، التي تعد عملية أكثر مما هي تأملية، فهي من وحي النزعة العملية بالقياس إلى النزعة الأرستقراطية.

وأياً يكن التفكير بالنظام الاجتماعي الذي يسمح بالعبودية، فإننا مدينون للنبلاء، بالمعنى المذكور آنفاً، أن لدينا رياضيات صرفة. فالمثال التأملي، نظراً لأنه كان يفضي إلى إبداع الرياضيات الصرفة، هو مصدر فعالية مفيدة. هذا زاد من اعتباره ووفر له النجاح في اللاهوت، في الأخلاق، وفي الفلسفة، وهو النجاح الذي ما كان لولاه ليتوفر له.

وهكذا، من خلال تفسير الوجهين الأساسيين لفيثاغورس: وجه النبي صاحب الديانة ووجه عالم الرياضيات المحض، نجد أنه في كلا المجالين كان ذا تأثير كبير وأن المجالين لم يكن بالإمكان الفصل بينهما كما يبدو للعقل الحديث.

معظم العلوم، في بداياتها، كانت مرتبطة بشكل ما بمعتقد زائف منحها قيمة خيالية. فعلم الفلك كان يرتبط بالتنجيم، والكيمياء بالخيمياء. أما الرياضيات فكانت مرتبطة بنمط من الخطأ أكثر لطفاً. إذ أن المعرفة الرياضية بدت مؤكدة، مضبوطة، وقابلة للتطبيق على العالم الحقيقي، الأكثر من ذلك أنها كانت نتاج التفكير المحض، دونما حاجة للملاحظة والرصد. بالتالي، تم التفكير بأنها تقدم المثال الذي تقصر عن تقديمه المعرفة التجريبية اليومية، كما افترض، انطلاقاً من الرياضيات، أن الفكر أرفع مكانة من الحس، كذلك الحدس بالنسبة للملاحظة. وإذا كان عالم الحس لا يتلاءم مع الرياضيات، فذلك هو الأسوأ كثيراً بالنسبة لعالم الحس. وبالعديد من الطرق، كانت طرائق الاقتراب من مثال الرياضيات أكثر، موضع بحث، والاقتراحات الناتجة عن ذلك مصدر الكثير من الأخطاء في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة. هذا الشكل من الفلسفة يبدأ بفيثاغورس.

إذ قال فيثاغورس، كما يعرف الجميع، إن «الأشياء كلها أعداد». هذا القول، حين يفسر بالطريقة الحديثة، هو هراء بالمعنى المنطقي، لكن ما كان يعنيه لم يكن هراء تماماً. فقد اكتشف أهمية الأعداد في الموسيقى، والرابطة التي أقامها بين الموسيقى والحساب ما تزال باقية في المصطلحات الرياضية مثل «الوسط التوافقي»، و«المتوالية التوافقية». لقد كان يفكر بالأعداد على أنها أشكال، مثلما تظهر على أحجار النرد أو ورق اللعب. إذ ما نزال حتى اليوم نتحدث عن مربعات ومكعبات الأعداد، وهي المصطلحات التي ندين بها له. كما تحدث أيضاً عن الأعداد المستطيلة، والأعداد المثلثية والأعداد الهرمية وهلم جراً. هذه هي أعداد الحصيات (أو كما ينبغي أن نقول بصورة طبيعية أكثر، الكريات) المطلوبة لصنع الأشكال قيد السؤال. ويُظَن أنه كان يفكر بالعالم على أنه مكوَّن من ذرات والأجسام على أنها متكونة من جزيئات هي بدورها مكونة

من ذرات مرتبة بأشكال مختلفة. بهذه الطريقة كان يأمل أن يجعل الحساب الدراسة الأساسية في الفيزياء، كما في علم الجمال.

على أن الاكتشاف الأعظم لفيثاغورس، أو تلاميذه المباشرين، هو الفكرة المتعلقة بالمثلثات قائمة الزوايا، والقول بأن مربع الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة يساوي مربع الضلع الباقي، أي وتر المثلث. لقد كان المصريون يعرفون أن المثلث الذي أضلاعه 3، 4، 5 هو قائم الزاوية، لكن من الواضح أن الإغريق هم أول من لاحظ أن $3^2 + 4^2 = 5^2$، وأن العمل بهذا الاقتراح، سيكتشف البرهان على النظرية العامة.

ولسوء حظ فيثاغورس، فإن نظريته أدت مباشرة لاكتشاف الأطوال غير القابلة للقياس، وهو ما بدا أنه ينقض فلسفته كلها. ففي المثلث قائم الزاوية المتساوي الساقين يكون مربع الوتر ضعف المربع لأي ضلع. لنفترض أن كل ضلع بطول بوصة، إذن كم يكون طول الوتر. لنفترض أن طوله هو م/ن بوصة. إذن $م^2$ / $ن^2$ = 2. وإذا كان لـ م ون عامل مشترك، قسّم عليه، حينذاك إما «م» أو «ن» لا بد أن تكون مفردة. الآن $م^2$=2$ن^2$، لذلك $م^2$ هي زوجية، وبالتالي ن هي فردية. لنفترض م = 2ب إذن 4 $ب^2$= 2$ن^2$، بالتالي $ن^2$=2ب، وبالتالي ن هي زوجية لذلك ما من جزء من م/ن سيقيس الوتر. والبرهان المذكور آنفاً هو بشكل أساسي موجود في كتاب إقليدس العاشر. لكن البرهان ليس لإقليدس.

هذا التدليل برهن أنه مهما تكن وحدة الطول التي نتبناها، هناك أطوال لا تحمل معها علاقة عددية دقيقة بالوحدة، بمعنى أنه لا يوجد عددان صحيحان م، ن، بحيث يكون م في الطول قيد السؤال هو ن مضروبة بالوحدة. هذا أقنع علماء الرياضيات الإغريق بأن الهندسة يجب أن تؤسس بشكل مستقل عن الحساب، وهناك فقرات في حواريات أفلاطون تبرهن على أن التعامل المستقل مع الهندسة كان جارياً في أيامه، ثم اكتمل أيام إقليدس. فإقليدس، في كتابه الثاني يبرهن هندسياً على كثير من الأشياء التي نبرهن عليها بشكل طبيعي بواسطة الجبر، مثلاً $(آ + ب)^2 = آ^2 + 2$ آ ب + $ب^2$. وبسبب الصعوبة المتعلقة بالوحدات التي لا تقاس، اعتبر هذا المسار ضرورياً، الأمر نفسه ينطبق على

تعامله مع النسبة والتناسب في الكتاب الخامس والسادس. المنظومة كلها ممتعة منطقياً وتتكهن بالقوة التي سيكون عليها علماء الرياضيات في القرن التاسع عشر. فطالما لم تكن موجودة نظرية حسابية صالحة للوحدات غير القابلة للقياس، فإن طريقة إقليدس كانت خير ما هو متاح في الهندسة، لكن حين أدخل ديكارت الهندسة العددية، وبالتالي جعل الحساب مرة ثانية هو الأرفع مرتبة، افترض أن بالإمكان حل مشكلة الوحدات غير القابلة للقياس، رغم أن حلاً كهذا لم يكن موجوداً في أيامه.

عميقاً كان تأثير الهندسة على الفلسفة والنهج العلمي. فالهندسة، كما أسسها الإغريق، تبدأ ببديهيات هي (أو تقرر أنها) واضحة بذاتها، ثم تتقدم، بالمحاكمة المنطقية الاستنتاجية، للتوصل إلى نظريات هي غاية في البعد عن الواضحة بذاتها. البديهيات والنظريات يعتقد أنها تنطبق على الحيز الفعلي الذي هو عبارة عن شيء ما يعطى بالتجربة. بالتالي ظهر أنه من الممكن اكتشاف أشياء تتعلق بالعالم الفعلي من خلال، أولاً، ملاحظة ما هو واضح بذاته ثم استخدام الاستقراء والاستنتاج. هذه النظرية أثرت في أفلاطون، وكانط، ومعظم الفلاسفة الوسيطيين. فحين يقول إعلان الاستقلال «إننا نعتقد أن هذه الحقائق واضحة بذاتها»، يكون ذلك مصاغاً وفق النموذج الإقليدي، وعقيدة القرن الثامن عشر الخاصة بالحقوق الطبيعية هي بحث عن البديهيات الإقليدية في السياسة. كتاب نيوتن «الأصول»، بالرغم من مادته التجريبية التي أدخلها، تتأثر بالطريقة الإقليدية بشكل عام. كما أن اللاهوت، بأشكاله السكولائية الدقيقة، يستمد أسلوبه من المصدر ذاته. إذن الديانة الشخصانية مستمدة من النشوة، واللاهوت من الرياضيات، وكلاهما أصوله موجودة لدى فيثاغورس.

إن الرياضيات، على ما أعتقد، هي المصدر الرئيسي للاعتقاد بالحقيقة الخالدة والمضبوطة، كما أنها مصدر الاعتقاد بوجود العالم ما فوق ـ المحسوس الذي يدركه العقل فقط. تتعامل الهندسة مع الدوائر الصحيحة تماماً، لكن ما من شيء محسوس هو دائري تماماً، إذ مهما نكن حريصين في استخدام الفرجار، سيظل هناك بعض النواقص والاختلالات. هذا يدل على أن النظرة القائلة بأن كل محاكمة

منطقية صحيحة تماماً تنطبق على المثالي، إنما تتعارض مع الأشياء المحسوسة، ومن الطبيعي أن نمضي أبعد، فنجادل بأن الفكر أنبل من الحس، والأشياء الفكرية حقيقية أكثر من الأشياء المدركة بالحس. العقائد التصوفية، فيما يتعلق بعلاقة الزمان بالأبدية، كذلك عززت الرياضيات الصرفة، لأن الأشياء الرياضية، كالأعداد مثلاً، إن كانت حقيقية أصلاً، هي أبدية وليست ابنة الزمن، اشياء أبدية كهذه يمكن فهمها على أنها أفكار الله. من هنا عقيدة أفلاطون بأن الله عالم بالهندسة واعتقاد السير جيمس جينز بأنه، أن الله، اختص نفسه على الحساب. كما كان الدين العقلاني باعتباره عكس دين الوحي، منذ فيثاغورس، وبصورة خاصة منذ أفلاطون، تهيمن عليه هيمنة تامة الرياضيات والنهج الرياضي.

إن الجمع بين الرياضيات واللاهوت، الذي بدأ مع فيثاغورس، هو ما ميّز الفلسفة الدينية في اليونان، في العصور الوسطى، وفي العصر الحديث حتى كانط. إذ كانت الأورفية قبل فيثاغورس تماثل الأديان الآسيوية ذات الطقوس السرية، لكن لدى أفلاطون، القديس أوغسطين، توما الأكويني، ديكارت، سبينوزا وكانط، ثمة مزج شديد بين الدين والمحاكمة العقلية، بين الطموح الأخلاقي والإعجاب المنطقي بما هو لا زمني، ومصدر ذلك إنما هو فيثاغورس، فيما يميز لاهوت أوروبا الذي أضفيت عليه الصبغة الفكرية عن صوفية آسيا المباشرة. لكن في الأزمنة الحديثة فقط، صار من الممكن القول بوضوح أين كان فيثاغورس على خطأ. أنا لا أعرف إنساناً آخر كان بتأثيره الكبير في نطاق الفكر. أقول هذا لأن ما يظهر على أنه أفلاطوني، لدى التحليل، يتبين أنه في جوهره فيثاغوري. فالمفهوم الكامل للعالم الأبدي الخالد، الذي يتجلى للفكر لكن ليس للحواس، مستمد منه. ولولاه، ما كان المسيحيون سيكون لديهم فكرة المسيح على أنه «الكلمة»، ولولاه، ما كان اللاهوتيون سيبحثون عن براهين منطقية عن وجود الله وخلود الروح. لكن هذا كله كان ما يزال كامناً فيه، وما صار واضحاً سيظهر.

* * *

الفصل الرابع

هرقليطس

في الوقت الحاضر، ثمة موقفان عامان متعارضان تجاه الإغريق. الأول: الذي كان كلياً شاملاً فعلاً منذ عصر النهضة حتى العصور الحديثة جداً، ينظر إلى الإغريق باحترام خرافي تقريباً، باعتبارهم مبتكري كل ما هو أفضل، وباعتبارهم رجال عبقرية تفوق عبقرية البشر، التي لا يمكن للحديثين أن يأملوا بمضاهاتها. الثاني، وقد جاء نتيجة الانتصارات التي حققها العلم والإيمان المتفائل بالتقدم، يعتبر مرجعية القدماء كابوساً ويؤكد أن معظم إسهاماتهم في الفكر من الأفضل نسيانها اليوم. أنا نفسي لا أستطيع أن آخذ بأي من هاتين النظرتين المتطرفتين. فكل منهما، كما ينبغي أن أقول، صحيحة جزئياً وخاطئة جزئياً. لكن قبل الدخول بأي تفاصيل. سأحاول أن أقول ما هو نوع الحكمة التي ما يزال بإمكاننا أن نستمدها من دراسة الفكر الإغريقي.

فيما يتعلق بطبيعة العالم وتركيبته، شتى الفرضيات ممكنة. فالتقدم في الميتافيزيقا، كما كان موجوداً، يكمن في التصفية التدريجية لتلك الفرضيات كلها، وتطوير مضامينها، وإعادة صياغة كل منها لتلافي الاعتراضات إنما كان بتحريض من المتمسكين بالفرضيات المنافسة. وأن نتعلم فهم الكون طبقاً لكل نظام من هذه النظم هو متعة خيالية وترياق مضاد للجمود العقائدي. الأكثر من ذلك، حتى لو لم يكن بالاستطاعة البرهان على أي من هذه الفرضيات، فإن هناك معرفة خالصة في اكتشاف ما يتعلق بجعل كل منها متسقاً مع ذاته ومع الحقائق المعروفة. الآن، كل الفرضيات التي هيمنت على الفلسفة الحديثة تقريباً، فكر بها الإغريق أولاً، وقدرتهم الابتكارية الخيالية في المسائل التجريدية لا يمكن إلا الثناء عليها كل الثناء. لكن ما يتعين علي قوله عن الإغريق سوف

يقال بشكل رئيسي من وجهة النظر هذه، ولسوف أعتبرهم المسؤولين عن نشوء التفكير النظري الذي استقل لنفسه وأوجد مسار نموه الخاص، والتي برهنت، رغم أنها كانت طفولية في بدايتها، على قدرتها على البقاء وعلى التطور خلال أكثر من ألفي سنة.

أسهم الإغريق، وهذا صحيح، بشيء ما آخر برهن عن قيمة أكثر ديمومة للفكر المجرد من النظريات: إذ اكتشفوا الرياضيات وفن المحاكمة المنطقية للاستقراء والاستنتاج. كما أن الهندسة، بصورة خاصة، هي ابتكار إغريقي، بدونه، كان العلم الحديث مستحيلاً. لكن بما يرتبط بالرياضيات، تظهر أحادية ـ الجانب للعبقرية الإغريقية: إذ فكرت استنتاجياً، منطلقة مما هو واضح بذاته، وليس استقرائياً مما يتم ملاحظته ورصده. نجاحاتها المدهشة في استخدام هذا النهج لم يضلل العالم القديم وحسب، بل ضلل أيضاً الجزء الأكبر من العالم الحديث. إذ أن النهج العلمي الذي يسعى للتوصل إلى مبادئ عامة، بالاستقراء من ملاحظة حقائق خاصة، حل ببطء شديد جداً محل الاعتقاد الهلينستي بالاستنتاج انطلاقاً من بديهيات واضحة مستمدة من عقل الفيلسوف. لهذا السبب، وبغض النظر عن الآخرين، من الخطأ أن نعامل الإغريق بتبجيل أسطوري. فالنهج العلمي، رغم أن قلة منهم كانوا أول من باشروا باتباعه، هو بالإجمال غريب عن طبيعة عقلهم، ومحاولة تمجيدهم، بالتقليل من قيمة التقدم الفكري للقرون الأربعة الأخيرة، كانت ذات تأثير مقيِّد للفكر الحديث.

لكن، ثمة حجة أكثر عمومية ضد التبجيل، سواء بالنسبة للإغريق أو سواهم، فلدى دراسة فيلسوف ما، يكون الموقف الصحيح هو ألا تبجله ولا تزدريه، بل تعامله في البداية بنوع من التعاطف الافتراضي، إلى أن يغدو بالإمكان معرفة ما تشعر به تجاه الإيمان بنظرياته، حينذاك فقط يمكن إحياء الموقف النقدي الذي يماثل، قدر الإمكان، الحالة الذهنية لشخص تخلى عن الآراء التي كان يتخذها حتى ذلك الحين. فالازدراء يتدخل في الجزء الأول من هذه العملية، والتبجيل في الجزء الثاني منها. إنما لا بد من تذكر أمرين: أن الإنسان صاحب الآراء والنظريات الجديرة بالدراسة يمكن الافتراض أن لديه

فكراً ما، لكن ما من إنسان يحتمل أن يتوصل إلى الحقيقة الكاملة والنهائية في أي موضوع أياً كان. فحين يعبر رجل الفكر عن وجهة نظر تبدو لنا مستحيلة بكل وضوح، علينا ألا نحاول البرهنة على أنها صحيحة بشكل ما، بل نحاول أن نفهم كيف حدث أن بدت صحيحة. هذه الممارسة للتخيل التاريخي والسيكولوجي يوسع دفعة واحدة نطاق تفكيرنا ويساعدنا في إدراك كم ستبدو غبية الكثير من تعصباتنا الشديدة بالنسبة لعصر ذي حالة عقلية مختلفة.

بين فيثاغورس وهرقليطس، الذي سنتناوله في هذا الفصل، كان هناك فيلسوف آخر ذو أهمية أقل، هو أكسينوفان، تاريخ ميلاده غير أكيد، إنما تبت به بشكل أساسي حقيقة واضحة هي أنه يشير إلى فيثاغورس، فيما هرقليطس يشير إليه هو نفسه. إنه آيوني المولد، لكنه قضى معظم حياته في جنوبي إيطاليا. وكان يعتقد أن كل الأشياء مكونة من تراب وماء. أما فيما يتعلق بالآلهة فقد كان مفكراً حراً حاسم المواقف. «لقد عزا هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما يشكل خزياً وعاراً للناس الفانين، من سرقة، زنى، وخداع بعضهم بعضاً... الفانون يحكمون بأن الآلهة تولد كما يولدون هم وتلبس ثياباً كما يلبسون هم، ولها صوت وهيئة... أجل، ولو كانت للثيران والخيول أو الأسود أيدٍ، وبإمكانها أن ترسم بأيديها وتقوم بأعمال فنية كما يقوم البشر، فإن الخيول سترسم أشكال الآلهة كخيول، والثيران كثيران، وتعمل أجسادها بهيئة تلك الأجساد المختلفة... فالإثيوبيون يجعلون آلهتهم سوداء وذات أنف أفطس، والتراقيون يقولون إن آلهتهم ذات عيون زرقاء وشعر أشقر». لقد كان يؤمن بإله واحد، يختلف عن الناس بهيئته وتفكيره، إله «بدون جهد يحكم كل الأشياء بقوة عقله». وقد تهكم اكسينوفان من العقيدة الفيثاغورية المتعلقة بالتقمص. «يقولون إنه (فيثاغورس) كان ذات مرة ماراً بجانب كلب يعامل معاملة سيئة: فقال «كفى لا تضربوه! إنه يحمل روح صديق! وقد عرفته حين سمعت صوته». كما كان يعتقد أن من المستحيل التأكد من الحقيقة في المسائل اللاهوتية». الحقيقة الأكيدة أنه لا يوجد الإنسان الذي يعرف أو سيعرف ما يتعلق بالآلهة وكل الأشياء التي أتكلم عنها، أجل، حتى لو صدف أن قال الإنسان شيئاً صحيحاً كلياً، فإنه سيظل يعرف أنه ليس كذلك ـ فليس هناك أي شيء سوى التخمين».

السينوفان له مكانته في سلسلة العقلانيين الذين كانوا معارضين للاتجاهات الصوفية الغامضة لفيثاغورس وآخرين، لكن، كمفكر مستقل، ليس هو من الصف الأول.

وكما رأينا، فإن عقيدة فيثاغورس يصعب كثيراً فصلها عن عقيدة طلابه، ورغم أن فيثاغورس نفسه جاء في وقت مبكر جداً، إلا أن تأثير مدرسته هو بشكل أساسي تالٍ لتأثير مختلف الفلاسفة الآخرين. أول هؤلاء ممن ابتكروا نظرية ما تزال ذات تأثير حتى اليوم هو هرقليطس. الذي اشتهر حوالي 500 ق.م. ثمة القليل مما نعرفه عن حياته، باستثناء أنه كان مواطناً أرستقراطياً من إفسوس وقد اشتهر بشكل رئيسي في العصور القديمة بعقيدته التي تقول إن كل شيء في حالة تغير متواصل، لكن هذا الجانب ليس الجانب الوحيد من فلسفته حول ما بعد الطبيعة. فهرقليطس، رغم أنه كان أيونياً، إلا أنه ليس في التراث العلمي لأهل ملطية. لقد كان صوفياً، إنما من نوع خاص. إذ كان ينظر إلى النار باعتبارها المادة الأساسية، وكل شيء، مثل لهب النار، يولد بموت شيء آخر. «الفانون خالدون والخالدون فانون، واحدهم يعيش بموت الآخر، ويموت بعيش الآخر». وثمة وحدة في الوجود لكنها وحدة تتشكل من تجمع الأضداد «تصدر كل الأشياء عن الواحد، والواحد يصدر عن كل الأشياء». لكن للكثرة حقيقة أضأل من الواحد الذي هو الله.

غير أنه، مما بقي من كتاباته، لا يبدو أنه شخص لطيف. إذ كان مدمناً على الازدراء وكان عكس الديموقراطي. فيقول، فيما يتعلق بمواطنيه: إن أهل أفسوس يفعلون خيراً إن يشنقوا أنفسهم، كل رجل راشد يشنق نفسه، ويترك المدينة لفتيان لم تنبت لحاهم، لأنهم طردوا همودورس، وهو أفضلهم، قائلين: لن يكون بيننا من هو خير منا، وإذا كان هناك أحد كهذا، ليذهب إلى مكان آخر وأناس آخرين». إنه يتكلم بالسوء عن كل أسلافه البارزين، مع استثناء وحيد «يجب إخراج هوميروس من القوائم وجلده». «فمن كل الأحاديث التي سمعت، ليس هناك حديث استطاع أن يفهم أن لم يبلغها أحد». «تعلم الأشياء الكثيرة لا يعلم الفهم، وإلا لكان علَّم هيزيود وفيثاغورس، مثلما كان علم فان

اكسينوفان وهيكاتيوس». «فيثاغورس... زعم لنفسه كلمة لم تكن سوى معرفة أشياء كثيرة وفن الأذى». الاستثناء الوحيد لإداناته هو تيوتاموس الذي أفرده باعتباره «يحسب له حساب أكثر من البقية». وحين نعرف سبب هذا الإطراء، نجد أن تيوتاموس قال «معظم الناس أشرار».

ازدراؤه للجنس البشري قاده للتفكير بأن القوة وحدها تجبرهم على العمل من أجل خيرهم ومصلحتهم. إذ يقول: «كل بهيمة تساق إلى المرعى بالضرب»، ومرة ثانية يقول «تفضل الحمير التبن على الذهب».

وكما يمكن توقع ذلك، كان هرقليطس يؤمن بالحرب، إذ يقول: «الحرب هي أم الكل وملكة الكل، بعضها صنع آلهة وبعضها صنع رجالاً، بعضها يقيد وبعضها يحرر». ومن جديد يقول «كان هوميروس مخطئاً حين قال «عسى أن يهلك ذلك الصراع ما بين الآلهة والناس». إذ لم يرَ أنه كان يدعو لدمار الكون، فلو استجيب دعاؤه، لكانت كل الأشياء ستفنى. كما يقول مرة ثانية «علينا أن نعلم أن الحرب تعم الكل، وأن الصراع عدل، وأن كل الأشياء تأتي إلى الوجود ثم تمضي من خلال الصراع».

أخلاقه نوع من التقشفية المتكبرة تشبه إلى حد كبير أخلاقية نيتشه. إنه ينظر إلى الروح باعتبارها مزيجاً من النار والماء، النار لكونها نبيلة والماء لكونه وضيعاً. فالروح التي يغلب عليها عنصر النار يدعوها «جافة» و«الروح الجافة هي الأحكم والأفضل». «إنه لمدعاة لسرور الروح أن تكون رطبة»، «فالإنسان، عندما يسكر، يقوده غلام لم تنبت لحيته بعد، كما يتخبط ولا يعلم أين يخطو، لأن روحه صارت رطبة». إنه لموت بالنسبة لأرواحنا أن تصير ماء. » و«إنه لمن الصعوبة بمكان أن يجابه المرء رغبة قلبه، وكل ما ترغب في الحصول عليه، تحصل عليه على حساب الروح». «ليس حسناً بالنسبة للناس أن يحصلوا على كل ما يرغبون في الحصول عليه». من الممكن للمرء أن يقول إن هرقليطس كان يثمّن كثيراً القوة التي يتم الحصول عليها من خلال السيطرة على النفس، ويحتقر العواطف التي تبعد الناس عن مطامحهم الأساسية.

أما موقف هرقليطس من أديان عصره، أو من ديانة باخوس على أي حال، فقد كان عدائياً إلى حد كبير، لكن ليست عدائية العقلاني العلماني. إذ كان له دينه، وهو جزئياً يفسر اللاهوت الراهن بحيث يلائم عقيدته، وجزئياً يرفضه بكثير من الاحتقار. لقد دعاه كونفورد بالباخوسي، واعتبره (بفلايدز) مفسراً للصوفية الغامضة. غير أنني لا أعتقد أن النثرات المتعلقة بباخوس تحمل هذه النظرة، فهو يقول مثلاً «الطقوس السرية التي يمارسها الناس طقوس لا قدسية لها». هذا يوحي بأنه كان في ذهنه طقوس سرية محتملة ليست «خالية من القدسية» لكنها مغايرة تماماً لتلك الطقوس الموجودة. ولربما كان مصلحاً دينياً، لو لم يكن أكثر ازدراء للعامة من أن يهتم بالدعاوة.

فيما يلي كل الأقوال الباقية لهرقليطس التي تبين موقفه من لاهوت عصره: السيد الذي هو وسيط الوحي في دلفي لا يلفظ معناه ولا يخفيه، بل يبينه بالإشارة. وسيبيل التي تهذر شفتاها بأشياء لا مرح فيها، لا زينة ولا عطر، تمتد إلى آلاف السنين بصوتها، بفضل الإله الكامن فيها.

الأرواح تفوح رائحتها في العالم السفلي

الميتات الأعظم تفوز بالحصص الأكبر (أولئك الذين يموتون يصبحون آلهة). الذين يمشون في الليل، السحرة، كهنة باخوس وكاهنات دنان الخمر يتاجرون بالطقوس السرية.

الطقوس السرية التي يمارسها الناس طقوس لا قدسية لها.

ثم هم يصلون لهذه الصور، كما لو أن على المرء أن يكلم بيته، دون أن يعرف ما هي الآلهة أو الأبطال.

لو لم يكن لديونيسيوس ما يصنعونه في المواكب وما يغنونه من أناشيد جنسية مخجلة، لكانوا سيتصرفون على نحو أشد وقاحة وخزياً. لكن العالم السفلي مثل ديونيسيوس الذي يجنون على شرفه ويقيمون عيد دنان الخمر.

عبثاً يطهرون أنفسهم بتلويث أنفسهم بالدم، تماماً كما لو أن المرء الذي سار في الطين عليه أن يغسل قدميه بالطين، فأي إنسان يراه يفعل ذلك، سيحكم عليه بالجنون.

كان هرقليطس يؤمن أن النار هي العنصر الأولي الذي نشأ منه كل شيء آخر. أما طاليس، ولسوف يتذكر القارئ ذلك، فكان يفكر أن كل شيء مصنوع من الماء، فيما كان انكسيمانس يفكر أن الهواء هو العنصر الأولي، غير أن هرقليطس فضل النار. أخيراً اقترح أمبادوقليس نوعاً من التوفيقية بينها بتبنيه العناصر الأربعة: التراب، الهواء، النار والماء، عند هذه النقطة توقفت كيمياء الأقدمين عن أن تكون ميتة. لكن دون أن يتحقق أي تقدم في هذا العلم، إلى أن باشر الكيميائيون المسلمون بحثهم عن حجر الفيلسوف، إكسير الحياة، وطريقة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب.

ميتافيزيقا هرقليطس فيها من الديناميكية ما يكفي لإقناع أشد الحديثين نشاطاً واندفاعاً:

«هذا العالم، الذي هو ذاته بالنسبة للجميع، لم يصنعه إله ولا إنسان، بل هو كان دائماً كما هو الآن وكما سيكون في النار الحية ـ دائماً، مع حسابات للإشعال وحسابات للإطفاء».

«تحولات النار هي، قبل كل شيء، بحر، ونصف البحر أرض ونصفه ريح».

في عالم كهذا، ينبغي توقع تغير دائم، والتغير الدائم هو ما آمن به هرقليطس، لكن، كان له عقيدة أخرى ركّز عليها أكثر من التغير المتواصل هي مزج الأضداد. إذ يقول «لا يعرف الناس كيف وماذا هناك من تنوع يتفق مع ذاته. إنه انسجام التوترات المتضادة، مثل انسجام القوس والقيثارة. اعتقاده بالصراع مرتبط بهذه النظرية، ففي الصراع، تجتمع الأضداد لتنتج حركة هي الانسجام. كما أن هناك وحدة في العالم، إلا أنها وحدة ناتجة عن التنوع:

«الأزواج أشياء كلية وأشياء غير كلية، منها ما يُدفَع معاً وما يدفع بشكل منفصل، متناغم ومنها ناشز، الواحد مصنوع من كل الأشياء، وكل الأشياء تصدر عن الواحد».

لكنه أحياناً يتحدث كما لو أن الوحدة أساسية أكثر من التنوع:

«الصالح والطالح سواء».

«بالنسبة لله، كل الأشياء حسنة، عادلة وصحيحة، لكن الناس يعتقدون أن بعض الأشياء صحيحة وبعضها خطأ».

«الطريق إلى الأعلى والطريق إلى الأسفل سواء وهما الشيء ذاته».

«الله هو الليل والنهار، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، التخمة والجوع، لكنه يتخذ أشكالاً عديدة، تماماً كالنار، وعندما يمزج بالتوابل، يسمّى طبقاً لذوق كل واحد».

«مع ذلك، ما كان هناك وحدة لو لم يكن هناك اجتماع للأضداد: إنه الضد الذي هو مصدر خير لنا».

هذه العقيدة تظل هي بذرة فلسفة هيغل، الذي يمضي قدماً من خلال التركيب بين الأضداد.

يهيمن على ميتافيزيق هرقليطس، مثل ميتافيزيق أنكسيمندر، مفهوم العدالة الكونية الذي يمنع أي طرف انتصاراً كاملاً في صراع الأضداد.

«كل الأشياء تتحول إلى نار، والنار تتحول إلى أي شيء، كما يتحول السلع إلى ذهب والذهب إلى سلع».

«تحيا النار بموت الهواء، كما يحيا الهواء بموت النار، فيما الماء يحيا بموت التراب، والتراب يحيا بموت الماء».

«لا تتعدى الشمس مدارها، وإن فعلت، فإن الإرينيات، وصيفات العدالة، سيعدنها».

«علينا أن نعلم أن الحرب تشمل الكل، والصراع عدالة».

يتحدث هرقليطس بشكل دائم عن «الله» باعتباره مختلفاً عن «الآلهة». «طريق الإنسان ليس فيه حكمة، لكن طريق الله فيه... الإنسان اسمه الطفل لدى الله، بل حتى ولد بالنسبة للرجل... وأحكم رجل هو قرد مقارنة بالله، تماماً مثلما أجمل قرد هو قبيح مقارنة بالإنسان».

ولا شك أن الله هو تجسيد للعدالة الكونية.

إن العقيدة التي تقول: كل شيء هو في حالة من التغير المتواصل، هي الأكثر شهرة من بين آراء هرقليطس. والوحيدة التي ركز عليها تلامذته أشد التركيز، كما يرد وصف ذلك لدى أفلاطون في محاورة «ثيتاتيوس».

«ليس باستطاعتك أن تسبح مرتين في النهر ذاته، لأن مياهاً جديدة تتدفق عليك باستمرار».

«كل يوم هناك شمس جديدة».

إن إيمانه بالتغير الشامل يفترض أنه تم التعبير عنه في العبارة التالية «كل الأشياء تتدفق»، لكن هذه ربما مشكوك بصحتها مثل عبارة واشنطن «أبت، لا أستطيع أن أكذب»، وعبارته الأخرى «هيا أيها الحرس، عليهم». ذلك أن أعماله، مثل أعمال كل الفلاسفة قبل أفلاطون، معروفة فقط من خلال الاقتباسات التي قام بها إلى حد كبير أفلاطون أو أرسطو بهدف تفنيدها. وحين يفكر المرء بما تراه سيحل بأي فيلسوف حديث، إن كان سيعَرف فقط من خلال تفنيدات خصومه، يمكن أن يرى كم كان فلاسفة ما قبل سقراط جديرين بالإعجاب. إذ رغم أنهم ظهروا من خلال ضباب الضغينة الذي نشره خصومهم، فقد ظلوا عظماء. ومهما يمكن أن يكون هذا، فقد وافق أفلاطون وأرسطو على أن هرقليطس كان يقول «لا شيء يبقى دائماً، بل كل شيء في صيرورة» (أفلاطون) و«لا شيء ثابت أبداً» (أرسطو).

على أنني سأعود للنظر بهذه العقيدة فيما له صلة بأفلاطون الذي كان معنياً كثيراً بتفنيدها. في الوقت الحاضر، لن أبحث في ما كان على الفلسفة أن تقوله عنها، بل فقط ما كان الشعراء يشعرون حيالها، وما كان رجال العلم يعلمونه.

البحث عن شيء دائم هو دافع من أعمق الدوافع التي تقود الإنسان إلى الفلسفة، وهو مستمد، ولا شك، من حب الموطن والرغبة في ملجأ يقي من الخطر، طبقاً لذلك نجد أنه الأشد تأثيراً في من حياتهم عرضة أكثر للكوارث. يبحث الدين عن الديمومة في شكلين: الله والخلود. ليس في الله إمكانية للتغير ولا ظل للتحول، والحياة بعد الموت أبدية دونما تغير. غير أن الروح المبشرة

للقرن التاسع عشر حركت الناس ضد هذه المفاهيم السكونية، كما أن اللاهوت الحر الحديث يؤمن أن هناك تقدماً في السماء وتطوراً في الرأس الإلهي. لكن حتى في هذا المفهوم ثمة شيء ما دائم، هو بالتحديد التقدم ذاته وهدفه الملازم له. ثم إن جرعة من كارثة يحتمل أن تعود بآمال الناس إلى الوراء، إلى الصيغ الأقدم، ما فوق الأرضية: إذ أن السلام ميؤوس منه في الحياة على الأرض، ولا يمكن البحث عن السلام إلا في السماء.

لقد ندب الشعراء قوة الزمان الذي يكتسح كل شيء ربما بجنونه.

يثبت الزمان الازدهار على الشباب، ويحفر أخاديد في جبين الحسناء

كما يتغذى على تخلخلات حقيقة الطبيعة، ولا شيء يقف أمام منجله عندما يحصد لكنهم عموماً يضيفون أن أشعارهم خالدة لا تعرف الفناء:

مع ذلك آمل أن يصمد شعري للزمان،

إنه يثني على جدارتك بالرغم من قسوة يده

لكن هذا مجرد غرور أدبي تقليدي.

لقد ابتكر الباطنيون الصوفيون ذوو الميول الفلسفية، لعجزهم عن إنكار أن كل ما هو موجود في الزمان زائل عابر، مفهوم الأبدية، باعتباره ليس استمراراً في الزمن اللانهائي، بل بالوجود خارج السيرورة الزمنية ككل. فالحياة الأبدية، طبقاً لبعض اللاهوتيين، ومنهم شيخ الدين «إنج»، على سبيل المثال، لا تعني الوجود في كل لحظة من زمن المستقبل، بل صيغة كينونة مستقلة كلياً عن الزمان، ليس فيها قبل ولا بعد، لذلك ليس هناك إمكانية منطقية للتغير. هذه النظرة عبر عنها فوغان شعرياً.

ليلة أمس رأيت الأبدية،

مثل هالة كبيرة من النقاء والنور اللانهائي

كل شيء فيها هادئ، مثلما كانت ساطعة،

وحولها وتحتها، الزمان، كساعات،

أيام، سنين، تدفعها الأفلاك مثل ظل هائل يتحرك،

وقد قذِف فيه العالم وكل ما فيه.

لقد حاولت عدة مناهج، من أشهر المناهج الفلسفية، أن تتحدث عن هذا المفهوم بنثر رصين، باعتباره يعبر عما يجبرنا العقل أخيراً، إن تابعناه صابرين، على أن نعتقد.

سمح هرقليطس بنفسه، رغم كل إيمانه بالتغير، بشيء من الديمومة. فمفهوم الأبدية (باعتباره عكس الاستمرار اللانهائي في الزمن) الذي يعود إلى بارميندس، ليس موجوداً لدى هرقليطس، لكن النار الأساسية لا تخمد في فلسفته أبداً: والعالم كان دائماً مثلما هو الآن، ومثلما سيظل، ناراً حية أبداً: إن النار شيء متغير باستمرار وديمومتها ديمومة عملية أكثر مما هي ديمومة مادية - رغم أن هذه النظرة لا تنسب إلى هرقليطس.

بحث العلم، شأنه شأن الفلسفة، عن الهروب من عقيدة التغير المتواصل الدائم من خلال إيجاد أساس دائم ما، وسط ظواهر متغيرة. ثم بدت الكيمياء وكأنها تلبي هذه الرغبة. إذ اكتشفت أن النار، التي تدمر على ما يبدو، تحوِّل فقط: فالعناصر تعود للتجمع من جديد، لكن كل ذرة وجدت قبل الاحتراق ستظل موجودة عندما تكتمل العملية. طبقاً لذلك، يفترض أن الذرات لا تفنى، وأن كل تغير في العالم الطبيعي يكمن فقط في إعادة ترتيب العناصر الباقية باستمرار. هذه النظرة ظلت سائدة حتى اكتشاف النشاط الإشعاعي حين تبين أن الذرات يمكن أن تتفكك.

لكن لا شيء يثبط الهمة، فقد اخترع الفيزيائيون وحدات جديدة، أصغر حتى، تدعى الإلكترونات والبروتونات، تتألف منها الذرات، هذه الوحدات افترض، لسنوات عدة، أنها لا تفنى، تلك الصفة التي نسبت سابقاً للذرات، إنما لسوء الحظ بدا أن الإلكترونات يمكن أن تتصادم وتنفجر لتشكل، ليس مادة جديدة، بل موجة من الطاقة تنتشر عبر الكون بسرعة الضوء. وهكذا كان على الطاقة أن تحل محل المادة بالنسبة لما هو أبدي خالد. لكن الطاقة، خلافاً للمادة، ليست تطويراً لفكرة الـ«شيء» المعروفة عموماً، بل هي فقط خاصة من خواص العمليات الفيزيائية. إذ يمكن خيالياً مطابقتها مع نار هرقليطس، إلا أنها ما يحرق وليس ما يحترق. غير أن «ما يحرق» زال تماماً من الفيزياء الحديثة.

وبالانتقال من الصغير إلى الكبير، نجد أن علم الفلك لم يعد يسمح لنا بالنظر إلى الأجرام السماوية على أنها أبدية خالدة. فالكواكب تصدر عن الشمس، والشمس تصدر عن السديم، ولقد دامت فترة من الزمن ولسوف تدوم فترة أطول، لكن عاجلاً أو آجلاً ـ ربما بعد مليون مليون سنة ـ ستنفجر، مدمرة الكواكب كلها، ومرتدة إلى حالة الغاز المنتشر على نطاق واسع. هكذا يقول علماء الفلك على الأقل، لكن ربما مع اقتراب ذلك اليوم الفتاك، سيكتشفون خطأ في حساباتهم.

عقيدة التغير الدائم، كما قال بها هرقليطس، مؤلمة، والعلم، كما رأينا، ليس باستطاعته أن يدحضها. فأحد المطامح الأساسية للفلاسفة كان إحياء الآمال بأن العلم، على ما يبدو، قد قضى عليها، طبقاً لذلك، سعى الفلاسفة، بكثير من الدأب لشيء ما لا يخضع لسيطرة الزمان، هذا السعي يبدأ بـ«بارمنيدس».

* * *

بارمنيدس

لم يكن الإغريق يحبون التحديث، سواء في نظرياتهم أو ممارساتهم. لقد أكد هرقليطس أن كل شيء يتغير، فرد برمنيدس بأن لا شيء يتغير، وبرمنيدس هو مواطن من إليا، في جنوب إيطاليا، اشتهر في النصف الأول من القرن الخامس ق.م. وبحسب أفلاطون فإن سقراط في شبابه (لنقل حوالي سنة 450 ق.م). كان قد قابل برمنيدس، وقد صار عجوزاً حينذاك. كما تعلم الكثير منه. وسواء حدثت هذه المقابلة في التاريخ أم لم تحدث، يمكننا أن نستدل على الأقل على ما هو واضح في الحالة الأخرى، وهو أن أفلاطون نفسه تأثر بعقائد بارمنيدس. ذلك أن فلاسفة جنوب إيطاليا وصقلية كانوا أكثر ميلاً للباطنية السرية والدين من جماعة أيونيا من الفلاسفة الذين كانوا بالإجمال علمانيين وريبيين في اتجاهاتهم. لكن الرياضيات، بتأثير فيثاغورس، ازدهرت في أغريقيا الكبرى أكثر مما ازدهرت في أيونيا، مع أن الرياضيات في ذلك الوقت كانت مشبوكة بالباطنية السرية. لقد تأثر بارمنيدس بفيثاغورس، لكن يظل مدى هذا التأثر موضع تخمين. وما يجعل بارمنيدس مهماً تاريخياً هو أنه ابتكر صيغة الحجة الميتافيزيقية التي كان لا بد أن تتواجد، بشكل أو بآخر، لدى معظم الميتافيزيقيين اللاحقين نزولاً حتى هيغل. إذ غالباً ما يقال إنه هو الذي ابتكر المنطق، لكن ما ابتكره حقاً هو الميتافيزيقا القائم على أساس المنطق.

قدم بارمنيدس عقيدته في قصيدة بعنوان «في الطبيعة». إذ اعتبر الحواس خادعة، كما أدان حشداً كبيراً من الأشياء المحسوسة باعتبارها مجرد وهم. الكينونة الحقيقية الوحيدة هي «**الواحد**» الذي هو لا محدود وغير قابل للانقسام. وهذا ليس، كما هي الحال لدى هرقليطس، وحدة أضداد، نظراً لأنه ليس هناك

أضداد. فعلى ما يبدو، كان يفكر، مثلاً، أن «البارد» لا يعني إلا أنه «ليس حاراً» و«الظلمة» لا تعني إلا أنها «ليست ضوءاً». وبارمنيدس لا يتصور «الواحد» كما نتصور نحن الإله، بل يفكر به على ما يبدو كمادة ذات امتداد، لأنه يتحدث عنه على شكل كرة، إلا أنه غير قابل للانقسام، لأنه ككل موجود في كل مكان.

يقسم برمنيدس تعاليمه إلى قسمين يدعيان حسب التسلسل «طريق الحقيقة»، و«طريق الظن»، وبقدر ما وصلنا منها، هي في نقطها الأساسية كما يلي:

«أنت لا تعرف ما ليس موجوداً ـ ذلك مستحيل ـ ولا تتكلم عنه. إذ أن الشيء الذي يمكنك التفكير به هو ذاته الذي يمكن أن يكون».

«كيف إذن لما هو كائن أن يكون في المستقبل؟ أو كيف يمكنه أن يأتي إلى الكينونة؟ فإن كان قد أتى إلى الكينونة، ليس هو بكائن، ولا يكون إن هو سيكون في المستقبل. هذه الصيرورة خمدت والانتقال لم يسمع أحد عنه بعد.

الشيء الذي يمكن التفكير به والغاية التي وجد من أجلها التفكير، هما الشيء ذاته لأنك لا تستطيع أن تجد تفكيراً بدون شيء ما يدور حوله، ويتكلم عنه».

جوهر هذه الحجة هو التالي: عندما تفكر، فإنك تفكر بشيء ما، وعندما تستخدم اسماً، لا بد أن يكون هذا اسم شيء ما، لذلك يتطلب التفكير واللغة كلاهما أشياء خارج ذاتهما. ونظراً لأنك يمكن أن تفكر بشيء أو تتكلم عنه في وقت من الأوقات وكذلك في آخر، فإن كل ما يمكن التفكير به أو الكلام عنه يجب أن يوجد في كل الأوقات. بالتالي، لا يمكن أن يكون هناك تغير، نظراً لأن التغير يكمن في الأشياء التي تدخل إلى الوجود أو ينعدم وجودها.

هذا هو النموذج الأول في الفلسفة عن الحجة المستمدة من التفكير واللغة بالنسبة للعالم ككل. وبالطبع، لا يمكن قبولها على أنها صالحة، لكنها تستحق منا بعض النظر كي نرى ما هو عنصر الحقيقة الذي تحويه.

يمكننا أن نشرح الحجة بهذه الطريقة: إذا لم تكن اللغة خالية من المعنى، فالكلام يجب أن يعني شيئاً ما، وعلى العموم، يجب ألا يعني أنه مجرد كلام

آخر، بل هناك شيء ما فيه سواء تكلمنا عنه أم لم نتكلم. لنفترض، مثلاً، أنك تتكلم عن جورج واشنطن، فإن الاسم، ما لم يكن هناك في التاريخ شخص يحمل ذلك الاسم، سيكون (على ما يبدو) بلا معنى، والجمل التي تحتويه ستكون نوعاً من الهراء. هنا يؤكد بارمنيدس أن جورج واشنطن ليس فقط كان موجوداً في الماضي، بل هو، بمعنى من المعاني، لا بد أنه ما يزال موجوداً، نظراً لأننا مازلنا قادرين على استخدام اسمه على نحو ذي معنى ودلالة. هذا يبدو غير صحيح بكل وضوح، لكن كيف علينا أن نلتف حول الحجة؟

دعنا نأخذ مثلاً شخصية خيالية، هاملت مثلاً. ولننظر إلى القول «كان هاملت أمير الدنمارك». بمعنى من المعاني، هذا صحيح، لكن ليس بالمعنى التاريخي البسيط. القول الصحيح هو «يقول شكسبير إن هاملت كان أمير الدنمارك» أو، بشكل أكثر وضوحاً «يقول شكسبير إنه كان هناك أمير للدنمارك يدعى هاملت». هنا، لم يعد ثمة أي شيء خيالي بعد، فشكسبير والدنمارك والصوت «هاملت» كلها حقيقية، لكن الصوت «هاملت» ليس اسماً حقاً، نظراً لأنه لم يوجد في الواقع من كان يدعى «هاملت». وإذا قلت إن «هَاملت هو اسم شخصية خيالية»، فإن ذلك لا يكون صحيحاً، بل عليك أن تقول «من المتصوَّر أن هاملت اسم شخص حقيقي».

هاملت شخص متخيَّل، ووحيد القرن جنس حيوان متخيَّل. وبعض الجمل التي توجد فيها كلمة «وحيد القرن» يحدث أن تكون صحيحة وبعضها زائفة، لكن في كل حالة ليس مباشرة. لننظر إلى الجملة التالية «لوحيد القرن قرن واحد» و«للبقرة قرنان ». ولكي تبرهن على القول الأخير، عليك أن تنظر إلى بقرة، إذ لا يكفي أن تقول إنه في بعض الكتب يقال إن للبقرة قرنين. غير أن الدليل على أن لوحيد القرن قرناً واحداً موجود في الكتب فقط، وبالحقيقية، القول الصحيح هو: «بعض الكتب تؤكد أن هناك حيوانات ذات قرن وحيد تدعى «وحيد القرن». كل الأقوال المتعلقة بوحيد القرن هي بالحقيقة تدور حول الكلمة «وحيد القرن». تماماً مثلما كل الأقوال المتعلقة بهاملت تدور بالحقيقة حول الكلمة «هاملت».

لكن من الواضح أننا، في بعض الحالات، لا نتكلم عن كلمات، بل عما تعنيه الكلمات. وهذا يعود بنا إلى حجة بارمنيدس، أي إذا ما كان بالإمكان استخدام الكلمة على نحو ذي معنى، فإنها ينبغي أن تعني شيئاً ما، وليس لا شيء، لذلك ما تعنيه الكلمة يجب أن يكون، بمعنى من المعاني، موجوداً.

إذن، ماذا يتعين علينا أن نقول عن جورج واشنطن؟ يبدو أن لدينا خيارين: أحدهما هو أن نقول إنه ما يزال موجوداً، الآخر أن نقول إننا عندما نستخدم الاسم «جورج واشنطن»، لا نكون، بالحقيقة، نتكلم عن رجل حمل ذلك الاسم. وأي من الحالتين تبدو مفارقة، لكن الأخيرة أقل مفارقة، ولسوف أحاول أن أبين المعنى الذي تكون فيه صحيحة.

يفترض بارمنيدس أن للكلام معنى مستمراً، وهذا بالحقيقة هو أساس حجته التي يفترض أنها غير قابلة للشك. لكن رغم أن القاموس أو الموسوعة تعطي ما يمكن أن يدعى المعنى الرسمي والموافق عليه اجتماعياً للكلمة، ما من شخصين يستخدمان الكلمة ذاتها يكون في ذهنيهما الفكرة نفسها تماماً.

يمكن لجورج واشنطن نفسه أن يستخدم اسمه والكلمة أنا «كمترادفين». كما يمكنه أن يدرك حسياً أفكاره وحركات جسده، لذلك يمكنه أن يستخدم الاسم بمعنى أكثر امتلاء مما هو محتمل بالنسبة لأي شخص آخر. كما يمكن لأصدقائه، في حضوره، أن يدركوا حسياً حركات جسده، ويخمنوا أفكاره، والاسم جورج واشنطن، بالنسبة لهم، يظل قادراً على تحديد شيء ما ملموس محسوس في تجربتهم. بعد موته، يتعين عليهم أن يستبدلوا بالمدركات الحسية ذكريات، تشتمل على تغير في العمليات الذهنية التي تجري عندما يستخدمون اسمه. أما بالنسبة لنا، نحن الذين لم نعرفه قط، فإن العمليات الذهنية تكون مختلفة مرة ثانية. إذ قد نفكر بصورته ونقول لأنفسنا «أجل، ذلك الرجل». وقد نفكر بـ«الرئيس الأول للولايات المتحدة». وإن كنا جهلة كثيراً، قد يكون بالنسبة لنا مجرد «رجل كان يدعى جورج واشنطن». وكل ما يوحي لنا به الاسم، لا بد أن لا يكون له علاقة بالرجل نفسه، نظراً لأننا لم نعرفه البتة، لكن هناك شيئاً ما حاضراً الآن للحس أو الذاكرة أو الفكر. وهذا يبيّن مغالطة حجة بارمنيدس.

هذا التغير الدائم في معاني الكلام تخفيه الحقيقة القائلة إن التغير، بصورة عامة، لا يُحدث فرقاً بالنسبة للحقيقة أو الزيف الذي يقع فيه الكلام. فإذا ما أخذت أية جملة صحيحة يقع فيها اسم جورج واشنطن ستبقى، كقاعدة، صحيحة إذا ما استبدلتها بعبارة «أول رئيس للولايات المتحدة». غير أن هناك استثناءات لهذه القاعدة. فقبل انتخاب جورج واشنطن، كان يمكن للمرء أن يقول «أرجو أن يكون جورج واشنطن أول رئيس للولايات المتحدة»، لكن ما كان باستطاعته أن يقول «أرجو أن يكون أول رئيس للولايات المتحدة هو أول رئيس للولايات المتحدة»، ما لم يكن لديه تعلق غير عادي بقانون الهوية الواحدة. لكن من السهل أن نضع قاعدة لإبطال هذه الحالات الاستثنائية، وفي تلك الحالات التي يمكنك فيها أن تستبدل «جورج واشنطن» بأية عبارة وصفية تنطبق عليه وحده. إذ أننا بواسطة عبارات كهذه فقط يمكننا أن نعرف ما نعرف عنه.

يجادل بارمنيدس بأنه من غير الممكن، نظراً لأن بإمكاننا أن نعرف الآن ما يعتبر بصورة عامة أنه ماضٍ، أن يكون حقاً ماضياً، بل يجب، بمعنى من المعاني، أن يكون موجوداً الآن. بالتالي يستدل على أنه لا يوجد شيء اسمه تغير. وما قلناه عن جورج واشنطن يلبي حجته. إذ يمكن القول، بمعنى ما، أن لا معرفة لدينا بالماضي. وحين تتذكر، فإن التذكر الذي يحدث الآن، لا يكون متطابقاً مع الحدث الذي تتذكره، لكن التذكر يقدم وصفاً للحدث الماضي، وفيما يتعلق بالأغراض العملية ليس من الضروري أن نميز بين الوصف وموضوع الوصف.

تبين هذه الحجة ككل، كم من السهل أن نستخلص استنتاجات ميتافيزيقية من اللغة. وكيف أن الطريقة الوحيدة لتجنب حجج مغالطة من هذا النوع هي أن ندفع الدراسة المنطقية والسيكولوجية للغة قدماً أكثر مما تم القيام به من قبل معظم الميتافيزيقيين.

لكنني أعتقد، لو كان باستطاعة بارمنيدس أن يعود إلى الحياة ويقرأ ما قلت، سينظر إليه على أنه سطحي للغاية، ولسوف يسأل «كيف تعرف أن ما تقوله عن جورج واشنطن يدل على زمن ماضٍ؟ حسب وصفك، الدلالة المباشرة هي لأشياء موجودة الآن، فذكرياتك، مثلاً، تحدث الآن، وليس في

الزمن الذي تعتقد أنك تفكر، وإذا كان يتعين قبول الذاكرة كمصدر للمعرفة، فعلى الماضي أن يكون أمام الذهن الآن ولذلك يجب أن يكون، بمعنى من المعاني، ما يزال موجوداً. الآن، لن أحاول مواجهة هذه الحجة، فذلك يتطلب مناقشة الذاكرة، وهو موضوع صعب. لقد طرحت الحجة هنا كي أذكّر القارئ بأن النظريات الفلسفية، إن تكن مهمة، يمكن بعثها للحياة بصورة عامة بصيغة جديدة بعد أن تكون قد دُحِضت بصيغتها الأصلية. غير أن الدحض نادراً ما يكون نهائياً، وفي معظم الحالات، لا يكون إلا مقدمة لتطويرات أبعد.

ما قبلت به الفلسفة اللاحقة من بارمنيدس، نزولاً حتى العصور الحديثة تماماً، ليس استحالة كل تغير، وهو بحد ذاته، مفارقة شديدة، بل عدم فناء المادة. لا ترد كلمة «مادة» لدى من خلفوه مباشرة، إلا أن المفهوم موجود سلفاً في تأملاتهم. إذ افترضوا أن المادة شيء يستمر إنما في حالات متغيرة. هكذا صار الأمر، ثم بقي كذلك أكثر من ألفي سنة، أحد المفاهيم الأساسية للفلسفة، علم النفس، الفيزياء واللاهوت. في مرحلة لاحقة سيكون لدي الكثير مما أقوله عنه، لكن في الوقت الحاضر، أنا معني فقط بأن ألحظ أن ذلك تم إدخاله كطريقة لتحقيق العدالة، بالنسبة لحجج بارمنيدس، دون نكران الحقائق الواضحة.

* * *

أمبادوقليس

وجدنا سابقاً ما هو نوع من المزيج ما بين الفيلسوف، النبي، رجل العلم والمشعوذ، في فيثاغورس. وهذا ما جسده تجسيداً كاملاً أمبادوقليس الذي اشتهر حوالي 440 ق.م وكان بذلك أصغر معاصر لبارمنيدس، رغم أن عقيدته، ببعض الطرق، أكثر قرباً إلى عقيدة هرقليطس. إنه مواطن من أكراغاس على الشاطئ الجنوبي لصقلية، سياسي ديموقراطي، وفي الوقت ذاته ادعى أنه إله. لقد كان هناك، في معظم المدن الإغريقية وخاصة في مدن صقلية، صراع مستمر بين الديموقراطية والاستبدادية، وقادة أي طرف منهما كانوا، لحظة يهزمون فيها، يتعرضون للنفي أو الإعدام. ومن ينفى نادراً ما كان يحتار في الدخول في مفاوضات مع الأعداء من إغريق وفرس في الشرق، أو قرطاجيين في الغرب. ولقد نفي أمبادوقليس، خلال مسيرته، لكن على ما يظهر، فضل بعد نفيه أن يمتهن حياة الحكمة مؤثراً إياها على حياة اللاجئ المتآمر. ومن المعقول، على ما يبدو، أنه في شبابه كان أورفي المذهب، وأنه قبل نفيه، كان يجمع بين السياسة والعلم وأنه في حياته، فيما بعد فقط وأثناء نفيه، صار نبياً.

تحكي الأساطير الكثير عن أمبادوقليس. إذ كان يفترض أنه يجترح المعجزات أو ما كان يبدو كذلك، إما بالسحر أحياناً أو أحياناً من خلال معرفته العلمية، فقد كان بإمكانه أن يتحكم بالرياح، كما يحكى لنا، ويعيد للحياة امرأة بدت أنها ماتت منذ ثلاثين يوماً، وأخيراً، يقال، إنه مات إثر قفزة قفزها في هاوية بركان إتنا كي يبرهن أنه. وحسب ما قال الشاعر:

أمبادوقليس العظيم، تلك الروح المتحمسة، قفز داخل إتنا، ليشوى كله

عن هذا الموضوع، كتب ماثيو آرنولد قصيدة، لكن رغم أنها من أسوأ قصائده، إلا أنها لا تتضمن البيت المذكور آنفاً.

كتب أمبادوقليس، شأنه شأن بارمنيدس، أفكاره شعراً. أما لوكريثيوس الذي تأثر به، فقد مدحه أشد المديح كشاعر، لكن في هذا الموضوع، الآراء منقسمة، نظراً لأنه لم يبق من كتاباته إلا نثرات، لذلك تظل قيمته الشعرية موضع شك.

على أن من الضروري أن نتعامل بشكل منفصل مع علمه ودينه، باعتبار أنهما غير متجانسين واحدهما مع الآخر. سألقي نظرة، أولاً، على علمه، ثم فلسفته وأخيراً على دينه.

إسهامه الأهم في العلوم هو اكتشافه الهواء كمادة مستقلة، وقد برهن على هذا بالملاحظة القائلة إنه عندما يُقلب دلو أو وعاء مشابه إلى الأسفل، وهو في الماء، لا يدخل الماء إلى الدلو.. إذ يقول:

عندما تضع فتاة، وهي تلعب بساعة مائية من النحاس اللماع، فتحة الأنبوب على يدها الجميلة وتغطس الساعة المائية في كتلة من الماء الفضي، لا يدخل الماء حينذاك إلى الوعاء، بل إن جملة الهواء الموجودة في الداخل، بضغطها على الثقوب القريبة من بعضها، تبقيه خارجاً إلى أن تكشف التيار المضغوط، حينذاك يتسرب الهواء خارجاً ويدخل قدر مساوٍ من الماء إلى الداخل».

هذه الفقرة ترد في شرحه للتنفس.

كذلك اكتشف مثالاً واحداً على الأقل عن القوة النابذة: فإذا ما دوِّر كوب من الماء مربوط بطرف خيط بسرعة شديدة، فإن الماء لا يخرج.

كما عرف أنه يوجد اتصال جنسي لدى النبات، وكان لديه نظرية (خيالية بشكل ما، لكن لا بد من قبولها) في التطور وبقاء الأنسب. هي بالأصل «صفوف لا عد لها من المخلوقات الفانية كانت مبعثرة خارجاً وقد وهبت كل أنواع الأشكال، العجيبة لدى التأمل. «فهناك رؤوس بلا أعناق وأذرع بلا أكتاف وعيون بلا جبهات، وأطراف منفصلة تبحث عن وحدة، هذه الأشياء التحمت معاً، كما يحدث كل شيء، بالصدفة، وكان هناك مخلوقات تمشي متثاقلة بأيدٍ لا عد لها، ومخلوقات بوجوه وصدور تتجه في اتجاهات مختلفة، وكذلك مخلوقات لها أجسام ثيران ووجوه بشر، ومخلوقات أخرى بوجوه ثيران وأجسام

بشر، كما كان هناك خناث تجمع صفات الرجال والنساء، لكنها عقيمة. في النهاية، لم تبق إلا بعض الأشكال.

أما فيما يتعلق بعلم الفلك: فقد كان يعلم أن القمر نيّر نتيجة انعكاس الضوء عليه، لكنه كان يعتقد أن هذا ينطبق على الشمس أيضاً. إذ قال إن الضوء يستغرق وقتاً في انتقاله، لكنه وقت ضئيل إلى حد أننا لا نستطيع ملاحظته. ولقد كان يعلم أن كسوف الشمس سببه اعتراض القمر، وهي حقيقة يبدو أنه تعلمها من أناكساغوراس.

إنه مؤسس المدرسة الإيطالية في الطب، والمدرسة الطبية التي انبثقت منه أثرت في أفلاطون وأرسطو معاً، وحسب ما يقوله بيرنيت، فقد أثرت في مجمل اتجاه التفكير العلمي والفلسفي.

هذا كله يبين القوة العلمية لعصره، التي لم يكن لها نظير في عصور الإغريق اللاحقة.

الآن أصل إلى الفلسفة الكونية الخاصة به. إنه، كما ذكرنا سابقاً، هو من قال بأن التراب، الماء، الهواء والنار هي العناصر الأساسية الأربعة (رغم أن كلمة «عنصر» لم يستخدمها قط). وكل من هذه العناصر، دائم خالد، لكن هذه يمكن مزجها بنسب مختلفة، وبالتالي ينتج عنها المواد المركبة المختلفة التي نجدها في العالم. يجمعها الحب ويفصل ما بينها الكراهية. فالحب والكراهية، بالنسبة لأمبادوقليس مادتان أوليتان بسوية العناصر الأربعة سابقة الذكر. ثمة مراحل يكون الحب فيها في حالة صعود، ومراحل أخرى يكون الكره فيها هو الأقوى. ولقد مر عصر ذهبي كان الحب فيه مكللاً بالنصر تماماً. في ذلك العصر، كان الناس لا يعبدون إلا أفروديت القبرصية، أما التغيرات في العالم فلا تنتج بسبب أي غرض أو هدف محدد، بل تحدث فقط نتيجة المصادفة والضرورة، وهناك دورة: عندما يتم امتزاج العناصر كلها نتيجة الحب امتزاجاً كاملاً، يعمل النزاع على فصلها بعضها عن بعض تدريجياً، وحين يفصلها النزاع، يعمل الحب على إعادة توحيدها تدريجياً. بالتالي، كل مادة مركبة هي مؤقتة، إنما العناصر فقط، جنباً إلى جنب مع الحب والكراهية، دائمة.

هنا، ثمة تشابه مع هرقليطس، لكنه يرق، فليس الكراهية وحده، بل الكراهية والحب معاً، يؤديان إلى التغير. وأفلاطون في كتابه «السفسطائي» يجمع بين هرقليطس وأمبادوقليس كقرينين.

ثمة شعراء أيونيون، وفي زمن أحدث، صقليون، توصلوا إلى استنتاج بأن توحيد المبدأين (الواحد والمتعدد) أسلم، فنقول إن الكينونة واحدة ومتعددة، وإن هذه تُجمع معاً أو تفرق بالصداقة والعداوة، لذلك تنفصل دائماً لتلتقي دائماً، حسب مشيئة أقسى الموزيات (إلهات الشعر والغناء في الميثولوجيا اليونانية)، بينما الألطف لا تصر على العداء الأبدي والسلام الأبدي، بل تسمح بالاسترخاء والتبادل بينهما، إذ يسود السلام والوحدة أحياناً تحت حكم أفروديت، ثم التعددية والحرب مرة ثانية، بسبب مبدأ الكراهية.

كان أمبادوقليس يعتقد أن الأرض كروية، وأنه في العصر الذهبي كان النزاع خارجاً والحب داخلاً، ثم تدريجياً دخل النزاع وطُرد الحب إلى أن صار النزاع، وهي الحالة الأسوأ، داخلاً كلياً والحب خارج المجال كلياً. بعدئذ ـ لكن لأي سبب الأمر غير واضح ـ بدأت حركة مضادة إلى أن عاد العصر الذهبي، لكن ليس إلى الأبد. بعد ذلك تتكرر الدورة بكاملها، وبإمكان المرء أن يفترض أن أياً من الطرفين يمكن أن يثبت، لكن ليست تلك نظرة أمبادوقليس. فقد كان يرغب في شرح الحركة، آخذاً بالحسبان حجج بارمنيدس، ولم يكن لديه رغبة في التوصل، في أي مرحلة، لكون غير متغير.

على أن نظرة أمبادوقليس للدين هي، بشكل أساسي، فيثاغورية. ففي إحدى كتاباته المتبقية يشير إلى فيثاغورس فيقول: هناك، بينهم رجل ذو معرفة نادرة، إنه الأبرع بكل الوسائل في فنون الحكيمة. رجل حاز على أقصى ما هناك من ثروة الحكمة، إذ في أي وقت كان يركز ذهنه، كان بسهولة يرى كل شيء من الأشياء كلها التي لا يراها عشرة، بل عشرون رجلاً طوال عمرهم». في العصر الذهبي، كما ذكرنا سابقاً، كان الناس يعبدون أفروديت و«لم يكن المذبح تفوح منه رائحة دم الثور النقي، بل كان هذا يعد الأبغض لدى الناس، أي أن يأكلوا الأطراف الضخمة، بعد أن يقتلوا فيه الحياة».

وفي مرة من المرات يتحدث عن نفسه باستفاضة باعتباره إلهاً:

الأصدقاء الذين يسكنون المدينة العظيمة ليطلوا على صخور أكراغاس الصفراء. وهم فوق بجانب الحصن، تشغلهم الأعمال الضخمة ويكنون التكريم للغريب، أولئك الناس غير البارعين في الخسة، أحييهم جميعاً، إنني أتجول بينكم إلهاً خالداً، لستُ فانياً الآن، مبجلاً بين الجميع كما هو مناسب، متوجاً بأكاليل الغار والأزهار. مباشرة، بعد أن أدخل إلى هؤلاء مع حاشيتي، يقوم الرجال والنساء، في البلدات المزدهرة، بتقديم كل الاحترام لي، ويمشون في إثري حشوداً لا عد لها ولا حصر، يسألونني ما هو الطريق للكسب، بعضهم يرغب في الوحي، بينما بعضهم، ممن أتعبتهم الحياة وسببت لهم الكثير من الأوجاع والمرض، يتوسلون كي يسمعوا مني كلمة تشفي... لكن لماذا أعزف يا ترى على وتر هذه الأشياء، وكأنه أمر عظيم أن أتجاوز الناس الهالكين الفانين؟».

في مرة أخرى، يشعر أنه آثم كبير، يتلقى العقاب بسبب عدم تقواه: ثمة لقوة الضرورة راعٍ، وللآلهة نظام قديم، أبدي ومثبت بأغلظ الأيمان أنه في أي وقت يلوث أحد الشياطين، الذي لا يتجاوز نصيبه إلا عدة أيام، يديه بالدم الآثم، أو يتابع الصراع ويحلف لنفسه أن عليه أن يطوف ثلاثين ألف سنة بعيداً عن مساكن المباركين، لكونه ولد في زمن الفانين أبداً، مبدلاً طريقاً متعباً للحياة بطريق آخر. فالهواء الشديد يسوقه إلى البحر، والبحر يعود ويلفظه إلى البر، ثم يقذفه البر إلى أشعة الشمس اللاهبة ليرقد من جديد على تموجات الهواء. كل واحد منها يأخذه من الآخر، ثم ينبذه الكل. أنا واحد من هؤلاء، الآن، منفي متجول بين الآلهة. من أجل ذلك أضع ثقتي في الصراع الذي لا يحس به أحد.

ما تراه كان ذنبه، نحن لا ندري، ربما لا شيء مما نظن أنه خطير جداً. إذ يقول آه، الويل لي لأن يوم الموت الذي لا شفقة فيه لم يدمرني بعد، رغم ارتكابي أعمالاً شريرة من الالتهام بشفتي...

«لنمتنع كلياً عن أوراق الغار...».

«التعساء لا ينطقون إلا بما هو تعيس، فابعد يدك عن الفاصولياء!».

وهكذا ربما لم يفعل شيئاً أسوأ من مضغ أوراق الغار أو التهام الفاصولياء.

الفقرة الأكثر شهرة لدى أفلاطون، التي يقارن فيها هذا العالم بمغارة لا نرى فيها إلا ظلال الحقائق المجودة في العالم الساطع فوق، سبقه إليها أمبادوقليس وأصلها في تعاليم الأورفية.

على أن هناك البعض ـ ممن يفترض أنهم يمتنعون عن ارتكاب الإثم خلال أجيال عديدة، يتوصلون أخيراً إلى النعيم الأبدي بصحبة الآلهة:

لكنهم أخيراً ـ يظهرون بين الناس الفانين، كالأنبياء، كتّاب الأغاني، الأطباء والأمراء، ثم ينهضون على شكل آلهة مبجلين ممجدين، يشاركون الآلهة الأخرى موقد نارها ومائدة طعامها، وقد تخلصوا من ويلات البشر، وأمنوا القدر وباتوا عاجزين عن الأذى.

في هذا كله، يبدو أن هناك قدراً ضئيلاً جداً مما لم تحتوه مسبقاً تعاليم الأورفية والفيثاغورية.

تكمن أصالة أمبادوقليس، باستثناء العلوم، في عقيدة العناصر الأربعة واستخدام مبدأي الحب والكراهية لتفسير التغير.

لقد رفض مبدأ الواحدية ونظر إلى مسار الطبيعة على أنه منظم بالمصادفة والضرورة أكثر مما هو منظم بالغاية، وفي هذا المجال كانت فلسفته علمانية أكثر من فلسفة برمنيدس، أفلاطون وأرسطو. لكن الصحيح أنه في مجالات أخرى، قبل بالأساطير الدارجة، لكنه هنا ليس أسوأ من كثيرين من رجال علم أحدث بكثير.

* * *

الفصل السابع

أثينا وعلاقتها بالثقافة

تبدأ عظمة أثينا في زمن الحربين الفارسيتين (490 ق.م. و480-479ق.م). قبل ذلك الزمن، كانت أيونيا وأغريقيا الكبرى (مدن جنوب إيطاليا وصقلية) قد أنجبت رجالاً عظماء، غير أن انتصار أثينا على الملك الفارسي داريوس في مراثون (490) وانتصار الأساطيل الإغريقية المجتمعة على ابنه وخلفه أحتشورس الأول، تحت قيادة أثينا، أعطيا لأثينا مكانة واعتباراً كبيرين. لقد ثار الأيونيون في الجزر وجزء من بر آسيا الصغرى على الفرس، وقد تأثر تحررهم بأثينا، بعد أن طردت الفرس من البر الإغريقي. في هذه العملية، لم يكن للإسبارطيين، الذين لم يهتموا إلا بمنطقتهم، أي دور. وهكذا، صارت أثينا الشريك المهيمن في التحالف ضد فارس. وبسبب استمرار التحالف، كانت كل دولة عضو فيه ملزمة إما بأن تسهم بتقديم عدد محدد من السفن، أو دفع نفقاتها. لقد اختار معظم هذه الدويلات البديل الأخير، وبذلك كسبت أثينا السيطرة البحرية على الحلفاء الآخرين، ثم، بالتدريج، حولت التحالف إلى امبراطورية أثينية. إذ أصبحت أثينا غنية وازدهرت كل الازدهار، تحت قيادة بريكليس، الذي حكم، نتيجة اختيار المواطنين الحر له، حوالي ثلاثين سنة، إلى أن سقط سنة 430 ق.م.

يعد عصر بريكليس هو الأسعد والأروع في تاريخ أثينا. فقد دشّن أسخيليوس، الذي كان قد قاتل في الحروب ضد الفرس، المأساة الإغريقية، في إحدى مآسيه «فارس» انفصل عن تقليد اختيار المواضيع الهوميرية، ليتعامل مع هزيمة داريوس. ثم سرعان ما حذا حذوه سوفوكليس، ليحذو حذو سوفوكليس يوريبيدس الذي امتد وجوده، على كل حال، إلى الأيام المظلمة للحرب البليبونيزية التي أعقبت موت بريكليس وسقوطه، والذي يعكس في

مسرحياته ريبية أواخر هذه المرحلة. أما معاصره أرسطوفان، الشاعر الهزلي، فيسخر من كل النظريات والمذاهب من موقف الحس العام القوي والمحدود، وعلى نحو خاص أكثر يصم سقراط بالخزي والعار، سقراط الذي ينكر وجود زيوس ويغرق نفسه في أسرار غامضة شبه علمية، غير مقدسة.

لقد غزا أحتشورس الأول أثينا من قبل واستولى عليها كما دمر معابد الأكروبول وأشعل فيها النيران. فكرس بريكليس نفسه لإعادة بنائها: معبد الباثنيون والمعابد الأخرى، التي ما تزال أطلالها تترك أشد الانطباعات إثارة لدى أبناء جيلنا، هو الذي بناها. وقد استخدمت الدولة فيدياس النحات، لإقامة تماثيل هائلة للآلهة إناثاً وذكوراً. في نهاية هذه المرحلة، عادت أثينا المدينة الأجمل والأروع في العالم الهلينستي.

أما أبو التاريخ، هيرودوت، فقد كان مواطناً من هاليكارنسوس، في آسيا الصغرى، لكنه أقام في أثينا، وبناء على تشجيع الدولة، كتب روايته عن الحروب الفارسية من وجهة النظر الأثينية.

لعل إنجازات أثينا في عهد بريكليس هي الأشد إدهاشاً في التاريخ كله. فحتى ذلك الحين، كانت آثينا متخلفة عن كثير من المدن الإغريقية الأخرى، إذ لم تنجب لا في الفن ولا في الأدب أي رجل عظيم (باستثناء صولون الذي كان بصورة أساسية مشرِّعاً). فجأة، وبدافع من النصر والثروة والحاجة لإعادة البناء، فإن مجموعة المعماريين، النحاتين، والمسرحيين الذين مازالوا في القمة لم يتجاوزهم أحد حتى الوقت الراهن، أنتجت أعمالاً هيمنت على المستقبل حتى العصور الحديثة. يغدو هذا أكثر إدهاشاً عندما نفكر بضآلة السكان ذوي العلاقة. إذ يقدر عدد سكان أثينا في ذروتها، أي حوالي 430 ق.م. بحوالي 230000 نسمة (بما فيهم العبيد) أما الإقليم المحيط بها، إقليم أتيكا الريفي، فربما كان سكانه أقل نوعاً ما. لكن ما من مدينة قبلها أو بعدها، بعدد سكان يقارب عدد سكانها في أية منطقة، بينت أنها قادرة على القيام بالأعمال الرائعة التي قامت بها.

في الفلسفة، تسهم أثينا باسمين كبيرين فقط، سقراط وأفلاطون الذي يمت لمرحلة لاحقة بشكل من الأشكال، لكن سقراط أمضى صباه ورجولته المبكرة تحت حكم بريكليس، لقد كان الأثينيون يهتمون اهتماماً كافياً بالفلسفة، بحيث يستمعون بشوق للمعلمين من المدن الأخرى. كما كان الشبان يبحثون عن السفسطائيين لرغبتهم في أن يتعلموا منهم الجدال، وفي حوارات «بروتاغوراس»، يقدم سقراط الأفلاطوني وصفاً ساخراً مسلياً للطلاب المتحمسين الذين يتعلقون بكلام الزائر البارز. لقد جاء بريكليس، كما سنرى، بأناكساغوراس الذي تعلم سقراط على يده أهمية العقل في مجال الخلق والإبداع.

كما يفترض أن معظم الحوارات التي كتبها أفلاطون تجري خلال حكم بريكليس وتقدم صورة مقبولة عن الحياة بين الأغنياء. فأفلاطون يتحدر من عائلة أثينية أرستقراطية، ولقد ترعرع على تقاليد مرحلة ما قبل الحرب، حيث كانت الديموقراطية قد قضت على ثروة الطبقة العليا وأمانها، فيما الشبان الذين لم يكونوا مضطرين لأن يعملوا، يقضون معظم فراغهم في متابعة العلوم والرياضيات والفلسفة، وهم يعرفون هوميروس ويحفظونه غيباً تقريباً، كما أنهم يحكمون على ما يستحقه كل من الشعراء المحترفين الذين يلقون شعرهم وينتقدونه. كذلك كان فن التفكير الاستنتاجي قد تم اكتشافه مؤخراً، ووفر إثارة بتقديمه نظريات جديدة، سواء منها الصحيح والزائف، في ميدان المعرفة بكامله. وبات من الممكن في ذلك العصر، كما في بضعة عصور أخرى، أن يكونوا مفكرين وسعداء على حد سواء، أي سعداء من خلال التفكير.

لكن توازن القوى الذي نتج عنه هذا العصر الذهبي كان مهدداً بالخطر. التهديد بالخطر هذا كان من الداخل ومن الخارج على حد سواء، من الداخل عن طريق الديموقراطية ومن الخارج عن طريق اسبارطة. ولكي نفهم ما حدث بعد بريكليس، علينا أن ننظر باختصار إلى التاريخ الأبكر لأتيكا.

في بداية المرحلة التاريخية، كانت أتيكا منطقة زراعية صغيرة مكتفية ـ ذاتياً، أثينا، عاصمتها، ليست بالكبيرة لكنها تضمن عدداً متنامياً من سكان حرفيين وصناع مهرة يرغبون في تقديم نتاجهم للخارج. ثم اكتشفوا بالتدريج أن

زراعة الكروم والزيتون أربح لهم من زراعة القمح، بحيث باتوا يستوردون القمح فيما بعد، وبشكل رئيسي من سواحل البحر الأسود. هذا الشكل من الزراعة كان يتطلب رأسمالاً أكبر من زراعة القمح فوقع المزارعون الصغار في الدين. ورغم أن أتيكا، شأنها شأن الدول الإغريقية الأخرى كانت تحت الحكم الملكي في العصر الهوميري، إلا أن الملك أصبح مجرد شخصية رسمية دينية دونما سلطة سياسية. إذ صار الحكم في أيدي الأرستقراطية التي اضطهدت مزارعي الريف وحرفيي المدينة على حد سواء. جاء صولون وقام بتسوية في اتجاه الديموقراطية في القرن السادس، والكثير من أعماله بقيت في المرحلة اللاحقة من الاستبداد تحت حكم بيزاسترانوس وأبنائه. حين انتهت هذه المرحلة، كان الاستقراطيون، باعتبارهم خصوم الاستبداد، قادرين على تزكية أنفسهم باتجاه الديموقراطية، وحتى سقوط بريكليس، أعطت العمليات الديموقراطية زخماً للأرستقراطية، مثلما كانت الحال في إنكلترا القرن التاسع عشر. لكن حوالي نهاية حياته بدأ قادة الديموقراطية الأثينية يطالبون بحصة أكبر من السلطة السياسية، في الوقت نفسه، سببت سياسته التوسعية التي كان ازدهار أثينا الاقتصادي مرتبطاً بها، زيادة في الاختلاف مع اسبارطة، وهو ما أدى أخيراً إلى الحرب البولينيزية (431-404) التي منيت فيها أثينا بهزيمة ساحقة.

غير أن مكانة أثينا، رغم الانهيار السياسي بقيت، وطوال ألف سنة تقريباً، ظلت الفلسفة متركزة هناك. صحيح أن الاسكندرية تفوقت على أثينا في مجال الرياضيات والعلوم، إلا أن الصحيح أيضاً أن أفلاطون وأرسطو كانا قد جعلا أثينا هي المتفوقة فلسفياً، إذ بقيت الأكاديمية التي كان أفلاطون يعلم فيها مستمرة، فيما انتهت المدارس الأخرى كلها، ثم استمرت، كجزيرة للوثنية، مدة قرنين من الزمن، بعد تحول الامبراطورية الرومانية إلى المسيحية. أخيراً، أغلقت سنة 529 ب.م. من قبل جوستنيان، بسبب تعصبه الديني، وخيمت عصور الظلام على أوروبا.

* * *

أناكساغوراس

رغم أن الفيلسوف أناكساغوراس ليس بالنظير لفيثاغورس، هرقليطس وبرمنيدس، إلا أن له أهمية تاريخية كبيرة مع ذلك. إنه أيوني، واصل مسيرة التراث العلمي العقلاني في أيونيا. ولقد كان أول من أدخل الفلسفة إلى الأثينيين وأول من قال بأن العقل هو السبب الأولي للتغيرات الجسدية.

ولد في كلازومينيا، في أيونيا، حوالي السنة 500 ق.م، إلا أنه قضى حوالي ثلاثين سنة من حياته في أثينا، أي تقريباً من 462 إلى 432 ق.م. ولعل بريكليس هو الذي حثه على المجيء، إذ كان ميالاً لتحضير أبناء مدينته. ولعل أسباسيا، الذي جاء من ملطية، هو الذي قدمه إلى بريكليس. إذ يقول أفلاطون في «فيدورس»:

«أعجب بريكليس، على ما يبدو بأناكساغوراس الذي كان رجل علم، مشبعاً هو نفسه بنظرية الأشياء إلى درجة عالية، متوصلاً إلى معرفة الطبيعة الحقيقية للفكر والحماقة، وهو بالضبط ما كانت أحاديث أناكساغوراس تدور حوله بشكل أساسي، فاستمد من ذلك المصدر كل ما استطاع عن الطبيعة لمساعدته أكثر في فن الخطابة».

كما يقال أن أناكساغوراس كان له تأثير على يوريبيدس، لكن هذا موضع شك أكثر. أبدى مواطنو أثينا، شأنهم شأن مواطني المدن الأخرى، في عصور وقارات أخرى، نوعاً من العداء لأولئك الذين حاولوا تقديم مستوى من الثقافة أعلى من ذلك الذي اعتادوا عليه. وحين تقدم بريكليس في السن، شن خصومه حملة عليه بمهاجمة أصدقائه، فاتهموا فيدياس باختلاس بعض الذهب الذي كان يتعين استخدامه في تماثيله، كما مرروا قانوناً يسمح باتهام أولئك الذين

لا يمارسون الشعائر الدينية ويعلمون النظريات المتعلقة بالأشياء الرفيعة وإحالتهم إلى القضاء. وطبقاً لهذا القانون، تم الادعاء على أناكساغوراس الذي اتهم بأنه يعلم أن الشمس حجر حار أحمر والقمر تراب. (وقد تكررت التهمة ذاتها ضد سقراط الذي سخر منهم لأنهم ذوو عقلية قديمة بالية). ما حدث ليس مؤكداً، ما عدا أنه اضطر لمغادرة أثينا. كما يبدو معقولاً أن بريكليس أخرجه من السجن وتدبر أمر إبعاده. فغادر إلى أيونيا، حيث أسس مدرسة هناك. وطبقاً لإرادته، فقد أعلن يوم وفاته عطلة لتلاميذ المدرسة.

كان أناكساغوراس يعتقد أن كل شيء قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، وأن حتى أصغر جزء من المادة يحتوي شيئاً من كل عنصر. وعلى ما يبدو، فإن الأشياء تتحدد بالعنصر الأكبر الذي تحتوي عليه. من هنا، كل شيء مثلاً يحوي شيئاً من النار، لكننا لا ندعوه ناراً إلا إذا كان ذلك العنصر هو المهيمن. ولقد جادل، شأنه شأن أمبادوقليس، ضد الفراغ، قائلاً إن الساعة المائية أو الجلد المنتفخ يبين أن هناك هواء حيث يبدو أنه لا يوجد شيء.

على أنه اختلف عن سابقيه في اعتبار أن العقل (ناوس) مادة تدخل في تركيب الأشياء الحية وتميزها عن المادة الميتة. ففي كل شيء، كما يقول، ثمة جزء من كل شيء ما عدا العقل، لكن بعض الأشياء تتضمن العقل أيضاً. وللعقل قوة وسيطرة على كل الأشياء الحية. إنه لا نهائي ومحكوم ـ ذاتياً ولا يمتزج بشيء. وباستثناء ما يخص العقل، فإن كل شيء، مهما يكن ضئيلاً، يحوي أجزاء من كل الأضداد، كالحار والبارد، مثلاً، الأبيض والأسود. كما أكد أن الثلج أسود (جزئياً).

العقل مصدر كل حركة. إنه سبب الدوران الذي ينتشر تدريجياً في العالم وهو ما يجعل أخف الأشياء تنبذ إلى محيط الدائرة، وأثقلها يسقط باتجاه المركز.

كما أن العقل واحد، وهو جيد لدى الحيوانات مثلما هو لدى الإنسان. لكن تفوق الإنسان الظاهري يعود إلى حقيقة واحدة هي أن له يدين، وكل الفوارق الظاهرية في الذكاء والفكر تعود بالحقيقة للفوارق الجسدية.

يشكو أفلاطـون وأرسـطو كلاهمـا، وكـذلك سـقراط الأفلاطـوني مـن أن أناكساغوراس، بعد تقدير العقل، لا يستخدم إلا قدراً ضئيلاً منـه، فيمـا يـشير أرسطو إلى أنه يقدم العقل كسبب فقط، حين لا يعرف سبباً آخر. لقد كان يقـدم تفسيراً آلياً، كما كان بمستطاعه ذلك. كما رفض الضرورة والـصدفة باعتبارهمـا هما أصل الأشياء، مع ذلك، لم يكن هناك «تدبير إلهي» في علم الكون الخاص به، ولا يبدو أنه فكر كثيراً بمسألة الأخلاق والدين، إذ ربما كان الرجل ملحداً، كما يؤكد المدعون عليه، كذلك أثر فيه كل سابقيه ما عدا فيثاغورس، أما تـأثير بارمنيدس فقد كان في حالته مثلما هو في حالة أمبادوقليس.

في العلم، له قيمة كبيرة. فهـو الـذي شـرح أولاً أن القمـر يـضيء بعكـسه للضوء، رغم أن هناك نثرات سرية كتبها بارمنيدس توحي بأنه كان يعـرف ذلـك أيضاً. كما قدم أناكساغوراس النظرية الصحيحة للخسوف والكسوف وعـرف أن القمر أدنى من الشمس. كذلك قال إن الـشمس والنجـوم حجـارة ناريـة، لكننـا لا نشعر بحرارة النجـوم لأنهـا بعيـدة جـداً عنـا، وإن الـشمس أكـبر مـن بيلـو بونيسوس، والقمر فيه جبال، (كما فكر) أن فيه سكاناً.

يقال إن أناكساغوراس كان من مدرسة أناكسامينس، ومن المؤكد أنه حافظ على التراث العقلاني والعلمي لأيونيا على قيد الحيـاة، علـى أن المـرء لا يجـد لديه الشواغل الدينية والأخلاقية التي، بانتقالها من الفيثاغوريين إلى سقراط ومن سـقراط إلى أفلاطـون، أدت إلى نـوع مـن الانحـراف الظلامـي في الفلـسفة الإغريقية. صحيح، أنه ليس في الصف الأول تماماً، لكن الصحيح أنه مهم لأنه أول من أدخل الفلسفة إلى أثينا. ولأنـه أحـد أصـحاب التـأثير الـذي سـاعد في تكوين سقراط.

* * *

الفصل التاسع

الذريون

اثنان هما مؤسسا النظرية الذرية: لوكيبوس وديموقريطس. ومن الصعب أن نفصل واحدهما عن الآخر، لأنهما، بصورة عامة، يذكران معاً، وعلى ما يبدو فإن بعض أعمال لوكيبوس نسبت في وقت لاحق لديموقريطس. جاء لوكيبوس، الذي اشتهر على ما يبدو حوالي 440 ق.م، من ملطية وتابع خط الفلسفة العقلانية العلمانية الذي ارتبط بتلك المدينة. تأثر كثيراً ببارمنيدس وزينون، لم يعرف عنه إلا القليل، إلى حد أن أبيقور (وهو أحد أتباع ديموقريطس لاحقاً) يظن أنه أنكر وجوده كلياً، وأن بعض الحديثين أحيوا هذه النظرية، لكن، ثمة عدد من التلميحات لدى أرسطو إليه، ومن غير المعقول على ما يبدو أن ترد هذه (التي تتضمن اقتباسات نصية) لو كان الرجل مجرد أسطورة.

على أن ديموقريطس شخص محدد أكثر بكثير. إذ كان مواطناً من أبديرا في تراقيا، أما بالنسبة لتاريخ ميلاده، فقد ذكر أنه كان فتى عندما كان أناكساغوراس شيخاً عجوزاً، لنقل حوالي 432 ق.م. ويعتَبر أنه اشتهر حوالي 420 ق.م. سافر على نطاق واسع في البلدان الجنوبية والشرقية بحثاً عن المعرفة، وربما قضى زمناً لا بأس به في مصر، كما زار بلاد فارس بالتأكيد ثم عاد إلى أبديرا، حيث أقام هناك. يدعوه زيلر «الأرفع من كل الفلاسفة الذين سبقوه وعاصروه، كغنى معرفة، وبالنسبة لمعظم المفكرين، كدقة أيضاً وصحة تفكير منطقي».

عاصر ديموقريطس سقراط والسفسطائيين، ولا بد أنه، بناء على أسس تأريخية خالصة، لم يعالجه أحد إلا في وقت متأخر، بشكل من الأشكال، من تاريخنا. الصعوبة هي أنه من العسير للغاية فصله عن لوكيبوس، وعلى هذا الأساس سأنظر فيه قبل سقراط والسفسطائيين، رغم أن جزءاً من فلسفته كان

المقصود منها الرد على بروتاغوراس، ابن بلده وأبرز السفسطائيين. لقد استُقبل بروتاغوراس، حين زار أثينا بحماسة شديدة، من جهة أخرى، يقول ديموقريطس «ذهبت إلى أثينا فلم يعرفني أحد». ولفترة طويلة تجاهلت أثينا فلسفته، إذ يقول بيرنيت «ليست فلسفته واضحة، بحيث أن أفلاطون لم يعرف شيئاً عن ديموقريطس... من جهة أخرى، كان أرسطو يعرف ديموقريطس جيداً، لأنه كان أيضاً مواطناً أيونياً من الشمال. في حوارياته، لا يأتي أفلاطون على ذكره أبداً، لكن يقال على لسان ديوجينوس لايرتيوس إنه كان يكرهه إلى حد أنه كان يود أن تحرق كتبه كلها. أما هيث فيقدره تقديراً عالياً كعالم رياضيات.

تعود الأفكار الأساسية للفلسفة المشتركة بين لوكيبوس وديموقريطس إلى سابقيهما، لكن فيما يتعلق بإنتاجهما، من الصعب الفصل بينهما، وبالنسبة لغرض دراستنا، ليس بالمهم أن نقوم بمحاولة ذلك. محاولة لوكيبوس، إن لم يكن ديموقريطس، للتأمل والتفريق بين الأحدية والتعددية، كما يمثلهما بارمنيدس وأمبادوقليس حسب التسلسل، هي التي قادته إلى النظرية الذرية. فوجهة نظرهما أشبه إلى حد كبير بوجهة نظر العلم الحديث، ولقد تحاشيا معظم الأخطاء التي كان يتعرض لها التفكير الإغريقي. فقد اعتقدا بأن كل شيء يتكون من ذرات هي فيزيائياً، لكن ليس هندسياً، غير قابلة للانقسام، وأن هناك بين الذرات فراغاً، وأن الذرات لا تفنى، وهي دائماً في حالة حركة وستبقى في حالة حركة، وأن هناك عدداً غير محدود من الذرات، وحتى من أنواع الذرات، والفوارق فيما يتعلق بالشكل والحجم. يؤكد أرسطو أن الذرات، بالنسبة للذريين، تختلف عن بعضها أيضاً فيما يتعلق بالحرارة، فالذرات الكروية، تتكون من النار، لكونها أشد حرارة، وكذلك أشد ثقلاً، ويقتبس عن ديموقريطس قوله: بقدر ما يتفوق أي شيء غير قابل للانقسام، يكون أثقل». لكن ما إذا كان للذرات وزن أصلاً في نظريات الذريين مسألة موضع جدل.

الذرات دائماً في حالة حركة، لكن، ثمة اختلاف بين الشارحين فيما يتعلق بماهية الحركة الأصلية. إذ يعتقد بعضهم، مثل زيلر، أن الذرات دائماً تسقط وأن الذرات الأثقل تسقط بشكل أسرع، لذلك هي تتمسك بالأخف. بالنسبة لذرات

الكون هناك تأثيرات، والذرات تنحرف مثل كرات البلياردو. هذه بالتأكيد نظرة أبيقور، الذي أسس نظرياته، في معظم جوانبها، على نظرات ديموقريطس، وهو يحاول، إنما بقدر غير كبير من الذكاء، أن يأخذ بالحسبان انتقادات أرسطو. لكن، ثمة داعٍ لا بأس به لأن نفكر بأن الوزن ليس خاصة أصيلة من خواص الذرات لدى لوكيبوس وديموقريطس. إذ يبدو من المعقول أكثر، بناء على نظرتهما، أن الذرات تتحرك، بالأصل، حركة عشوائية، كما هي الحال في النظرية الحديثة لحركية الغازات. إذ قال ديموقريطس بأنه ليس هناك فوق وتحت في الفراغ اللانهائي، كما قارن حركة الذرات في الروح بحركة الهباء في شعاع الشمس حين يكون الجو ساكناً. وهذه نظرة أذكى بكثير من نظرة أبيقور وأعتقد أن بإمكاننا أن نزعم أنها كانت نظرة لوكيبوس وديموقريطس.

ونتيجة للاصطدامات، فقد توصلت مجموعات من الذرات لتشكيل الدوامات. البقية تقدمت كثيراً كما هي الحال لدى أناكساغوراس، لكنه التقدم الذي يفسر الدوامات تفسيراً آلياً بدلاً من إعادته إلى فعل العقل.

من الشائع في العصور القديمة أن يلام الذريون على عزوهم كل شيء للصدفة. لكنهم على العكس، كانوا حتميين شديدي الحتمية، يؤمنون بأن كل شيء يحدث طبقاً لقوانين الطبيعة. لقد أنكر ديموقريطس بكل وضوح أن أي شيء يمكن أن يحدث بالصدفة. ولوكيبوس، رغم أن وجوده ذاته موضع شك، كان معروفاً بأنه قال شيئاً واحداً: «لا شيء يحدث من لا شيء، بل كل شيء من أساسٍ ومن ضرورة». صحيح أنه لم يقدم سبباً لماذا كان على العالم أن يكون كما هو أصلاً، فذلك، ربما، يمكن أن يعزى للصدفة. لكن ما إن وجد العالم، حتى تم تثبيت تطوره اللاحق وعلى نحو غير قابل للتغيير، بمبادئ آلية. لقد لام أرسطو وآخرون لوكيبوس وديموقريطس على عدم تعليلهما للحركة الأصلية للذرات، لكن في هذا المجال، كان الذريون أكثر علمانية من نقادهم. فالسببية يجب أن تبدأ من شيء ما، وحيث تبدأ، لا يمكن لسبب أن يعزى للمعطى الاستهلالي. إذ قد يعزى العالم لخالق ما، لكن حتى حينذاك، يظل الخالق نفسه بغير تعليل، والحقيقة، نظرية الذريين هي تقريباً نظرية العلم الحديث أكثر من أية نظرية أخرى تم اقتراحها في العصور القديمة.

لقد سعى الذريون، خلافاً لسقراط، أفلاطون وأرسطو، لأن يفسروا العالم دون إدخال لفكرة الغاية أو السبب النهائي، فالسبب النهائي لواقعة ما هو حدث في المستقبل، من أجله تحدث الواقعة. هذا المفهوم يمكن تطبيقه في الشؤون البشرية. فلماذا الخباز يصنع الخبز؟ لأن الناس سيجوعون. لماذا تقام سكك الحديد؟ لأن الناس يرغبون في السفر. في حالات كهذه، يمكن تفسير الأشياء بالغاية التي تخدمها. لكن حين نسأل «لماذا؟» فيما يتعلق بحادثة، يمكن أن نقصد أحد أمرين. فقد نقصد: «أية غاية تخدم هذه الحادثة؟» أو قد نقصد «ما الظروف السابقة التي سببت هذه الحادثة؟» الجواب على السؤال الأول هو تفسير غائي. أو تفسير عن طريق الأسباب النهائية، أما الجواب على السؤال الأخير فهو تفسير آلي. ولا أدري كيف يمكن أن يُعرَف سلفاً أي من هذين السؤالين ينبغي على العلم أن يطرح. أو ما إذا كان ينبغي طرحهما كليهما. غير أن التجربة بينت أن السؤال الآلي يؤدي إلى المعرفة العلمية، في حين لا يفعل ذلك السؤال الغائي. لقد طرح الذريون السؤال الآلي وأجابوا جواباً آلياً. أما من جاء بعدهم، وحتى عصر النهضة فقد كانوا مهتمين أكثر بالسؤال الغائي. وذلك ما قاد العلم إلى طريق مسدود.

هناك، فيما يخص السؤالين على حد سواء، حد غالباً ما تم تجاهله، سواء في الفكر العام أو في الفلسفة. فليس هناك من سؤال يمكن طرحه بشكل مفهوم وواضح حول الحقيقة ككل (بما في ذلك الإله)، إنما فقط حول أجزاء منها. أما فيما يخص التفسير الغائي، فإنه يصل، عادة، وخلال فترة وجيزة، إلى الخالق، أو على الأقل إلى الصانع الذي يمكن إدراك غاياته في سياق الطبيعة. لكن إذا كان الإنسان غائياً شديد التعصب للغائية، بحيث يستمر في طرح ما هي الغاية التي يخدمها الخالق يصبح من الواضح أن سؤاله كفر وعدم إيمان بالإله، الأكثر من ذلك، أنه سيكون بلا معنى، إذ لكي نجعله ذا معنى، علينا أن نفترض أن الخالق تم خلقه من قبل خالق أسمى ما لكي يخدم أهدافه. لذلك، مفهوم الغاية يمكن تطبيقه فقط ضمن الحقيقة وليس على الحقيقة ككل.

ثمة حجة ليست غير مشابهة تنطبق على التفسيرات الآلية. حادثة تكون سببها حادثة أخرى، الأخرى سببها أخرى وهلم جراً. لكن إذا ما سألنا عن سبب الكل، نجد أنفسنا مدفوعين مرة ثانية إلى الخالق، الذي يجب أن يكون هو نفسه

لا سبب له. لهذا، كل التفسيرات السببية يجب أن تكون بداياتها اعتباطية. ذلك يفسر لماذا ليس هناك عيب في نظرية الذريين بترك الحركات الأصلية للذرات بغير تعليل. إذ يجب ألا نفترض أن أسباب نظرياتهم كانت تجريبية كلياً. ثم إن النظرية الذرية تم إحياؤها في العصور الحديثة لتفسير حقائق الكيمياء التي لم تكن معروفة لدى الإغريق. كما لم يكن هناك فرق حاد جداً في العصور القديمة بين الملاحظة التجريبية والحجة المنطقية. صحيح أن بارمنيدس عالج الحقائق الملحوظة بالتجربة بشيء من الازدراء، لكن الصحيح أيضاً أن أمبادوقليس وأناكساغوراس جمعا الكثير من ميتافيزيقهما انطلاقاً من ملاحظاتهما على الساعات المائية والسطول الدوارة. وعلى ما يبدو، ما من فيلسوف، حتى مجيء السفسطائيين، شك بأن من الممكن تأسيس ميتافيزيق كاملة وعلم كون، بالجمع بين الكثير من المحاكمة المنطقية وبعض الملاحظات. لكن لحسن الحظ، أن الذريين تناولوا فرضية وجدت عليها أدلة بعد أكثر من ألفي سنة، لكن اعتقادهم، في ذلك العصر لم يكن خالياً كلياً من أي أساس صلب.

كان لوكيبوس، شأنه شأن الفلاسفة الآخرين، معنياً بإيجاد طريقة للتوفيق بين حجج بارمنيدس والحقيقة الواضحة المتعلقة بالحركة والتغير. فكما يقول أرسطو: «رغم أن هذه الآراء (آراء بارمنيدس) تسير بصورة منطقية على ما يبدو، في نقاش جدلي، لكن أن نؤمن بها يبدو شيئاً أقرب للجنون عندما يفكر المرء بالحقائق. إذ ما من مجنون بالحقيقة يبدو بعيداً عن فقدان حواسه كلياً حين يفترض أن النار والجليد «واحد». ذلك أنه فقط بين ما هو صواب وما يبدو صواباً، عادة، أن يكون بعض الناس من الجنون إلى حد يكفي لأن لا يروا فارقاً.

لكن لوكيبوس كان يفكر أن لديه نظرية تنسجم مع الإدراك الحسي وما كانت لتُبطِل ما هو آت وما قد مضى، أي الحركة وتعددية الأشياء. لقد قام بهذه التنازلات لحقائق الإدراك الحسي: ومن جهة أخرى، تنازل لأصحاب المذهب الواحدي بأنه لا يمكن أن يكون هناك حركة بدون فراغ. النتيجة هي النظرية التي تقول ما يلي: «الفراغ هو لا وجود، وليس اللا وجود جزءاً مما هو موجود، لأن ما هو موجود بالمعنى الدقيق للمصطلح هو تهيّل مطلق (حيز مملوء بالهيولى). لكن هذا التهيل ليس واحداً، بل على العكس، هو متعدد، لا نهائي في عدده

وغير مرئي وذلك بسبب دقة حجمه الشديدة. المتعدد يتحرك في الفراغ (لأن هناك فراغاً) وباجتماع المتعددات معاً ينجم عن ذلك ما ـ هو ـ آت، بينما ينتج بالفصل فيما بينها ما هو ماضٍ. الأكثر من ذلك، أنها تعمل وتباشر العقل كلما أتيحت لها الفرصة لأن تكون في حالة احتكاك (إذ لا تكون هناك واحداً) وينشأ عنها نتيجة اجتماعها معاً شيء آخر، إذ تصبح متشابكة. من جهة أخرى، لا يمكن من الواحد المحض أن يكون هناك متعدد، كما لا يمكن من المتعدد المحض أن يكون هناك واحد: فذلك مستحيل».

هنا نرى أن ثمة نقطة واحدة يوافق عليها الجميع حتى الآن، وهي أنه لا يمكن أن يكون هناك حركة في التهيّل. في هذا، الكل مخطئون على حد سواء. إذ يمكن أن يكون هناك حركة دائرية في التهيل، شريطة أن يكون هذا موجوداً دائماً. والفكرة هي أن بإمكان الشيء أن يتحرك فقط في مكان خالٍ، وأنه ليس هناك من أمكنة خالية في التهيل. لكن من الممكن المجادلة، وربما على حق، أن الحركة لا يمكن أن تبدأ في التهيّل، إنما لا يمكن التأكيد حقاً أنها قد لا تحدث على الإطلاق. لكن، بالنسبة للإغريق، بدا أن على المرء إما أن يسلم بعالم برمنيدس غير المتغير أو يقبل بالفراغ.

الآن، حجج بارمنيدس ضد اللا وجود بدت غير قابلة للتفنيد منطقياً حيال الفراغ، ثم تعززت باكتشاف أنه حيث لا يوجد شيء، على ما يبدو، يوجد هواء. (وهذا مثال عن المزج المضطرب بين المنطق والملاحظة، وهو ما كان شائعاً). هنا بإمكاننا أن نشرح الموقف البارمنيدي بهذه الطريقة: «تقول هناك فراغ، إذن الفراغ ليس عدماً، بالتالي هو ليس بالفراغ». على أنه لا يمكن القول إن الذريين ردوا على هذه الحجة، بل فقط ادعوا أنهم قاموا بتجاهلها، انطلاقاً من أن الحركة هي واقعة تجريبية، لذلك يجب أن يكون هناك فراغ، مهما يكن من الصعب أن نتصوره[1].

---

(1) على العكس، يؤكد بيلي أن لوكيبوس كان لديه رد، وهو «ماكر للغاية». إنه يتألف أساساً من قبول وجود شيء ما (الفراغ) ليس بالمادي، كذلك يقول بيرنيت: الحقيقة الغريبة أن الذريين الذين كان يُنظر إليهم باعتبارهم ماديي العالم القديم الكبار، كانوا عملياً أول من قالوا بشكل متميز إن الشيء يمكن أن يكون حقيقياً دون أن يكون له جسم.

لنلق نظرة على التاريخ اللاحق لهذه المشكلة. الطريقة الأولى والأوضح لتجنب الصعوبة المنطقية هي أن نفرق بين المادة والمكان. إذ طبقاً لهذه النظرة، المكان ليس عدماً، بل هو من طبيعة الوعاء الذي قد يكون أو لا يكون فيه جزء معين مليء بالماء. يقول أرسطو (في الفيزياء): النظرية القائلة إن الفراغ موجود، تتعلق بوجود المكان: إذ يمكن للمرء أن يحدد الفراغ بأنه مكان لا جسم فيه. هذه النظرة أطلقها بهذا الوضوح التام نيوتن، الذي يؤكد وجود المكان المطلق ويميز طبقاً لذلك بين الحركة المطلقة والنسبية. في الجدل الكوبرنيكي، كلا الجانبين (مهما تكن ضآلة ما أدركاه) التزما بهذه النظرة، نظراً لأنهما كانا يفكران أن هناك فارقاً بين أن تقول «السماء تدور من الشرق إلى الغرب» وأن تقول «الأرض تدور من الغرب إلى الشرق... فإذا كانت الحركة كلها نسبية، فإن هذين القولين هما مجرد طريقتين مختلفتين لقول الشيء ذاته، كأن تقول «جون هو والد جيمس» و«جيمس هو ابن جون». لكن إن كانت الحركة كلها نسبية والحيّز غير مادي، فإننا نُترَك والحجج البارمينيدية ضد الفراغ في أيدينا.

أما ديكارت، الذي كانت حججه من نوع الحجج التي قال بها فلاسفة الإغريق الأوائل فقد قال، إن الامتداد هو جوهر المادة، لذلك هناك مادة في كل مكان. بالنسبة له، الامتداد هو صفة وليس موضوعاً تحمل عليه صفة اسمه هو المادة، وبدون مادية، لا يمكن أن يكون له وجود. فالمكان الفارغ، بالنسبة له، أمر مستحيل، مثلما السعادة مستحيلة ما لم يكن هناك كائن يحس بها. كذلك كان لايبنتز، إنما انطلاقاً من أسس مختلفة، يؤمن بالتهيُّل، لكنه أكد أن المكان هو مجرد منظومة من العلاقات. حول هذا الموضوع، هناك جدل شهير بينه وبين نيوتن، الذي كان يمثله كلارك. وقد بقي الجدل دون حسم حتى مجيء آينشتاين الذي أعطت نظريته النصر النهائي للايبنتز.

لا يؤمن الفيزيائي الحديث، رغم أنه ما يزال يؤمن بأن المادة، بمعنى من المعاني، ذرية، بالمكان الفارغ، فحيث لا توجد مادة، يظل هناك شيء ما، لاسيما الموجات الضوئية. إذ لم يعد للمادة تلك المكانة الرفيعة التي اكتسبتها في الفلسفة من خلال حجج بارمنيدس. وهي ليست مادة غير متغيرة، بل فقط طريقة

لتجميع الوقائع. بعض الوقائع تمت للمجوعات التي يمكن اعتبارها أشياء مادية، أخرى، كالموجات الضوئية، لا تمت. إنها الوقائع التي تشكل مادة العالم وكل منها له مدة زمنية مختصرة. في هذا المجال، تقف الفيزياء الحديثة إلى جانب هرقليطس ضد بارمنيدس، لكنها كانت إلى جانب بارمنيدس حتى مجيء آينشتاين ونظرية الكم.

فيما يخص المكان، النظرة الحديثة هي أنه ليس المادة، كما أكد نيوتن، وقال ولا بد لوكيبوس وديموقريطس، ولا صفة الأجسام الممتدة، كما كان ديكارت يعتقد، بل هو منظومة العلاقات، كما كان يعتقد لايبنتز. لكن ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كانت هذه النظرة تنسجم مع وجود الفراغ. ربما هي، كمسألة منطق مجرد ، يمكن أن تتصالح مع الفراغ. إذ يمكن القول: إن بين أي شيئين، مسافة معينة تكبر أو تصغر، وإن المسافة لا تتضمن وجود أشياء وسيطة. لكن نظرية كهذه سيكون من المستحيل الانتفاع بها في الفيزياء الحديثة. فمنذ آنيشتاين، صارت المسافة بين الوقائع وليست بين الأشياء وتتضمن الزمان كما تتضمن المكان. إنه بشكل أساسي المفهوم السببي، وفي الفيزياء الحديثة لا يوجد فعل في مسافة. لكن هذا كله يقوم بالأساس على أسس تجريبية وليس على أسس منطقية. الأكثر من ذلك أن النظرة الحديثة لا يمكن قولها إلا بمصطلحات المعادلات التفاضلية، ولذلك هي غير مفهومة بالنسبة لفلاسفة العالم القديم.

طبقاً لذلك، يبدو أن التطور المنطقي لنظرات الذريين هو النظرية النيوتينية المتعلقة بالمكان المطلق، وهو يحل مشكلة عزو الحقيقة إلى اللاوجود. بالنسبة لهذه النظرية، ليس هناك اعتراضات منطقية. الاعتراض الأساسي هو أن المكان المطلق مجهول بشكل مطلق، لذلك لا يمكن أن تكون هناك فرضية ضرورة في علم تجريبي. أما الاعتراض العملي أكثر فهو أن الفيزياء يمكنها أن تمضي بدونها. لكن يبقى عالم الذريين معقولاً منطقياً وهو أقرب إلى العالم الفعلي من عالم أي فيلسوف آخر من الفلاسفة القدماء.

صاغ ديموقريطس نظرياته بقدر لا بأس به من التفصيل، وبعض هذا مثير للاهتمام. فقد قال: كل ذرة غير قابلة للاختراق وغير قابلة للانقسام، لأنها

لا تتضمن أي فراغ. إنك حين تستخدم سكيناً لتقطيع تفاحة، فإن على السكين أن تجد أماكن فارغة حيث يمكنها أن تخترق، لكن إن كان لا يوجد في التفاحة فراغ، سيكون من الصعب كثيراً جداً اختراقها، لذلك تكون غير قابلة للانقسام مادياً. كل ذرة هي غير متغيرة داخلياً، وهي بالحقيقة الواحد لدى بارمنيدس. الشيء الوحيد الذي تفعله الذرات هو أن تتحرك ويصطدم بعضها ببعض، وأحياناً تجتمع عندما يحدث أن يكون لها أشكال قادرة على التشابك. وهي من كل الأشكال، فالنار تتكون من ذرات كروية، وهكذا الروح. والذرات، بالتصادم، تنتج دوامات تنتج بدورها أجساماً وعوالم في النهاية. هناك عوالم كثيرة، بعضها في طور النماء، بعضها في طور التحلل، وبعضها قد لا يكون فيه شمس ولا قمر، فيما بعضها متعدد. لكن لكل عالم بداية ونهاية. والعالم يمكن أن يدمر نتيجة اصطدامه بعالم أكبر. ومن الممكن اختصار هذا الكون بكلمات شيلي:

عوالم فوق عوالم
تندفع أبداً من الخلق إلى التلاشي.
ومثل فقاعات في نهر، تفور،
تنفجر ثم يحملها النهر بعيداً.

فالحياة تطورت من الطين البدائي. وثمة بعض النار في كل مكان في الجسد الحي، لكن معظمها في الدماغ أو الصدر (في هذا، تختلف المرجعيات). فيما الفكر نوع من الحركة لذلك هو قادر على إحداث الحركة في مكان آخر. أما الإدراك الحسي والتفكير فعمليتان ماديتان. وللإدراك الحسي نوعان: إدراك بالحواس، وإدراك بالعقل. تتوقف المدركات الحسية من النوع الأخير على الأشياء المدركة، في حين أن مدركات النوع السابق تتوقف على حواسنا ذاتها، لذلك يمكنها أن تكون خادعة. إذ كان ديموقريطس، شأنه شأن لوك، يعتقد أن صفات كالدفء، الطعم واللون مثلاً، ليست في الأشياء بالحقيقة، بل تعود إلى حواسنا كأعضاء، بينما صفات مثل الثقل، الكثافة والقساوة هي فعلاً في الأشياء ذاتها.

كان ديموقريطس مادياً بكل ما في الكلمة من معنى. فالروح بالنسبة إليه، وكما رأينا، تتألف من ذرات، والتفكير عملية مادية. كذلك ليس هناك غاية في الكون بل هناك فقط ذرات تحكمها قوانين ميكانيكية. كما أنه لم يؤمن بالدين الشائع وجادل ضد العقل لدى أناكساغوراس. أما في الأخلاق، فكان يقدر أن البهجة هي هدف الحياة وينظر إلى الاعتدال والثقافة باعتبارهما الوسيلة الأفضل. كما كان يكره كل شيء عنيف وعاطفي ويستنكر الجنس لأنه، كما كان يقول، يشتمل على أن تطغى المتعة على الوعي. لكنه كان يقدر الصداقة حق قدرها، ويسيء الظن بالنساء ولا يرغب بالأطفال، لأن تربيتهم عبء على الفلسفة. في هذا كله، كان يشبه كثيراً جيرمي بينتام. كما كان كذلك أيضاً في حبه لما كان يدعوها الإغريق بالديموقراطية[1].

إن ديموقريطس ـ في رأيي ـ هو آخر الفلاسفة الإغريق الذين كانوا خالين من عيب معين شاب كل الفكر القديم والوسيطي الذي جاء بعده. فكل الفلاسفة الذين نظرنا إليهم حتى الآن كانوا مشغولين بالمحاولة النزيهة لفهم العالم. وكانوا يعتقدون أن من السهل فهمه، لكن بدون هذا التفاؤل ما كانوا ليمتلكوا الشجاعة لصنع البداية. موقفهم، بشكل أساسي، علماني خالص، في الوقت نفسه لم يجسدوا قط تعصبات عصرهم. لكنه لم يكن موقفاً علمانياً فقط، بل كان تخيلياً وناشطاً مفعماً بمتعة المغامرة. لقد كانوا يهتمون بكل شيء ـ النيازك والنجوم، الخسوف والكسوف، الأسماك والزوابع، الدين والأخلاق، مع فكر ثابت، كوّنوه بحماسة الأطفال.

من هذا التاريخ فصاعداً، كانت هناك بعض البذور الأولى للاضمحلال. وما هو خاطئ، حتى في أفضل فلسفة بعد ديموقريطس، هو التوكيد غير المبرَّر على الإنسان مقارنة بالتوكيد على الكون. في البدء تأتي الريبة مع السفسطائيين، التي أفضت إلى دراسة كيف نعرف بدلاً من محاولة كسب معرفة جديدة. بعدئذ يأتي

---

(1) «فقر في ديموقراطية أفضل مما يدعى ازدهاراً في حكم استبدادي، كذلك هي الحرية بالنسبة للعبودية» كما يقول.

سقراط والتركيز على الأخلاق، ثم أفلاطون ورفض عالم الحس لصالح عالم الفكر المحض الذي هو من صنع الذات، ثم أرسطو، والإيمان بالغاية باعتبارها المفهوم الأساسي في العلم. وعلى الرغم من عبقرية أفلاطون وأرسطو إلا أن تفكيرهما كان يشوبه الكثير من النقائص التي برهنت أنها مؤذية بلا حدود.

بعد عصرهم، حدث اضمحلال في القوة وصعود تدريجي للأساطير الشعبية. ثم نشأت نظرة جديدة جزئياً نتيجة انتصار العقيدة الكاثوليكية، لكن كان على الفلسفة أن تنتظر حتى عصر النهضة كي تستعيد زخمها واستقلالها الذي تميز به أسلاف سقراط.

* * *

الفصل العاشر

بروتاغوراس

في النصف الأخير من القرن الخامس، تمت مجابهة المناهج الكبرى ما قبل السقراطية التي ألقينا عليها نظرة حتى الآن، من قبل حركة ريبية، كان أهم شخصية فيها هو بروتاغوراس، زعيم السفسطائيين. لم يكن لكلمة «سفسطائي» مضمون سيء بالأصل، بل كانت تعني، بصورة تقريبية ما أمكن، ما نعني بكلمة معلم، «بروفيسور». فالسفسطائي هو الرجل الذي يكسب معيشته من تعليم الفتيان بعض الأشياء التي كانوا يظنون أنها مفيدة لهم في الحياة العملية. مثل هذا التعليم لم يكن له تمويل عام، فكان السفسطائيون يعلمون فقط من كان لديهم، هم أو أهلهم، موارد مالية خاصة. مما أدى في الغالب إلى خلق نوع من المحاباة في الصف. وهو ما ازداد سوءاً نتيجة الظروف السياسية في ذلك الزمن. ففي أثينا ومدن كثيرة أخرى، كانت الديموقراطية هي المنتصرة سياسياً، لكن دون القيام بأي عمل لإنقاص ثروة أولئك الذين كانوا يمتون للعائلات الأرستقراطية القديمة. لهذا، كان الأغنياء، بصورة أساسية، هم الذين يجسدون ما يبدو لنا أنه الثقافة الهلينستية. فقد كانوا يحظون بالتعليم وكان لديهم فراغ. قد أسهم ذلك في تخفيف تعصبهم لما ورثوه من تقاليد، كما أن الزمن الذي كانوا يقضونه في النقاش زاد من حدة فطنتهم. وما يدعى بالديموقراطية لم يمس مسألة العبودية التي مكنت الأغنياء من الاستمتاع بثروتهم دون اضطهاد المواطنين الأحرار.

لكن في كثير من المدن، لاسيما في أثينا، كان المواطنون الأشد فقراً يكنون عداء مزدوجاً للأغنياء: عداء الحسد، وعداء شدة الحرص الكبير على التقاليد. إذ كان يفترض ـ وغالباً بصورة عادلة ـ أن الأغنياء غير أتقياء وغير أخلاقيين، يدمرون المعتقدات القديمة وربما يحاولون تدمير الديموقراطية. بالتالي، حدث

أن الديموقراطية السياسية ارتبطت بالجمود الثقافي، رغم أن أولئك الذين كانوا مبتكرين ثقافياً، كان يغلب عليهم أن يكونوا رجعيين سياسياً. أي بشكل ما، وضع يماثل الوضع الموجود في أمريكا الحديثة، حيث منظمة «تاماني Tammany»، وهي منظمة كاثوليكية بالأساس، مشغولة بالدفاع عن العقائد اللاهوتية والأخلاقية التقليدية ضد هجمات التنويريين، لكن التنويريين في أمريكا كانوا أضعف مما كانت عليه الحال في اثينا، لأنهم أخفقوا في إيجاد قضية مشتركة لهم مع الطبقة الثرية الحاكمة. مع ذلك، كانت هناك طبقة هامة جداً وذات مستوى عالٍ فكرياً، تهتم بالدفاع عن طبقة الأثرياء الحاكمة، هي بالتحديد طبقة محامي الشركات. دورها في بعض المجالات، يشابه الدور الذي كان يقوم به السفسطائيون في أثينا.

لقد كانت الديموقراطية الأثينية، رغم التحديد الخطير المفروض عليها، وهو استثناء العبيد والنساء، أكثر ديموقراطية في بعض المجالات من أي نظام حديث. فالقضاة ومعظم الموظفين التنفيذيين كان يتم اختيارهم بالتصويت ويخدمون مدداً قصيرة من الزمن، لذلك، كانوا من المواطنين المتوسطين، مثل هيئات المحلفين لدينا، مع التعصبات ونقص الحرفية التي يتميز بها المواطن المتوسط. كما كان هناك بصورة عامة عدد كبير من القضاة للاستماع لكل حالة، أما المدعي والمتهم فكانا يظهران شخصياً، وليس من خلال محامين محترفين. وبالطبع، كان النجاح أو الفشل يتوقف على المهارة الخطابية إلى حد كبير في استثارة التحيزات العامة. وعلى الرغم من أنه كان على المرء أن يلقي خطابه، كان بإمكانه أن يستأجر خبيراً لكتابة الخطاب له، أو كما يفضل الكثيرون القول، كان بإمكانه أن يدفع كي يتعلم الفنون المطلوبة للنجاح في المحاكم القانونية. هذه الفنون هي ما يفترض أن السفسطائيين كانوا يعلمونها.

يماثل عصر بريكليس، في التاريخ الأثيني، العصر الفيكتوري في تاريخ إنكلترا. فقد كانت أثينا غنية وقوية لا تزعجها كثيراً الحروب. لديها دستور ديموقراطي يقوم بالإشراف عليه الارستقراطيون، وكما رأينا فيما يتصل بأناكساغوراس، فإن المعارضة الديموقراطية لبريكليس جمّعت قوتها تدريجياً

وراحت تهاجم أصدقاءه واحداً واحداً. سنة 431 ق.م اندلعت الحرب البليبونيزية. ثم حل وباء كاسح في أثينا (بالإضافة إلى أماكن كثيرة أخرى). فتناقص السكان، الذين بلغ تعدادهم وقت الازدهار حوالي 230000 نسمة، تناقصاً كبيراً، ولم يرتفع مرة ثانية إلى مستواه السابق. كما أن بريكليس نفسه، أزيح من منصبه، سنة 430 ق.م. وغُرِّم لإساءته استخدام المال العام من قبل محكمة مؤلفة من 1501 من القضاة. كما توفي ولداه بالوباء، ثم توفي هو نفسه في السنة التالية (429) كذلك أدين فيدياس وأناكساغوراس، فيما وجهت تهمة عدم التقوى لأسباسيا بسبب إدارته بيتاً تسوده الفوضى والاضطراب، لكن تمت تبرئته.

في مجتمع كهذا، من الطبيعي أن يرغب الناس الذين يحتمل أن يثيروا عداء السياسيين الديموقراطيين باكتساب مهارة جدلية. إذ أن أثينا، رغم أنها كانت معتادة كثيراً على الاضطهاد، إلا أنها في مجال من المجالات كانت أكثر تحرراً من أمريكا الحديثة، نظراً لأن أولئك المتهمين بعدم التقوى وإفساد الشباب كان يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم.

هذا يفسر شعبية السفسطائيين لدى طبقة من الطبقات، وعدم شعبيتهم لدى أخرى، لكن في أذهانهم أنهم كانوا يخدمون أغراضاً غير شخصية أكثر، ومن الواضح أن كثيرين منهم كانوا مهتمين اهتماماً صرفاً بالفلسفة، فأفلاطون كرس نفسه لرسمهم بصورة ساخرة ونقدهم نقداً هازئاً، لكن يجب عدم الحكم عليهم من خلال كتاباته، فهو خصم معادٍ لهم. لنأخذ في أخف دعابة من دعاباته، الفقرة التالية من «يوتيديموس»، حيث يتناقش فيها أثنان هما ديونيسودورس ويوتيديموس السفسطائيان وقد شرعا يعملان لحل لغز شخص بسيط العقلية يدعى كليسيبوس. فيبدأ ديونيسودورس:

«تقول إن لديك كلباً؟

أجل كلب أحبه،

قال كليسيبوس. وهل لديه جراء؟

أجل، وهي مثله تماماً.

والكلب هو أبو الجراء؟

نعم، قال. بالتأكيد أنا رأيته هو وأم الجراء يتباضعان.

وهو ليس لك؟

بالتأكيد هو لي.

إذن، هو أب وهو لك. لذلك، هو أبوك والجراء أخوتك».

لكن لنأخذ بمزاج أكثر جدية الحوار الذي يدعى سفسطائياً، فيما يلي نقاش منطقي لتعريف يستخدمه السفسطائي كتوضيح. نحن غير معنيين بمنطقه حالياً. لكن الأمر الوحيد الذي أرغب بذكره، في الوقت الحاضر، وبما يخص هذا الحوار، هو الاستنتاج النهائي الذي يتوصل إليه:

«إذن، هو الذي يتتبع أصل فنه (السفسطائي) كما يلي... إنه، بانتسابه إلى القسم الواعي أو المرائي من فن إحداث التناقض الذاتي، يكون هو المقلد للمظهر، وينفصل عن طبقة الخياليين التي هي فرع من صنع ـ الصورة داخل ذلك التقسيم الأبعد للخلق، التلاعب بالكلمات، خلق البشر، وغير الإلهي... وكل من يثبت أن السفسطائي الحقيقي هو من هذا الدم وهذه السلالة سيقول الحقيقة ذاتها».

ثمة قصة حول بروتاغوراس، لا شك أنه مشكوك بصحتها، توضح صلة السفسطائيين بالمحاكم القانونية في أذهان الناس. إذ يقال إنه كان يعلم فتى بشرط أن يدفع له أجره إن كسب الفتى دعواه القانونية الأولى، لكن إن خسرها لا يدفع شيئاً، ولقد أدت الدعوى القانونية الأولى للفتى ببروتاغوراس لحصوله على أجره.

مع ذلك، حان الوقت لأن ندع هذه الأشياء الأولية ونرى ما هو معروف حقاً عن بروتاغوراس.

ولد بروتاغوراس حوالي 500 ق.م في أبديرا، وهي المدينة التي جاء منها ديموقريطس وزار أثينا مرتين. زيارته الثانية لم تتأخر أكثر من سنة 432 ق.م. وضع مجموعة قوانين لمدينة ثوريي 444-443ق.م. وهناك رواية تقول إنه حوكم

بتهمة عدم التقوى، لكن يبدو أن هذه الرواية غير صحيحة، رغم الحقيقة القائلة إنه كتب كتاباً «في الآلهة»، يبدأ هكذا «فيما يخص الآلهة، ليس بوسعي أن أشعر إن كان هناك آلهة أم لا، ولا كيف أو ماذا تشبه، ذلك أن هناك كثيراً من الأشياء تعيق المعرفة الأكيدة، منها غموض الموضوع وقصر عمر الإنسان».

توصف زيارته الثانية إلى أثينا وصفاً ساخراً بشكل ما في محاورة أفلاطون بعنوان «بروتاغوراس». أما عقائده فقد نوقشت بكل جدية في "تياتيتوس". لقد اشتهر بشكل أساسي بعقيدته التي تقول إن «مقياس الأشياء جميعاً، مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس ما لا يوجد منها». وتفسير هذا أن كل شخص هو مقياس كل الأشياء، وأنه عندما يختلف الناس، لا يكون هناك حقيقة موضوعية، يكون بسببها أحدهم على صواب والآخر على خطأ. هذه العقيدة ريبية بشكل أساسي ويفترض أنها تقوم بالأساس على «خداع» الحواس.

أحد مؤسسي مذهب النفعية الثلاثة، وهو ف. س. شيلر، كان معتاداً أن يدعو نفسه بأنه تلميذ بروتاغوراس، وذلك، على ما أظن، لأن أفلاطون في كتابه «تياتيتوس» يقول، كتفسير لبروتاغوراس، إن من الممكن أن يكون أحد الرأيين أفضل من الآخر، رغم أنه لا يمكن أن يكون أصح. مثال على ذلك، حين يكون الإنسان مصاباً باليرقان، يبدو له كل شيء أصفر، ولا يكون هنالك معنى في قولك إن الأشياء ليست بالحقيقة صفراء، بل هو اللون الذي تبدو عليه بالنسبة للإنسان السليم صحياً، لكن يمكننا القول، نظراً لأن الصحة أفضل من المرض، إن الإنسان السليم صحياً أفضل من الإنسان المصاب باليرقان. ومن الواضح أن هذا الرأي، أو وجهة النظر، أقرب إلى مذهب النفعية.

إن قدم الإيمان بحقيقة موضوعية يجعل الأغلبية، ولأسباب عملية، هي الحكم فيما يتعلق بما عليها أن تعتقد. من هنا، وجد بروتاغوراس نفسه مضطراً للدفاع عن القانون والتقاليد والأخلاق التقليدية. رغم أنه، كما رأينا، لم يكن يعرف ما إذا كان هناك آلهة أم لا، لكن كان متأكداً من أنه تنبغي عبادتهم. وجهة النظر هذه هي، بوضوح، الوجهة الصحيحة الوحيدة بالنسبة لإنسان كانت ريبيته النظرية شاملة ومنطقية.

أمضى بروتاغوراس حياته كراشد في حالة من السفر الدائم، لإلقاء المحاضرات في مدن الإغريق، معلماً مقابل أجر «لكل من يرغب بالحصول على مهارة عملية وثقافة عقلية أرفع». أفلاطون يعترض - بشيء من الترفع نوعاً ما، بحسب العقلية الحديثة - على ممارسة السفسطائيين، وهي أخذ المال مقابل التعليم. لكن أفلاطون نفسه كان لديه موارد خاصة مناسبة، وكان غير قادر، على ما يبدو، على إدراك الضرورات المفروضة على من ليس لديه ثروة أو واردات. ومن الغريب أن الأساتذة الحديثين، الذين لا يرون داعياً لرفض الراتب، كثيراً ما يكررون الانتقادات القاسية لأفلاطون.

لكن، هناك نقطة أخرى، اختلف فيها السفسطائيون عن معظم الفلاسفة المعاصرين. إذ من الأمور المعتادة بالنسبة للمعلم، ما عدا السفسطائي، أن يؤسس مدرسة فيها الكثير من خصائص الأخويات، حيث يكون هناك قدر من الحياة المشتركة تقريباً، وغالباً ما يكون هناك شيء مماثل للقاعدة الرهبانية، كما يكون عادة، عقيدة سرية لا تعلن للناس. كل هذا كان طبيعياً حيث ظهرت فلسفة مستمدة من المذهب الأورفي. لكن بين السفسطائيين لم يكن هناك شيء من هذا. فما كان عليهم أن يعلموه لم يكن، في أذهانهم، مرتبطاً بدين أو فضيلة. بل كانوا يعلمون فن الجدال، وقدراً من المعرفة يساعد في هذا الفن. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإنهم كانوا مهيئين، مثل المحامين الحديثين، لأن يبينوا كيف تجادل ضد رأي أو معه، إنما لم يكونوا معنيين بالدعوة لتأييد استنتاجاتهم الخاصة بهم، أما أولئك الذين كانت الفلسفة طريقاً لهم في الحياة، وكانوا مقيدين تقييداً وثيقاً بالدين، فكانوا يصدمون بالطبع، إذ أن السفسطائيين كانوا يبدون بالنسبة لهم سخفاء ولا أخلاقيين.

وإلى حد ما، رغم أنه من المستحيل أن نقول إلى أي حد، فإن الخزي الذي وصِم به السفسطائيون، ليس من قبل الجمهور، بل من قبل أفلاطون والفلاسفة اللاحقين، إنما يعود لقيمتهم الفكرية. فمتابعة الحقيقة ينبغي، حين تكون من صميم القلب، أن تتجاهل الاعتبارات الأخلاقية، وليس بإمكاننا أن نعرف سلفاً أن الحقيقة ستتكشف عن أنها ما يعتقد أنها تهذب وتثقف في مجتمع معين.

والسفسطائيون كانوا مهيئين لمتابعة الجدال إلى حيث يمكنه أن يقودهم، وغالباً ما كان يقودهم إلى الريبية. أحدهم، وهو غورغياس، أكد أن لا شيء موجود، وأنه لو وجد أي شيء، فإنه غير معروف، ولو افترضنا حتى أنه موجود وأنه يمكن معرفته من قبل أي إنسان، فإن هذا لا يمكنه أن يوصله للآخرين أبداً. نحن لا نعرف ما هي حججه، لكن باستطاعتي أن أتصور جيداً أنه كان لها قوة منطقية أجبرت خصومه لأن يلجؤوا إلى الإصلاح. أما أفلاطون فقد كان دائماً معنياً بمناصرة النظرات التي تجعل الناس يعتقدون أنه من الفضلاء، وهو قلما نجده مستقيماً فكرياً يوماً، لأنه يسمح لنفسه بالحكم على العقائد بنتائجها الاجتماعية. وحتى في هذا، ليس هو بالصادق المستقيم، إذ يدعي أنه يتابع الجدل ومن ثم الحكم بمعايير نظرية محض، عندما يكون، بالحقيقة، عاملاً على لف الجدال وبرمه، بحيث يفضي إلى النتيجة الفاضلة. لقد أدخل هذه الرذيلة في الفلسفة، حيث استمرت فيها منذئذ. ومن المعقول أن عداءه الشديد للسفسطائية هو الذي أضفى هذه الخاصة على محاوراته. ذلك أن أحد عيوب الفلاسفة كلهم، منذ أفلاطون، هو أن أبحاثهم في الأخلاق قامت على الافتراض بأنهم يعرفون مسبقاً النتائج التي يريدون الوصول إليها.

وعلى ما يبدو، كان هناك أناس في أثينا، أواخر القرن الخامس، يعلمون العقائد السياسية التي كانت تبدو غير أخلاقية لمعاصريهم، كما تبدو كذلك للأمم الديموقراطية في الوقت الراهن. فثراثيماخوس، في الكتاب الأول من «الجمهورية» يجادل بأنه لا يوجد هناك عدالة إلا ما كان لمصلحة الأقوى، وأن القوانين تسنها الحكومات لمصلحتها الخاصة، وأنه ليس هناك معيار لا شخصاني يمكن اللجوء إليه في التنافس على السلطة. كما أكد كاليكس، بحسب أفلاطون (محاورة غورغياس) على عقيدة مماثلة. إذ قال إن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى. لكن من أجل راحتهم، أقام الناس مؤسسات ومفاهيم أخلاقية للحد من القوة. عقائد كهذه تحوز على قبول في أيامنا هذه أوسع بكثير مما كانت تحوز عليه في العصور القديمة. وأياً ما يمكن أن يكون التفكير بها، فإنها لم تكن خاصة بالسفسطائيين فقط.

خلال القرن الخامس ـ ومهما يكن الدور الذي قام به السفسطائيون في التغيير ـ حدث في أثنيا نوع من التحول من نوع من البساطة التطهرية الشديدة إلى تشاؤمية قاسية نوعاً ما وحادة الذهن في الصراع مع عقيدة تقليدية متقوضة وبليدة تدافع عن نفسها دفاعاً قاسياً أيضاً. ففي بداية القرن تأتي البطولة الأثينية لمدن أيونيا ضد الفرس ونصر «ماراثون» سنة 490 ق.م، لكن في نهايته تأتي هزيمة أثينا على يد اسبارطة سنة 404 ق.م. وإعدام سقراط سنة 399 ق.م. بعد هذا التاريخ، تكف أثينا عن كونها مهمة سياسياً، لكن تكتسب تفوقاً ثقافياً لا شك فيه، تفوقاً بقي حتى انتصار المسيحية.

ثمة شيء من تاريخ أثينا في القرن الخامس، أساسي بالنسبة لفهم أفلاطون والتفكير الإغريقي اللاحق كله. ففي الحرب الفارسية الأولى، كان المجد الأساسي للأثينيين، وذلك بسبب النصر الحاسم الذي تحقق في ماراثون. في الحرب الثانية، أي بعد عشر سنين، ظل الأثينيون هم أفضل الإغريق في البحر، لكن على البر كان النصر بشكل رئيسي يعود للإسبارطيين الذين كانوا قادة معترفاً بهم في العالم الهلينستي، مع ذلك، كان الإسبارطيون ذوي نظرة إقليمية ضيقة للغاية، وقد توقفوا عن معارضة الفرس عندما طردوا خارج بلاد الإغريق الأوروبية. في حين كان لأثينا وبنجاح كبير، زعامة الإغريق في القارة الآسيوية وتحرير الجزر التي كانت قد غزيت من قبل الفرس، بعد أن أصبحت هذه قوة بحرية أساسية، وحصلت على سيطرة امبريالية لا بأس بها على الجزر الأيونية. فأثينا، تحت قيادة بريكليس، الذي كان ديموقراطياً معتدلاً وإمبريالياً معتدلاً، ازدهرت تماماً، إذ أقيمت بمبادرته المعابد العظيمة التي ما تزال آثارها مجد أثينا حتى اليوم، وذلك بهدف محدد، هو أن تحل محل تلك المعابد التي دمرها أحتشورس الأول، ملك فارس. هكذا، بسرعة هائلة ازدادت المدينة غنى، وكذلك ثقافة، كما يحدث دائماً في أوقات كهذه، خاصة عندما تعود الثروة للتجارة الخارجية، وتتفكك الأخلاق والمعتقدات التقليدية.

في ذلك الوقت، كان هناك في أثينا عدد كبير إلى حد خارق للعادة من الرجال العباقرة: فالمسرحيون الكبار الثلاثة، أسخيليوس، سوفوكليس

ويوريبيدس كلهم يمتون للقرن الخامس، بل إن أسخيليوس قاتل في ماراثون وشهد معركة سلاميس. أما سوفوكليس فكان ما يزال من أتباع العقيدة الدينية التقليدية، لكن يوريبيدس كـان متـأثراً ببروتـاغوراس وروح الـتفكير ـ الحـر لعصره، لذا كانت معالجته للأساطير ريبية وهدامة، فيما سـخر أرسـطوفان، الشاعر الهزلي، من سقراط والسفسطائيين، والفلاسفة كلهم، لكنه مع ذلـك كان يمت للغتهم ذاتها. بل إن أفلاطون في حواريته «المأدبة» يقدمه على أنـه على علاقة ودية جداً مع سقراط. كذلك فإن فيدياس، النحات، يمت لدائرة بريكليس نفسها.

تميز أثينا وتفوقها في هذه المرحلة كان فنياً أكثر مما هو فكـري. إذ لا أحـد من علماء الرياضيات أو الفلاسفة في القرن الخامس كان أثينياً، باستثناء سـقراط الذي لم يكن كاتباً، بل رجل أوقف نفسه على المجادلة الشفهية.

اندلاع الحرب البيليبونيزية سنة 431 ق.م وموت بريكليس سـنة 429 ق.م، كانا مدخلاً لحقبة مظلمة في التاريخ الأثـيني. صـحيح أن الأثينـيين كـانوا سـادة البحر، لكن الصحيح أيضاً أن الإسبارطيين كانت لهم سـيادة الـبر. وقـد احتلـوا أتيكا (ما عدا أثينا) المرة تلو المرة خلال الصيف. النتيجة هي أن أثينـا ازدحمـت سكاناً وعانت أشد المعاناة من الوباء. في 414 ق.م، أرسل الأثينيون حملة كبيرة إلى صقلية على أمل وضع يدهم على سراقوصـة الـتي كانـت قـد تحالفـت مـع اسبارطة، بيد أن المحاولة باءت بالفشل، تلك الحرب جعلت الأثينيين شرسـين ومضطهدين. سنة 416 ق.م. غزوا جزيرة ميلوس، وأعدموا كـل رجـل في سـن الخدمة العسكرية، كما حولوا المواطنين الآخرين إلى عبيـد، ومـسرحية «نـساء طروادة» ليوريبيدس هي احتجاج ضـد وحـشية كهـذه. لقـد كـان للـصراع بعـد أيديولوجي، نظراً لأن اسبارطة كانت بطلة حكم الأقلية وأثينا بطلة الديموقراطية. وكان لدى الأثينيين مـا يـدعوهم لأن يـشكوا بـبعض ارسـتقراطيتهم ويتـهموها بالخيانة، هي التي يعتقد أنه كان لها دور في هزيمة الأسطول الأخيرة في معركـة أيغوسبوتا، سنة 405 ق.م.

في نهاية الحرب، أقام الإسبارطيون في أثينا حكم أقلية يعرف باسم الطغاة الثلاثين. بعض هؤلاء الثلاثين، ومن بينهم زعيمهم كريتياس، كانوا تلاميذ سقراط. ولم تكن لهم أية شعبية، كما تمت الإطاحة بهم خلال سنة، إذ أعيدت الديموقراطية، بموافقة اسبارطة، لكنها كانت ديموقراطية مغيظة إذ سبقها عفو يمنع الانتقام المباشر من أعدائها الداخليين، لكن كانت تسرها أية ذريعة لم تتم تغطيتها بالعفو، لاضطهاد أولئك الأعداء. في هذا الجو حدثت محاكمة سقراط وإعدامه (399ق.م).

* * *

الجزء الثاني

سقراط، أفلاطون، ارسطو

سقراط

سقراط موضوع في غاية الصعوبة بالنسبة للمؤرخ. فهناك كثير من الناس المهمين لا يعرف عنهم بالتأكيد إلا القليل القليل، وهناك أناس آخرون مهمون يعرف عنهم بالتأكيد قدر كبير من المعلومات، لكن في حالة سقراط ثمة شك في ما إذا كنا نعرف عنه القليل القليل أو الكثير الكثير. مع ذلك، مما لا شك فيه أنه مواطن أثيني من طبقة متوسطة، قضى عمره في المجادلة وتعليم الفلسفة للشباب لكن ليس مقابل مال مثل السفسطائيين. كذلك، من المؤكد أنه حوكم وحكم عليه بالموت الذي تم تنفيذه فيه سنة 399 ق.م، وهو في حوالي السبعين من العمر، ومما لا جدل فيه أيضاً أنه كان شخصية مشهورة في أثينا، نظراً لأن أرسطوفان سخر منه في رواية «الغيوم». لكن ما وراء هذا، تصبح معلوماتنا كلها موضع جدل. فاثنان من تلاميذه، هما زينوفون وأفلاطون، كتبا الكثير عنه، لكن ليقولا أشياء مختلفة. وحتى عندما كانا يتفقان، كما قال بيرنيت، فإن زينوفون كان ينسخ نسخاً عن أفلاطون، لكن حيث يختلفان، يمكن للبعض أن يصدق أحدهما، وللآخرين أن يصدقوا الثاني، فيما البعض الثالث لا يصدق أياً منهما. لهذا، في نزاع خطر كهذا، لن أغامر وأتخذ أي جانب من الجانبين بل سأنطلق باختصار لمعالجة وجهات النظر المختلفة.

لنبدأ بزينوفون، وهو رجل عسكري لم يحظ بكثير من الأفكار المتحررة، كما أنه، إجمالاً، تقليدي النظرة. زينوفون هذا تألم كثيراً لاتهام سقراط بعدم التقوى وبإفساد الشباب. إنه يجادل فيقول، بالعكس، كان سقراط تقياً على نحو بارز وكان ذا تأثير إجمالي كامل على كل من وقع تحت تأثيره. أفكاره، على ما يبدو، أبعد ما تكون عن أنها هدامة مفسدة، بل كانت عامة نوعاً ما، هذا الدفاع

يمضي بعيداً جداً، نظراً لأنه يترك عداوته لسقراط دون تفسير. وكما يقول بيرنيت: «دفاع زينوفون عن سقراط ناجح للغاية. وما كان ليتم إعدامه، لو أنه كان على تلك الشاكلة».

ثمة توجه للاعتقاد بأن كل شيء قاله زينوفون لا بد أن يكون صحيحاً، لأنه لم يكن يمتلك الموهبة كي يفكر بأي شيء غير صحيح. لكن هذا خط في الجدال غير صالح، فذكر رجل غبي لما يقوله رجل ذكي لا يكون دقيقاً غالباً، لأنه ينقل عن غير وعي ما يسمعه إلى شيء ما يمكن أن يفهمه هو. وإنني لأفضّل أن ينقل لي ألد الخصوم بين الفلاسفة من أن ينقله لي صديق جاهل في الفلسفة، لذلك، لا يمكننا أن نقبل ما يقوله زينوفون، إن كان الأمر يتعلق بأية نقطة عويصة في الفلسفة، أو يتعلق باي جزء من الجدل للبرهنة على أن سقراط أدين ظلماً.

مع ذلك، ثمة بعض ذكريات زينوفون مقنعة تماماً. فهو يقول (كما يقول أفلاطون أيضاً) كيف كان سقراط مشغولاً دائماً بمشكلة الحصول على رجال أكفياء في مراكز السلطة. كما أنه يطرح أسئلة مثل: «إن أردت تصليح حذاء لمن تراك تلجأ؟» وهو السؤال الذي كان يجيب عليه بعض الشبان الأغبياء «للإسكافي، يا سقراط،» فكان يتابع إلى النجارين، النحاسين... إلخ ليطرح سؤالاً أخيراً مثل: «من تراه يصلح سفينة الدولة؟» وحين دخل في صراع مع الطغاة الثلاثين، فإن زعيمهم كريتياس الذي كان يعرف أساليبه، لكونه درس على يده، منعه من متابعة تعليم الشبان، مضيفاً: «من الأفضل أن يتم ذلك على أيدي إسكافييك، نجّاريك ونحاسيك، فهؤلاء لا بد أنهم يسحقون تماماً في هذا العصر، نظراً لما سببته لهم من تداول». هذا حدث خلال حكم الأقلية القصير الذي أقامه الإسبارطيون في نهاية الحرب البيلوبينيزية. لكن في معظم الأحيان كانت أثينا ديموقراطية بحيث أنه حتى الضباط الكبار كان يتم انتخابهم أو اختيارهم بالقرعة. لقد التقى سقراط بفتى كان يود أن يصبح ضابطاً كبيراً، فأقنعه بأنه سيكون خيراً له أن يعرف شيئاً ما عن فن الحرب. طبقاً لذلك، سافر الفتى إلى مكان بعيد والتحق بدورة مختصرة في تكتيك القتال، وحين عاد، أرسله سقراط، بعد شيء من الثناء التهكمي، ليتلقى من جديد تعليماً إضافياً، كما كان

هناك شاب آخر أرسله لتعلم مبادئ إدارة المال. كذلك جرب الخطط ذاتها مع أناس كثيرين بما في ذلك وزير الحرب، لكن تم الإقرار بأن إسكاته بواسطة الشوكران (نبات سام) أسهل من معالجة الشرور التي كان يشكو منها.

أما ما يتعلق برواية أفلاطون عن سقراط، فالصعوبة تختلف كثيراً عن حالة زينوفون، أي بالتحديد، من الصعوبة بمكان كبير أن نحكم إلى أي مدى كان أفلاطون يقصد أن يصور سقراط، الحقيقة التاريخية، وإلى أي مدى كان يقصد الشخص الذي يدعى سقراط في حواراته بحيث يكون فقط اللسان الناطق بآرائه. فأفلاطون، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، هو كاتب خيالي عظيم العبقرية والسحر. ثم لا أحد يفترض، بما أنه هو نفسه لا يدعي ادعاء جدياً، أن المحادثات في حوارياته جرت تماماً كما يسجلها. مع ذلك، وعلى أي حال، كان الحديث، في الحواريات الأولى، طبيعياً تماماً والشخصيات مقنعة تماماً. وهو ما يؤكد امتياز أفلاطون ككاتب قوي الخيال، وهو ما يلقي بالشك عليه كمؤرخ، فسقراطه يتسق مع الشخصية المعنية على نحو خارق للعادة ويتجاوز بكثير قدرة معظم الناس على الابتكار، لكنني أظن أن أفلاطون كان بمستطاعه ابتكارها. أما ما إن كان فعل ذلك فمسألة أخرى بالطبع.

أما الحوار الذي ينظر إليه بصورة عامة على أنه تاريخي، فهو «الدفاع». إنه يدل على أنه الخطاب الذي ألقاه سقراط دفاعاً عن نفسه في محاكمته ـ وهو ليس بالطبع، تقريراً بالحرف، بل ما بقي في ذهن أفلاطون بعد بضع سنوات من الواقعة، جُمع معاً وشذِّب بنوع من الفن الأدبي. لقد حضر أفلاطون المحاكمة، ومن الواضح تماماً على ما يبدو أن ما وُضع على الورق هو بالتأكيد ذلك النوع من الأشياء التي يذكر أفلاطون أن سقراط قالها، وأن نيته كانت، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، تاريخية. لكن هذا، بكل محدوديته، كافٍ لأن يرسم بصورة محددة تماماً شخصية سقراط.

ليست الحقائق الأساسية المتعلقة بالمحاكمة موضع شك، فالادعاء كان يقوم أساساً على التهمة بأن «سقراط فاعل شر وشخص غريب الأطوار، يبحث في أشياء تحت الأرض وفوق السماء، ثم يجعل الشر ينتصر على الخير ويعلّم ذلك

كله للآخرين». أما السبب الحقيقي للعداء حياله، فمن المؤكد تقريباً الافتراض أنه ذو صلة بالحزب الأرستقراطي الذي كان معظم تلاميذه ينتسبون له، وبعضهم، وهم في مواقع السلطة، كانوا قد أثبتوا أنهم خطرون جداً. لكن لم يكن بالإمكان إبراز هذا السبب، بسبب العفو، وقد وجدت الأغلبية أنه مذنب، حينذاك بات مفتوحاً له، بالنسبة للقانون الأثيني، اقتراح عقوبة أخف من الإعدام. إذ كان على القضاة أن يختاروا، إن وجدوا المتهم مذنباً، بين العقوبة التي طالب بها الادعاء العام وتلك التي اقترحها الدفاع. لذلك، ولمصلحة سقراط، كان من الممكن للمحكمة أن تقبل اقتراح عقوبة أساسية باعتبارها مناسبة، لكن الاقتراح كان غرامة ثلاثين مينا، وكان بعض أصدقائه (بمن فيهم أفلاطون) راغبين في تثبيته. إلا أن هذه كانت عقوبة ضئيلة للغاية إلى حد أن المحكمة انزعجت فحكمت عليه بالإعدام بأغلبية أكبر من الأغلبية التي وجدته فيها مذنباً. هو ولا شك كان قد تكهن بهذه النتيجة. ومن الواضح، أنه لم يكن يرغب في تجنب عقوبة الإعدام، بتقديم تنازلات يمكن أن تبدو كأنها اعتراف بالذنب، أما الادعاء فكان يمثله «أنيتوس» ، وهو سياسي ديموقراطي، «ميليتوس»، وهو شاعر مأساة، «شاب وغير معروف، ذو شعر طويل هزيل ولحية مبعثرة وأنف معقوف»، و«لا يكون»، وهو بلاغي غامض، وقد أكدوا جميعهم أن سقراط مذنب بجريمة عدم عبادة الآلهة التي تعبدها الدولة، وإدخال آلهة جديدة أخرى، ثم الأكثر من ذلك أنه كان مذنباً بإفساد الشباب من خلال تعليمهم ما يتوافق مع ذلك.

ودون أن نزعج أنفسنا بالسؤال الذي لا جواب عليه عن علاقة سقراط الأفلاطوني بالرجل الحقيقي، لنرَ ما يجعله أفلاطون يقوله رداً على هذه المهمة. يبدأ سقراط باتهام المدعين عليه باستخدام الفصاحة، والرد على تهمة الفصاحة كما هي مطبقة عليه. ثم يقول، الفصاحة الوحيدة التي يستطيع هو استخدامها فصاحة الحقيقة. وعليهم هم ألا يغضبوا منه إن تحدث بطريقته المعتادة. وليس «بخطاب مكتوب مزخرف كما ينبغي بالكلمات والعبارات». إنه يتجاوز السبعين دون أن يسبق له أن مثل أمام محكمة قانونية، لذلك يجب أن يغفروا له طريقته غير المزخرفة في الحديث.

ثم يمضي قائلاً إنه، بالإضافة إلى متهميه الرسميين، لديه كتلة كبيرة من المدعين غير الرسميين الذين، نظراً لأن القضاة أولاد، مضوا للكلام عن شخص ما يدعى سقراط، رجل حكيم، يتأمل السموات فوق، ويبحث في الأرضين، تحت، ويجعل الشر ينتصر على الخير». رجال كهؤلاء، كما يقول، يفترض أنهم لا يؤمنون بوجود آلهة . هذه التهمة القديمة من قبل الرأي العام هي أخطر من الاتهام الرسمي، والأغلب أنه لا يعرف ممن يأتي ذلك الاتهام إلا في حالة ارسطوفان. فهو يشير رداً على أسس العداوة الأقدم تلك، أنه ليس برجل علم ـ «أنا لا شأن لي بالتأملات في الطبيعة» ـ وأنه ليس بالمعلم، كما أنه لا يأخذ مالاً لقاء التعليم. ثم يمضي ليهزأ من السفسطائيين وينكر معرفته بأنهم يزاولون ذلك. «ما السبب، إذن في دعوتي حكيماً وأتصف بشهرة سيئة كهذه».

سئلت كاهنة معبد دلفي ذات مرة، على ما يبدو، إن كان هناك أي إنسان أكثر حكمة من سقراط، فأجابت بالنفي. ويقر سقراط بأنه كان مختاراً تماماً، نظراً لأنه لا يعرف شيئاً. مع ذلك، الإله لا يمكن أن يكذب. لذلك، تابع هنا وهناك بين رجال اشتهروا بالحكمة ليرى ما إذا كان بإمكانه أن يدين الإله بالخطأ. فذهب بادئ ذي بدء إلى سياسي «كان الكثيرون يعتقدون أنه حكيم، وهو نفسه يظن أنه الأكثر حكمة». ثم سرعان ما اكتشف أن الرجل ليس من الحكمة في شيء، شرح هذا له بلطف وتوكيد «فكانت النتيجة أن الرجل كرهه». بعدئذ ذهب إلى الشعراء ثم سألهم أن يشرحوا له فقرات من كتاباتهم، لكنهم عجزوا عن فعل ذلك. «عندئذ عرفت أنه ليس بالحكمة ينظم الشعراء شعرهم، بل بنوع من العبقرية والإلهام». بعدئذ ذهب إلى الحرفيين الماهرين، لكن وجدهم مخيبين للآمال أيضاً. خلال هذه العملية، يقول، إنه خلق لنفسه أعداء خطرين كثيرين، أخيراً استنتج أن «الإله وحده هو الحكيم، ومن خلال رده ينوي أن يبين أن حكمة الرجال لا تساوي إلا القليل أو لا شيء على الإطلاق، وهو لا يتكلم عن سقراط، هو فقط يستخدم اسمي على سبيل الإيضاح، كما لو أنه قال هو، أيها الناس، الأكثر حكمة، هو الذي مثل سقراط يعرف أن حكمته بالحقيقة لا تساوي شيئاً». عملية تبيان الحكمة للمدعين هذه تستغرق وقته كله، لذلك تركته في حالة من الفقر المدقع، لكن يشعر أن من واجبه أن يؤيد كلام كاهنة المعبد.

ثم يقول، شباب الطبقات العليا، لكونهم ليس لديهم الكثير مما يفعلونه، يستمتعون بالإصغاء إليه وهو يستعرض الناس، ثم يمضون ليفعلوا الشيء ذاته، بذلك يزيدون عدد أعدائه. «لأنهم لا يحبون أن يعترفوا بأن ادعاءهم المعرفة تعرض للفحص والتدقيق».

ذلك هو الأمر بالنسبة للطبقة الأولى من المتهمين له.

الآن يمضي سقراط لتفحص المدعي عليه، ميليتوس «ذلك الرجل الطيب والمحب الحقيقي لبلاده، كما يدعو نفسه»، فيسأل من هم الناس الذين يصلحون الشباب. فيذكر ميليتوس أولاً القضاة، ثم يُدفَع، تحت الضغط، خطوة خطوة للقول إن كل أثيني باستثناء سقراط، يحسِّن الشباب. بناء على ذلك، يهنئ سقراط المدينة على حظها الحسن، بعد ذلك، يستنتج أن الناس الطيبين يفضّل أن يعيشوا فيما بينهم أكثر من العيش بين الناس السيئين، لذلك لا يمكنه أن يكون من الحماقة بحيث يفسد مواطنيه عن عمد. لكن إن كان عن غير عمد، إذن على ميليتوس أن يعلمه لا أن يضطهده.

إذ كان الاتهام يقول إن سقراط لم ينكر آلهة الدولة وحسب، بل أدخل آلهة أخرى من عنده، مع ذلك يقول ميليتوس إن سقراط ملحد تماماً ثم يضيف، «هو يقول إن الشمس حجر والقمر تراب»، فيرد سقراط بأن ميليتوس يعتقد على ما يبدو، أنه يحاكم أناكساغوراس، الذي يمكن سماع نظرياته في المسرح مقابل دراخما (ويفترض أن يكون ذلك في مسرحيات يوريبيدس). ثم يستنتج سقراط أن هذا الاتهام الجديد بالإلحاد التام يناقض التهمة الأساسية، ومن ثم ينتقل إلى اعتبارات عامة أكثر.

بقية «الاعتذار» دينية النبرة من حيث الجوهر. لقد كان جندياً وبقي في موقعه، كما أمر بذلك. الآن، «الإله يأمرني أن أنجز مهمة الفيلسوف في البحث داخل نفسي وداخل الآخرين». ولسوف يكون مخزياً أن يتخلى عن موقعه الآن، كما في ساحة المعركة. الخوف من الموت ليس من الحكمة في شيء، إذ ما من أحد يعلم ما إذا كان الموت ليس هو الخير الأعظم. ولو عرضت عليه حياته بشرط التوقف عن التأمل، كما كان يفعل حتى ذلك الحين فسيكون جوابه «يا

رجال أثينا، إني أبجلكم وأحبكم، لكنني سأطيع الإله بدلاً من أن أطيعكم أنتم ـ وطالما أتمتع بالحياة والقوة، فإنني لن أتوقف عن ممارسة الفلسفة وتعليمها، ناصحاً كل من ألقاه... لأنني أعلم أن هذه هي أوامر الإله، وأعتقد أنه ما من خير يحدث أبداً في الدولة أعظم من خدمتي للإله». ثم يتابع:

«ليس لدي شيء آخر أقوله، شيء يمكن أن تميلوا للصراخ بسببه، لكنني أعتقد أنكم إن تسمعوني سيكون خيراً لكم، لهذا أرجو ألا تصرخوا وتضجوا. كما أن بودي أن تعلموا أنكم حين تقتلون رجلاً مثلي، ستؤذون أنفسكم أكثر مما تؤذونني. فلا شيء سيؤذيني، لا ميليتوس ولا حتى أنيتوس. ليس ذلك بمستطاعهم، إذ لا يتاح للرجل السيء أن يؤذي من هو خير منه. أنا لا أنكر أن أنيتوس قد يقتله، أو يرسله إلى المنفى أو يحرمه من حقوقه المدنية، ثم يتصور، كما يتصور الآخرون، أنه يوقع أذى عظيماً به، لكن على هذا أنا لا أوافق. لأن شر ذلك الفعل حين يقوم به ـ أي الشر في حرمان إنسان من حياته ظلماً ـ هو أبعد بكثير».

ثم يوجه كلمة لقضاته، من أجلهم وليس من أجله يناشد المحكمة ويخاطبها: إنه بمثابة النذير، منحه الإله للدولة، وليس من السهل إيجاد شخص آخر مثله. «بل أتجرأ وأقول إنكم قد يتعكر مزاجكم (مثل شخص يوقظ فجأة من النوم) وتظنون أنكم قد توقعونني ميتاً بسهولة كما ينصح بذلك أنيتوس، بعدئذ ستنامون على ذلك بقية حياتكم، ما لم يبعث لكم الإله، بعنايته الخاصة، نذيراً آخر».

ترى لماذا مضى في ذلك على نحو خاص، ولم يقدم نصيحة حول الشؤون العامة «لقد سمعتموني أتكلم في أوقات شتى وأمكنة شتى عن وحي أو إشارة تأتي إلي، وذلك من الإله الذي يسخر منه ميليتوس في اتهامه. هذه الإشارة التي هي نوع من الصوت، بدأت تأتيني في البداية وأنا ما زلت طفلاً. هي دائماً تنهى لكن لا تأمرني أبداً أن أفعل أي شيء أهم بفعله. هذا ما منعني من أن أكون سياسياً». ثم يتابع فيقول: ما من إنسان شريف في السياسة يمكن أن يعيش طويلاً. ويضرب مثالين اضطر فيهما لأن يدخل في الشؤون العامة رغماً عنه: في الأول، قاوم الديموقراطية، في الثاني، الطغاة الثلاثين، وفي كلتا الحالتين، كانت المرجعيات تتصرف تصرفاً غير قانوني.

ثم يشير إلى أنه بين الناس الحاضرين، ثمة الكثيرون ممن كانوا تلاميذه، وآباء وأخوة تلاميذه، ولا أحد من هؤلاء جاء به الادعاء ليشهد إن كان يفسد الشباب أم لا. (وهذه هي الحجة الوحيدة تقريباً في محاورة «الدفاع» التي يمكن لمحامي دفاع أن يوافق عليها). لقد رفض أن يتبع العادة في تقديم أولاده إلى المحكمة وهم يبكون، أن يليّن قلوب القضاة، فمشاهد كهذه، كما يقول، تجعل المتهم والمدينة مثار سخرية على حد سواء. وشغله هو أن يقنع القضاة، لا أن يطلب منهم فضلاً أو منة.

بعد الحكم ورفض العقوبة البديلة، أي غرامة ثلاثين مينا. (وارتباطاً بهذه الغرامة، يسمي سقراط أفلاطون، الحاضر في المحكمة، واحداً ممن يكفلونه)، يلقي خطاباً أخيراً.

والآن، أيها الرجال الذين حكمتم علي، يستحسن أن أتنبأ لكم، وأنا على وشك الموت، وفي ساعة الموت، يوهب الناس طاقة تنبؤية. إنني أتنبأ لكم يا قاتليّ، أنكم مباشرة بعد رحيلي ستلقون عقاباً أشد من العقاب الذي أنزلتم بي، إذ من المؤكد أنه سيكون بانتظاركم... وإذا كنتم تظنون أنكم بقتلكم الناس يمكنكم أن تمنعوا أحداً من انتقاد حياتكم الشريرة، فإنكم ستكونون مخطئين. ذلك ليس طريق النجاة المعقول أو الكريم، الطريق الأسهل والأنبل ليس في قتل الآخرين، بل في تحسين أنفسنا.

بعدئذ يلتفت إلى أولئك الذين صوتوا ببراءته، من القضاة، ثم يقول لهم إنه في كل ما جرى ذلك اليوم، لم تعارضه راعيته على الإطلاق، رغم أنها في مناسبات أخرى، غالباً ما كانت تسكته في منتصف حديثه. ثم يقول: «هذا إيحاء لي بأن ما حدث اليوم لي هو خير، وأن من يفكرون منا بأن الموت شر إنما هم مخطئون». ذلك أن الموت إما هو نوم بلا أحلام ـ وهو بكل وضوح أمر جيد ـ أو أن الروح تهاجر إلى عالم آخر، و«ما الذي لا يعطيه الإنسان لقاء تمكنه من أن يتحدث مع أورفيوس وموزايوس، هيزيود وهوميروس؟ بل إن كان ذلك صحيحاً، أميتوني المرة تلو المرة. «ففي العالم الآخر، سيتحدث مع الآخرين الذين لقوا الموت ظلماً وفوق الكل، سيستمر في بحثه عن المعرفة». وفي العالم

الآخر، لا يحكمون على المرء بالإعدام وطرحه الأسئلة. بالتأكيد، لا: ذلك أنه بالإضافة إلى أنهم أسعد منا، فإنهم خالدون، إن كان ما يقال صحيحاً...

«ساعة الرحيل أزفت، وها نحن نسير في طريقينا ـ أنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة، لكن أيهما أفضل، الإله وحده يعلم».

إن «الدفاع» تقدم صورة واضحة لرجل من نمط معين: رجل واثق كل الثقة من نفسه، ذي عقل رفيع المستوى، لا يبالي بالنجاح الدنيوي، ويؤمن أنه يسير بهداية صوت إلهي. كما أنه مقتنع بأن التفكير الواضح هو المطلب الأهم للعيش الصحيح. إنه، باستثناء هذه النقطة الأخيرة، يشبه شهيداً مسيحياً أو واحداً من المتطهرين. ففي الفقرة الأخيرة، حيث ينظر إلى ما يحدث بعد الموت، من المستحيل ألا تشعر أنه يؤمن إيماناً راسخاً بالخلود، وأن شكه المعترف به هو مجرد زعم. إذ لا يزعجه، شأن المسيحيين، خوف من عذاب أبدي، وليس لديه شك في أن حياته في العالم الآخر ستكون سعيدة. في محاورة «فيدون»، يقدم سقراط الأفلاطوني الأسباب لإيمانه بالخلود، لكن ما إذا كانت هذه هي الأسباب التي أثرت بسقراط التاريخي أم لا، من المحال أن نقول بشكل بات.

غير أنه لا يبدو هناك أي شك في أن سقراط التاريخي كان يدعي بأن هناك وحياً أو شيطاناً يدله على الطريق. وما إذا كان هذا يماثل ما يدعوه المسيحي بأنه صوت الوجدان، أو ما إذا كان قد ظهر له كصوت فعلي، من المحال أيضاً أن نعرف. فجان دارك كانت تأتيها أصوات تلهمها، وهو شكل عام من الجنون، كما كان سقراط عرضة للوقوع في نوبات إغماء تخشبي، على الأقل، وهو ما يبدو التفسير الطبيعي لحدث كهذا، مثلما حدث ذات مرة، عندما كان في الخدمة العسكرية:

ذات صباح كنت أفكر بشيء ما لم أستطع اتخاذ قرار بشأنه، وهو لا يتركني بل ظللت أفكر به منذ الفجر حتى الظهيرة ـ هناك وقفت ثابت التفكير. عند الظهيرة جذب الانتباه إليه، ثم سرت إشاعة في الحشد المندهش أن سقراط كان واقفاً يفكر بشيء ما منذ مطلع الفجر. أخيراً، وبعد تناول العشاء مساء. جاء بعض الأيونيين، بدافع من الفضول (وعلي أن أشرح أن هذا حدث شتاء وليس صيفاً)

حاملين حصرهم، ثم ناموا في العراء، بحيث يمكنهم أن يراقبوه ويروا ما إذا كان سيظل واقفاً طوال الليل. ولقد وقف هناك حتى الصباح التالي، ثم مع عودة الضوء. قدم صلاته للشمس ومضى في طريقه. (المأدبة، 220).

هذا النوع من الأشياء كان حدثاً عاماً، يحدث لسقراط، لكن بدرجة أقل، ففي بداية محاورة المأدبة، يذهب سقراط وأرسطوديموس معاً إلى مأدبة. لكن سقراط يتخلف لإصابته بنوبة ذهول. حين يصل أرسطوديموس، يقول أغاثون، المضيف، «ماذا فعلت بسقراط؟» فيدهش أرسطوديموس حين لا يجد سقراط معه. ثم يُرسَل عبد للبحث عنه، فيجده في رواق منزل مجاور، «هناك، كان ثابتاً» يقول العبد لدى عودته «أدعوه فلا يتحرك». ثم يفسر أولئك الذين يعرفونه جيداً «بأن لديه طريقة للتوقف في أي مكان، وفقدان نفسه دونما أي سبب. لذلك يدعونه وشأنه، ثم يدخل حين تكون المأدبة على وشك الانتهاء».

يتفق الجميع على أن سقراط كان غاية في البشاعة، فله أنف أفطس وبطن كبير، أي كان «أبشع من كل المسوخ في الدراما الساخرة (زينوفون، المأدبة). يلبس دائماً ملابس رثة، ويمشي حافي القدمين في كل مكان. كما أن لا مبالاته بالحر والقر، بالجوع والعطش، كانت مثار دهشة الجميع. يصف ألقبيادس في «السيمبوزيوم» سقراط في الخدمة العسكرية فيقول:

بكل بساطة، كان تحمله مذهلاً، فعندما نُجبَر نحن، وقد انقطعت عنا الإمدادات، لأن نذهب بدون طعام ـ في مناسبات كهذه، وهي غالباً ما تحدث زمن الحرب، لم يكن يتفوق علي وحسب، بل على الجميع أيضاً، إذ لم يكن هناك أحد يمكن مقارنته به... قدرته على تحمل البرد أيضاً كانت مدهشة. فحين يكون هناك صقيع شديد، والشتاء في تلك المنطقة رهيب فعلاً، فإن كلاً منا إما أن يبقى داخل المنزل، أو يلبس كماً مذهلاً من الملابس، إن أرسل في مهمة في الخارج، بل يلبس حتى اللباد على قدميه، ويحزم نفسه بالصوف، إلا سقراط، فقد كان يمشي حافي القدمين على الجليد وبلباسه المعتاد يسير متقدماً الجند الآخرين الذين يلبسون أحذية وينظرون إليه نظرات كالخناجر، لأنه كان، على ما يبدو، يحتقرهم.

أما سيطرته على العواطف الجسدية كلها فكانت شديدة باستمرار. وقلما كان يشرب الخمر، لكن حين كان يشرب كان يبذ الجميع، لكن ما من أحد رآه سكران. في الحب، حتى حيال أشد الإغراءات قوة، كان يبقى «أفلاطونياً»، إن كان أفلاطون يقول الحقيقة، لقد كان القديس الأورفي الكامل: وفي ثنائية الروح السماوية والجسد الأرضي، كان قد حقق سيطرة كاملة للروح على الجسد. لا مبالاته بالموت في النهاية هي البرهان على هذه السيطرة، في الوقت نفسه، لم يكن أورفياً خالص العقيدة، فهو لا يقبل إلا العقائد الأساسية للأورفية وليس الأساطير واحتفالات التطهير.

يستبق سقراط الأفلاطوني كلاً من الرواقيين والكلبيين. إذ كان الرواقيون يعتقدون أن الخير الأسمى هو الفضيلة، وأن الإنسان لا يمكن أن يحرم من الفضيلة لأسباب خارجية. هذه العقيدة تتضمنها مجادلة سقراط بأن قضاته لا يمكن أن يؤذوه، والكلبيون كانوا يحتقرون متاع الدنيا ويبينون احتقارهم بعزوفهم عن وسائل الراحة التي جاءت بها الحضارة. وتلك هي وجهة النظر ذاتها التي كانت تدفع بسقراط للمشي حافياً، رث الثياب.

من المؤكد تماماً على ما يبدو أن شواغل سقراط وهمومه كانت أخلاقية أكثر مما هي علمية. ففي محاورة «الدفاع»، كما رأينا، يقول: «لا شأن لي بالتأملات الطبيعية». كما أن أقدم الحوارات الأفلاطونية، التي يفترض أنها الأشد سقراطية، تنشغل بصورة أساسية بالبحث عن تعاريف للمصطلحات الأخلاقية. أما محاورة «الشارميدس» فتعنى بتعريف التوسط أو الاعتدال، محاورة «لييس» بتعريف الصداقة، ومحاورة «الاخوس» بتعريف الشجاعة. وفي كل هذا، لا يتم التوصل إلى نتيجة. إلا أن سقراط يجعل من الواضح أنه يعتقد بأن من المهم أن يتفحص مسائل كهذه. أما سقراط الأفلاطوني فيؤكد باستمرار أنه لا يعرف شيئاً وأنه فقط أحكم من الآخرين في معرفة أنه لا يعرف شيئاً. لكنه لا يعتقد أن المعرفة صعبة المنال، بل العكس صحيح، فهو يعتقد أن البحث عن المعرفة ذو أهمية كبرى. كما يؤكد أنه ما من إنسان يخطئ عن معرفة، لذلك نحن بحاجة للمعرفة فقط لجعل الناس كلهم فضلاء تماماً.

الربط الوثيق بين المعرفة والفضيلة هو ما يميز سقراط وأفلاطون. وهو إلى درجة ما، موجود في الفكر الإغريقي برمته، باعتباره عكس الفكر المسيحي. ففي الأخلاق المسيحية، القلب الطاهر هو الأساس، ومن المحتمل، على الأقل، أن يكون موجوداً لدى الجهلة مثلما هو موجود لدى المتعلمين. هذا الفارق بين الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحية استمر نزولاً حتى الوقت الحاضر.

بيد أن الجدل، أي طريقة البحث عن المعرفة بالسؤال والجواب، لم يبتكره سقراط، بل يبدو أن أول من مارسه بشكل منهجي هو زينون، تلميذ برمنيدس. ففي حوارية أفلاطون «برمنيدس»، يُخضع زينون سقراط للنوع نفسه من التعامل الذي يُخضع سقراط الآخرين له في مواضع أخرى لدى أفلاطون. لكن ثمة كل داعٍ لأن نفترض أن سقراط مارس هذه الطريقة وطورها، فكما رأينا، حين حُكِم سقراط بالإعدام، راح يفكر بكل سعادة أنه في العالم الآخر سيتمكن من الاستمرار في البحث وطرح الأسئلة إلى الأبد، وأنه لا يمكن أن يموت، لأنه سيكون خالداً، ومن المؤكد أنه لو مارس الجدل بالطريقة المذكورة في «الدفاع»، لكان بالإمكان تفسير العداء له بسهولة، فكل الدجالين المحتالين في أثينا كانوا سيجتمعون ضده.

تناسب طريقة الجدل بعض الأسئلة ولا تناسب بعضها الآخر. ولعل هذا ساعد في البت بماهية تساؤلات أفلاطون التي كانت، في معظمها، من النوع الذي يمكن معالجته بهذه الطريقة. فمعظم الفلسفة اللاحقة، بسبب أفلاطون وتأثيره، كانت محددة بالحدود الناجمة عن هذا المنهج.

بعض القضايا غير مناسبة بكل وضوح للمعالجة بهذه الطريقة ـ كالعلم التجريبي مثلاً. صحيح أن غاليليو استخدم الجدل لجلب التأييد لنظرياته، لكن ذلك كان فقط للتغلب على التحيز ضده. فالأسس الموضوعية لاكتشافاته لا يمكن إدخالها في الجدل دون قدر كبير من الاصطناع. يزعم سقراط دائماً، في أعمال أفلاطون، أنه يستثير فقط المعرفة التي يملكها الإنسان الذي يسأله من قبل، وعلى هذا الأساس، يقارن نفسه بالقابلة، فحين يطبق في محاورة

«فيدون» ومحاورة «مينون» طريقته على مسائل هندسية، يضطر لأن يطرح أسئلة أساسية يتنكر لها أي حكم. هذه الطريقة تتناغم مع عقيدة تذكر الماضي، وهي التي نتعلم، من خلالها، نتيجة تذكر ما كنا نعرفه في وجود سابق. لكن لننظر إلى أي اكتشاف تم باستخدام المجهر، باعتباره مضاداً لهذه النظرة، ولنقل مثلاً انتشار الأمراض عن طريق الجراثيم، فإن من الصعوبة بمكان كبير التأكيد بأن معرفةً كهذه يمكن استنباطها من شخص جاهل في السابق بطريقة السؤال والجواب.

أما القضايا المناسبة لمعالجتها بطريقة سقراط، فهي تلك التي يكون لدينا مسبقاً ما يكفي من المعرفة عنها بحيث نتوصل إلى استنتاج صحيح. لكننا نفشل، بسبب ارتباك الفكر أو نقص التحليل، في القيام بالانتفاع المنطقي الأفضل لما نعرف. فسؤال مثل «ما هي العدالة؟» مناسب تماماً للنقاش في الجدل الأفلاطوني. إذ أننا كلنا نستخدم بحرية كلمة «عادل» و«ظالم» ومن خلال تفحص الطرق التي نستخدم بها مثل هذه الكلمات يمكننا التوصل استنتاجياً إلى التعريف الذي يتناسب على نحو أفضل مع الاستخدام. فكل ما هو مطلوب إنما معرفة كيفية استعمال الكلمات قيد السؤال. لكن عندما يكتمل بحثنا، نكون قد قمنا فقط باكتشاف لغوي، وليس اكتشافاً في الأخلاق.

مع ذلك، يمكن أن نطبق الطريقة بشكل مفيد على طبقة من القضايا أوسع بشكل ما. فحيث يكون ما هو موضع جدل منطقياً أكثر مما هو فعلي حقيقي، يكون النقاش طريقة جيدة لاستنباط الحقيقة. لنفترض شخصاً ما يؤكد، مثلاً، أن الديموقراطية جيدة، لكن الأشخاص الذين يعتنقون آراء معينة يجب ألا يسمح لهم بالتصويت، مثل هذا الشخص يمكن أن نحكم عليه بالتناقض ونبرهن له أن أحد طرحيه، على الأقل، لا بد أن يكون خاطئاً تقريباً. وعلى ما أعتقد، فإن الأخطاء المنطقية ذات أهمية عملية أكبر مما يعتقد الكثير من الناس. إذ أنها تمكّن مرتكبيها من اعتناق الرأي المريح حول كل موضوع بدوره. وأي كتلة متماسكة منطقياً لعقيدة من العقائد تكون

بالتأكيد مؤلمة جزئياً ومعاكسة للتعصبات الجارية. لكن النهج الجدي ـ أو بصورة عامة أكثر النقاش غير المقيّد بقيد، عادة ـ يغلب عليه أن يحسّن الاتساق المنطقي، وبهذه الطريقة يكون مفيداً، لكنه لا يكون نافعاً البتة، حين يتعلق الموضوع باكتشاف حقائق جديدة. ربما يمكن تعريف «الفلسفة» بأنها الكل الإجمالي لتلك التساؤلات التي يمكن متابعتها بطرائق أفلاطون. لكن إن كان هذا التعريف مناسباً، فذلك بسبب تأثير أفلاطون في الفلاسفة اللاحقين.

* * *

الفصل الثاني عشر

تأثير اسبارطة

من الضروري ، لكي نفهم أفلاطون، وبالحقيقة، الكثير من الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، أن نعرف شيئاً ما عن اسبارطة. إذ كان لاسبارطة تأثير مزدوج على الفكر الإغريقي: من خلال الواقع، ومن خلال الأسطورة. وكلاهما مهم. فالواقع مكّن الإسبارطيين من هزيمة أثينا في الحرب، والأسطورة التي أثرت في تطويرها تماماً، نجدها لدى بلوتارك في كتابه «حياة ليكورغوس» كما أن النماذج التي تفضلها، كان لها دور كبير في تأطير عقائد روسو، نيتشه والاشتراكية الوطنية ـ فالأسطورة أكثر أهمية، تاريخياً، حتى من الواقع. لكن رغم ذلك سنبدأ بهذا الأخير، لأن الواقع هو مصدر الأسطورة.

تشغل لاكونيا، أو لاكيديمون، التي كانت اسبارطة عاصمتها، جنوب شرق البيلوبونيزوس. وكان الإسبارطيون، وهم العرق الحاكم، قد غزوا البلاد في زمن الغزو «الدوري» من الشمال، وحولوا السكان الذين كانوا يعيشون هناك إلى مجرد أقنان. هؤلاء الأقنان كانوا يدعون عبيداً، وفي العصور التاريخية، كل الأرض كانت ملكاً للاسبارطيين الذين كان يمنعهم مع ذلك، القانون والعرف من أن يفلحوها بأنفسهم، نظراً لأن عملاً كهذا يحط من القدر، وكذلك كي يكونوا جاهزين دائماً للخدمة العسكرية. لم يكن الأقنان يباعون أو يُشترون، لكن كانوا يبقون مرتبطين بالأرض التي كانت تقسم إلى حصص، بحيث يكون لكل راشد إسبارطي ذكر، حصة أو أكثر. هذه الحصص، شأنها شأن الأقنان، لا يمكن بيعها ولا شراؤها، بل تنتقل ملكيتها، بحكم القانون من الأب إلى الابن. (لكن كان بالإمكان توريثها بوصية). كما كان يتلقى صاحب الأرض من القن الذي يفلح الأرض سبعين «مديمني» (أي حوالي 105 بوشيل «حوالي 8 غالونات»)

من القمح لنفسه واثني عشر لزوجته، وحصة محددة من الخمر والثمار سنوياً - ثم أي شيء يفيض عن هذا المقدار يكون ملكاً للقن. والأقنان كانوا إغريقاً مثل الاسبارطيين، يكرهون كرهاً شديداً حالتهم كعبيد. وحين كانوا يستطيعون ذلك، كانوا يتمردون. أما الإسبارطيون فكان لديهم هيئة من الشرطة السرية تتعامل مع هذا الخطر، لكن لمنع هذا الخطر كان لديهم حل آخر: إذ كانوا، مرة كل سنة، يعلنون الحرب على الأقنان، بحيث يمكن لشبابهم أن يقتلوا كل من يبدو عليه من الأقنان إمكانية الخروج على التبعية دون أن تلحق بهم جريمة قتل البشر. كما كان بإمكان الدولة أن تحرر الأقنان، لكن ليس بإمكان سادتهم ذلك، وكانوا يحرَّرون، إنما بصورة نادرة نوعاً ما، لشجاعتهم الاستثنائية في المعارك.

في وقت ما خلال القرن الثامن ق.م، قام الاسبارطيون بغزو بلاد مسينيا المجاورة. وحولوا معظم سكانها إلى أقنان. فقد كان هناك نقص في «اليد العاملة» في اسبارطة، بذلك قضت البلاد الجديدة المحتلة، لحين من الزمن، على مصدر السخط هذا. أما الحصص فكانت توزَّع على عموم الاسبارطيين، وكان للأرستقراطيين عقاراتهم الخاصة، في حين أن الحصص كانت أجزاء من الأرض المشاع التي تعود ملكيتها للدولة. أما المواطنون الأحرار من أنحاء لاكونيا الأخرى فكانوا يدعون «بيرويس»، ولم يكن لهم حصة في السلطة السياسية.

الشغل الوحيد للمواطن الاسبارطي كان الحرب، التي يدرب عليها منذ مولده. أما الأطفال السقيمون فكانوا يعرضون بعد الولادة للتفتيش من قبل رؤساء القبائل، ومن يحكم عليهم بأنهم أقوياء البنية فقط كان يسمح بتربيتهم. بعدئذ، كان الصبية كلهم حتى سن العشرين يخضعون للتدريب في مدرسة كبيرة، الهدف من التدريب هو جعلهم صلبين لا يبالون بالألم ويخضعون للنظام. ولم يكن هناك الكثير من الهراء حول التعليم الثقافي أو العلمي، فالهدف الوحيد هو صنع جنود جيدين مكرسين كلياً للدولة.

في سن العشرين، تبدأ الخدمة العسكرية الفعلية. أما الزواج فيسمح به لكل من يتجاوز العشرين من العمر، لكن حتى سن الثلاثين، كان على الرجل أن يعيش في «بيت الرجال» وأن يتدبر زواجه وكأنه خفي وسري. بعد

الثلاثين يصبح مواطناً كامل الحقوق. كل مواطن كان يمت لمجموعة يتناول وجباته مع أعضائها الآخرين، وعليه أن يسهم بنوع ما من إنتاج حصته. إذ كانت نظرية الدولة أنه ما من مواطن اسبارطي ينبغي أن يكون معدماً ولا غنياً. بل من المتوقع أن يعيش كل منهم على نتاج حصته التي لا يمكنه تحويل ملكيتها إلا عن طريق الهبة الخاصة. كما لم يكن يسمح لأحد أن يمتلك ذهباً أو فضة، أما النقود فكانت تصنع من الحديد. بذلك أصبحت البساطة الاسبارطية مضرب مثل.

غير أن وضع المرأة في اسبارطة كان خاصاً، إذ لم يكن يُعزَلن، مثل النساء المحترمات في أماكن أخرى من بلاد الإغريق، بل كانت الفتيات يخضعن للتدريب الجسدي نفسه الذي يخضع له الفتيان، وما هو ملحوظ أكثر أن الصبية والصبايا كانوا يمارسون ألعابهم الرياضية معاً، والكل عراة. إذ كان المطلوب (وأنا هنا أقتبس من «ليكورغوس» بلوتارك ترجمة نورث):

أن تقسّي البنات أجسادهن بتمارين الجري، المصارعة، رمي القصبة، والقوس والنشاب، له هدف محدد هو أن تتغذى الثمرة، التي يمكن فيما بعد أن تحبل بها المرأة، من جسم قوي مفعم بالحيوية، بحيث تنمو وتترعرع على أفضل نحو: فالفتيات باكتسابهن القوة نتيجة ممارسة تمارين كهذه، يغدو بإمكانهن تحمل آلام الولادة بسهولة أكبر... ورغم أن الفتيات كن يكشفن عن أجسادهن عارية بهذا الشكل. إلا أنه ما من أحد كان يرى في ذلك خروجاً عن الشرف والاستقامة، بل هذه الرياضة كلها مفعمة باللعب والمرح، دون أي دور للعبث أو الخلاعة.

والرجال الذين لم يكونوا ليتزوجوا كانوا «يوصمون بالخزي قانونياً»، ويجبرون حتى في أشد حالات الطقس برداً، على أن يمشوا جيئة وذهاباً، وهم عراة، خارج المكان، حيث يقوم الشباب بأداء تمارينهم ورقصاتهم.

أما النساء فلم يكن يسمح لهن بعرض أية عاطفة غير مفيدة للدولة. بل كان بإمكانهن أن يبدين الاحتقار للجبناء، وأن يثنى على الشجاع إن كان ابنهن، لكن

لم يكن بإمكانهن أن يبدين الحزن، إن حُكِم على ابنهن الوليد بالموت لأنه عليل سقيم، أو إن قتل أبناؤهن في ساحة الوغى. فيما كان ينظر إليهن من قبل الإغريق الآخرين على أنهن عفيفات بشكل استثنائي، وفي الوقت نفسه كان على المرأة المتزوجة التي لم تنجب أولاداً ألا تثير أي اعتراض إن أمرتها الدولة بأن تجرب ما إذا كان رجل آخر غير زوجها سيكون أكثر نجاحاً من هذا الأخير في جعلها تنجب مواطنين. إنجاب الأطفال كان يشجعه التشريع، وطبقاً لأرسطو، فإن من ينجب ثلاثة صبيان يعفى من الخدمة العسكرية ووالد الأربعة يعفى من أعباء الدولة كلها.

دستور اسبارطة معقد، فقد كان هناك ملكان ينتسبان لعائلتين مختلفتين ويخلفهما وارثوهما، أحد هذين الملكين يقود الجيش زمن الحرب، لكن وقت السلم كانت سلطاتهما محدودة، وفي المآدب العامة، كان يقدم لكل منهما ضعفا ما يقدم لكل شخص آخر، كما كان يحدث حداد عام عندما يموت أحدهما. كذلك كانا عضوين في مجلس الشيوخ، وهو هيئة تتألف من ثلاثين رجلاً (بما فيهم الملكان)، ينبغي على كل من فيه من بقية الأعضاء أن يكون فوق الستين وينتخبون مدى الحياة من قبل هيئة المواطنين كافة، لكن فقط من العائلات الأرستقراطية. يحاكم المجلس في القضايا الإجرامية، وفي القضايا المعدة التي كان ينبغي عرضها على الجمعية العامة. هذه الجمعية العامة تتألف من كل المواطنين وليس بإمكانها أن تباشر أي شيء. بل يمكنها أن تصوت بنعم أو لا على أن أي اقتراح يعرض عليها. لكن لم يكن لأي قانون أن يسن دون موافقتها، لكن موافقتها، رغم أنها ضرورية، لم تكن كافية، إذ يجب أن يعرض القانون على الشيوخ والقضاة قبل أن يصبح نافذاً.

بالإضافة إلى الملكين، مجلس الشيوخ والجمعية العامة، كان هناك فرع رابع للحكم، خاص باسبارطة. هذا الفرع هو الإيفور الخمسة (القضاة الخمسة) الذين كانوا ينتخبون من الهيئة الكاملة للمواطنين بالطريقة التي يقول عنها أرسطو إنها كانت «طفولية للغاية». والتي يقول عنها بيري إنها كانت تجري فعلاً بالقرعة.

فقد كانوا عنصراً ديموقراطياً في الدستور[1] ـ الهدف من وجودهم، على ما يظهر، هو خلق التوازن مع الملكين. كل شهر كان الملكان يقسمان اليمين على التمسك بالدستور، ثم يحلف القضاة الخمسة على التمسك بالملكين طالما بقيا متمسكين بقسمهما، وحين يذهب أي من الملكين في حملة حربية، كان اثنان من الإيفور يرافقانه لمراقبة سلوكه. فالإيفور هم المحكمة المدنية العليا، لكن على الملكين، كان لهم سلطة قضائية في الجرائم.

في أواخر العصور القديمة، كان يفترض بالدستور الاسبارطي، أنه مدين بوجوده لمشرِّع يدعى ليكورغوس، يقال إنه بدأ نشر قوانينه سنة 885ق.م. والحقيقة أن النظام الاسبارطي نما نمواً تدريجياً، وليكورغوس هو أسطوري، كان إلهاً بالأصل. اسمه يعني «طارد ـ الذئاب» وأصله أركادي.

كانت اسبارطة تثير الإعجاب لدى الإغريق الآخرين، وهو أمر مفاجئ بالنسبة لنا بشكل من الأشكال، فهي، بالأصل، كانت أقل اختلافاً عن المدن الأخرى مما صارت فيما بعد. وفي أيامها الأولى أنتجت شعراء وفنانين مثلها مثل أي مكان آخر. لكن حوالي القرن السابع ق.م. أو ربما فيما بعد حتى، تبلور دستورها (الذي يعزى زوراً لليكورغوس واتخذ الشكل الذي ألقينا عليه نظرة)، فكل شيء آخر كان يضحى به للنجاح في الحرب، وقد كفت اسبارطة عن أن يكون لها أي دور في كل ما أسهم به الإغريق في حضارة العالم. بالنسبة لنا، تبدو لنا الدولة الاسبارطية نموذجاً مصغراً للدولة التي كان النازيون سيقيمونها لو انتصروا. أما بالنسبة للإغريق فقد بدت شيئاً آخر، كما يقول بيري:

لا بد أن الغريب عن أثينا أو مدينة ملطية، الذي يزور في القرن الخامس القرى المنتشرة بغير اتساق، والتي تشكل مدينتها غير الدعية وغير المسورة، كان يراوده شعور بأنه انتقل إلى عصر سحيق ماضٍ، حين كان الناس أفضل وأبسط

(1) لدى الكلام عن العناصر «الديموقراطية» في الدستور الاسبارطي. على المرء أن يتذكر بالطبع أن المواطنين ككل هم الطبقة الحاكمة الطاغية طغياناً شرساً على الأقنان، والتي لا تسمح بأي سلطة للبيرويس (الأحرار المقيمين من خارج اسبارطة).

وأشجع، لم تفسدهم الثروة، ولم تخلخلهم الأفكار. أما بالنسبة لأفلاطون، الذي كان كل تفكيره منصباً على العلم السياسي، فكانت الدولة الاسبارطية تبدو أقرب ما تكون للمثل الأعلى. فيما كان الإغريقي العادي ينظر إليها على أنها تركيبة من الجمال القاسي والبسيط، مدينة دورية، هي رسمياً معبد دوري أنبل بكثير من مسكنه لكنه غير مريح كثيراً للسكن فيه.

أحد أسباب الإعجاب الذي كان يشعر به الإغريق تجاه اسبارطة إنما هو استقرارها، إذ كانت تحدث في المدن الإغريقية الأخرى كلها ثورات، إلا أن الدستور الإسبارطي بقي دون تغيير طوال قرون، باستثناء الزيادة التدريجية في سلطات القضاة الخمسة، وهو ما كان يحدث بطريقة قانونية ودون عنف.

لمرحلة طويلة، لا يمكن إنكار أن الاسبارطيين كانوا ناجحين في هدفهم الأساسي أي خلق عرق من المحاربين الذين لا يقهرون، فمعركة ثيرموبيلي (480 ق.م) رغم أنها هزيمة على الصعيد التقني إلا أنها ربما كانت أفضل مثال على شجاعتهم. وثيرموبيلي عبارة عن ممر ضيق بين الجبال، حيث كان الأمل أن يتم الإطباق هناك على الجيش الفارسي. ولقد تمكن ثلاثمائة اسبارطي، مع ملحقاتهم، من صد كل الهجمات الجبهية. لكن أخيراً اكتشف الفرس التفافاً حول التلال وأفلحوا في الهجوم على الإغريق من كلا الجانبين في وقت واحد. فقتل كل اسبارطي بمفرده وفي مكانه. رجلان منهم كانا غائبين في إجازة مرضية، بسبب مرض عيني أوشك أن يصل بهما إلى العمى المؤقت، فأصر أحدهما على أن يقاد إلى المعركة من قبل أحد أقنانه، حيث هلك هناك، فيما قرر الآخر، ويدعى أرسطوديموس، أنه أشد مرضاً من أن يذهب للقتال وبقي غائباً. لكن حين عاد إلى اسبارطة، ما كان أحد ليكلمه، بل دعوه بـ«أرسطوديموس الجبان». إنما بعد سنة واحدة، غسل عاره بالموت ميتة شجاعة في معركة بلاطيا، حيث انتصر الاسبارطيون. بعد الحرب أقام الاسبارطيون نصباً تذكارياً في ميدان معركة ثيرموبيلي. كتب عليه فقط:

«أيها الغريب، أخبر أهل لآليديمون، أننا نستلقي هنا، تنفيذاً لأوامرهم».

لقد برهن الاسبارطيون، على مدى زمن طويل، أنهم لا يقهرون براً. وقد احتفظوا بتفوقهم حتى سنة 371 ق.م. حين هزمهم أهل طيبة في معركة لوكترا، وكانت تلك نهاية عظمتهم العسكرية.

بعيداً عن الحرب، لم يكن واقع اسبارطة الحقيقي تماماً مثل النظري. فهيرودوت، الذي عاش في حقبتها العظمى، يلاحظ على نحو مدهش أنه ما من اسبارطي كان بإمكانه مقاومة الرشوة. هذا رغم أن احتقار الثروات وحب الحياة البسيطة كان أحد الأشياء الأساسية التي تدخل في التعليم الاسبارطي. كما يقال لنا إن النساء الاسبارطيات كن عفيفات، لكن حدث عدة مرات أن وريث الملك نحّي جانباً لأنه ليس ابن زوج أمه. ويقال لنا إن الاسبارطيين كانوا وطنيين على الدوام، لكن الملك بوزانياس، المنتصر في بلاطيا، انتهى كخائن لقاء رشوة من أحتشروس الفارسي. ثم بغض النظر عن قضايا فاحت رائحتها كهذه، فإن سياسة اسبارطة كانت دائماً ضيقة الأفق، خاصة بإقليمها. فحين حررت أثينا إغريق آسيا الصغرى والجزر المجاورة من الفرس، ظلت اسبارطة نائية بنفسها بعيداً، فطالما كانت البيلوبونيزوس سالمة، كان مصير الإغريق موضع لا مبالاة، وكل محاولة لتوحيد العالم الهلينستي كانت تبوء بالفشل نتيجة الخصوصية الاسبارطية.

يقدم لنا أرسطو، الذي عاش بعد سقوط اسبارطة، وضعاً شديد العدائية لدستورها ـ وما يقوله مختلف كثيراً عن كل ما يقوله الآخرون إلى حد أنه يصعب علينا أن نصدق أنه يتحدث عن المكان نفسه. مثلاً «آراء المشرع أن يجعل الدولة كلها صلبة قاسية، وقد نفذ ما كان يريد في حالة الرجال لكنه أهمل النساء اللواتي كن يعشن كل نوع من أنواع البذخ والترف. النتيجة هي أن الثروة في دولة كهذه كانت تحظى بقدر عالٍ من القيمة، خاصة إذا ما وقع المواطنون تحت هيمنة زوجاتهم، طبقاً لسلوك معظم الشعوب المحاربة... حتى فيما يتعلق بالشجاعة، التي ليست بذات فائدة في الحياة العادية، وتكون مطلوبة في الحرب فقط، فإن تأثير النساء في لاكيديمون كان ضاراً أشد الضرر..

إباحية النساء في لاكيديمون هذا موجود منذ أقدم العصور وهو فقط ما يمكن أن يكون متوقعاً... إذ، عندما أراد ليكورغوس، كما يقول الموروث، أن يُخضع النساء لقوانينه، قاومنه فتخلى عن المحاولة».

ثم يستمر فيتهم الاسبارطيين بالجشع الذي يعزوه للتوزيع غير المتساوي للملكية ورغم أنه لم يكن بالإمكان بيع الحصص، كما يقول، إلا أنه كان بالإمكان منحها أو توريثها بوصية. ثم يضيف أن خمسي الأرض كلها كانا يمتان للنساء. النتيجة هي التناقص الشديد في عدد المواطنين: فيقال إنه ذات مرة كان هناك عشرة آلاف، لكن زمن الهزيمة على يد طيبة، كان هناك أقل من ألف.

يتناول أرسطو بالنقد كل بند من بنود الدستور الاسبارطي. فيقول إن «القضاة الخمسة» غالباً ما كانوا فقراء للغاية، لذلك كانت تسهل رشوتهم. فيما كانت سلطتهم قوية إلى حد أن الملوك كانوا مجبرين على التودد لهم، وبذلك كان يتحول الدستور إلى الديموقراطية. كما يقال إن «القضاة الخمسة» كانوا فاسقين كثيراً ويعيشون بطريقة مخالفة لروح الدستور في حين أن القسوة في العلاقة مع المواطنين العاديين كانت غير محتملة إلى حد أنهم كانوا يلجؤون إلى الانغماس السري وغير القانوني في الملذات الحسية.

كتابة أرسطو جاءت بعد انهيار اسبارطة، لكن في بعض النقاط، يقول صراحة إن الشر الذي يذكره كان موجوداً منذ العصور الأولى. نبرته جافة جداً وواقعية إلى حد أنه يصعب على المرء أن يكذبه. كما أنه يتفق مع كامل التجربة الحديثة المتعلقة بنتائج القسوة المفرطة في القوانين. لكن ليست اسبارطة الأرسطية هي التي بقيت في مخيلة الناس، بل هي اسبارطة بلوتارك الأسطورية واسبارطة أفلاطون المثالية فلسفياً في «جمهوريته». إذ قرناً بعد قرن، كان الشبان يقرؤون هذين العملين ويشتعلون طموحاً لأن يصيروا أشباهاً لليكورغوس أو ملوكاً ـ فلاسفة. فالوحدة الناتجة عن التقاء المثالية بحب السلطة أفضت بالرجال لأن يشردوا إلى ذلك العالم المرة تلو المرة، وما تزال تفعل ذلك حتى اليوم.

أما بالنسبة للقراء الوسيطيين والحديثين، فإن أسطورة اسبارطة ثبتها بلوتارك بشكل أساسي. وحين كتب، كانت اسبارطة تمت للماضي الرومانسي، وكانت حقبتها العظيمة قد صارت بعيدة عن عصره، بعد كولومبوس عن عصرنا اليوم. وما يقوله ينبغي على مؤرخ المؤسسات أن يتأمل فيه بحذر شديد، لكن بالنسبة لمؤرخ الأسطورة، هو ذو أهمية كبرى. لقد أثرت بلاد الإغريق في العالم على

الدوام، وذلك من خلال تأثيرها على مخيلات الناس، مثلهم وآمالهم، لكن ليس من خلال السلطة السياسية المباشرة. لقد شقت روما الطرق، التي ما تزال إلى حد كبير باقية، كما سنت القوانين التي هي مصدر الكثير من الدساتير والقوانين الحديثة، لكن جيوش روما هي التي جعلت هذه الأشياء مهمة. فيما الإغريق، رغم أنهم محاربون يثيرون الإعجاب، إلا أنهم لم يقوموا بالغزو والاحتلال لأنهم بددوا سخطهم العسكري بشكل أساسي ضد بعضهم بعضاً، ليُترَك للإسكندر شبه همجي أن ينشر الهلينستية في الشرق الأدنى كله ويجعل الإغريقية لغة الأدب في مصر وسوريا والأجزاء الداخلية من آسيا الصغرى. هذه المهمة لم يستطع الإغريق القيام بها البتة، ليس لافتقارهم للقوة العسكرية، بل بسبب عجزهم عن التوحد سياسياً. فالوسائل السياسية للهلينستية كانت دائماً غير هلينستية. لكن العبقرية الإغريقية هي التي ألهمت الأمم الأجنبية بحيث جعلتها تنشر ثقافة أولئك الذين كانت قد غزتهم.

ما هو مهم بالنسبة للمؤرخ العالمي ليس الحروب الصغيرة التي كانت تنشب بين المدن الإغريقية، أو النزاعات الشديدة بين الأحزاب، بل الذكريات التي احتفظ بها الجنس البشري عندما انتهت تلك الحقبة الموجزة ـ مثل ذكرى شروق الشمس الساطعة في الألب، بينما يكافح متسلق الجبال في يوم عاصف من الريح والثلج. هذه الذكريات تترك، وهي تبهت تدريجياً في الذهن، صوراً لقمم معينة تتألق تألقاً خاصاً في ذلك الضوء المبارك، ليبقى حياً في الذهن أن وراء الغيوم، ثمة ألق ما يزال باقياً ومن الممكن في أية لحظة أن يصبح جلياً. من هذه القمم، كان أفلاطون هو الأهم في البدايات الأولى المسيحية، وأرسطو لدى الكنيسة الوسيطية، لكن حين بدأ الناس، بعد عصر النهضة يقدرون الحرية السياسية حق قدرها، التفتوا قبل الكل إلى بلوتارك الذي أثر أشد التأثير في الليبراليين الإنكليز والفرنسيين في القرن الثامن عشر، وفي مؤسسي الولايات المتحدة، كما أثر في الحركة الرومانسية في ألمانيا، واستمر بصورة أساسية من خلال الأقنية غير المباشرة، في التأثير في الفكر الألماني حتى الوقت الحاضر. تأثيره هذا كان جيداً من بعض النواحي، وسيئاً ببعضها الآخر. أما في ما يتعلق بليكورغوس واسبارطة

فقد كان سيئاً. لكن ما كان عليه أن يقوله بشأن ليكورغوس مهم، ولسوف أقدم هنا موجزاً عنه، حتى ولو كان فيه بعض التكرار.

كان ليكورغوس ـ كما يقول بلوتارك ـ قد صمم على سن قوانين لاسبارطة فرحل هنا وهناك كي يدرس مختلف النظم الاجتماعية. ولقد أحب قوانين كريت «التي كانت قويمة وصارمة»، لكنه كره قوانين أيونيا «حيث هناك زيف وعبث». في مصر تعلم فائدة فصل الجند عن بقية الشعب، ثم بعد أن عاد من ترحاله، «جاء بممارستها إلى اسبارطة، حيث وضع التجار، الحرفيين، العمال، كلاً منهم في فئة قائمة بذاتها، وبذلك أسس الدولة النبيلة» كما قام بتوزيع الأرض بالتساوي بين مواطني اسبارطة كافة، لكي «يبعد المدينة عن كل إفلاس، حسد، طمع، بهجة وفتنة وكذلك عن الغنى والفقر». فحرم النقد الذهبي والفضي، سامحاً فقط بالعملة الحديدية ذات القيمة الضئيلة للغاية «بحيث كان بإمكانك بما قيمته عشر «مينات» أن تملأ قبواً في منزل. «بهذه الوسيلة أبعد كل العلوم السطحية وغير المفيدة، نظراً لأنه لم يكن هناك مال يكفي للدفع لمن يمارسونها، كما أنه بالقانون نفسه جعل التجارة الخارجية مستحيلة. وهكذا، كان البلاغيون، القوادون، وتجار الحلي، لكراهيتهم العملة الحديدة، يتجنبون اسبارطة. بعد ذلك صدر الأمر بأن على جميع المواطنين أن يأكلوا معاً، وأن يتناولوا كلهم الطعام نفسه.

لقد كان ليكورغوس، شأن المصلحين الآخرين جميعاً، يعتقد أن تعليم الأطفال «المواد الرئيسية أكثر والأهم أكثر هي التي ينبغي على المصلح القانوني أن يرسخها، وشأنه شأن كل من يهدفون بصورة أساسية لتكوين قوة عسكرية، كان تواقاً لرفع معدل الولادات، «فالمسرحيات، الألعاب الرياضية والرقصات التي كانت الفتيات تؤديها عاريات أمام الشبان، إنما كانت محرضات لإغراء الشباب بالزواج: ليس لإقناعهم لأسباب هندسية، (جمال الجسم وتناسقه) كما يقول أفلاطون، بل لترغيبهم به عن طريق الميل والحب الشديد». ذلك أن عادة التعامل مع الزواج، في السنوات القليلة الأولى، وكأنه شأن خفي سري، «كانت تجعل العلاقة بين الطرفين حباً مشبوباً، ورغبة واحدهما في الآخر جديدة متجددة». هكذا، على الأقل، كان رأي بلوتارك الذي يمضي في الشرح بأن

الرجل ما كان ليساء الظن به إذا ما سمح، لكونه كبيراً في السن ولديه زوجة شابة، لرجل أفتى منه أن ينجب منها أطفالاً، كما أنه أمر مشروع أيضاً أن يحب رجل شريف زوجة رجل آخر... وأن يتوسل لزوجها أن يسمح له بأن ينام معها بحيث يحرث تلك الأرض الشهية ويلقي بذور الأولاد المفضلين تماماً.» إذ لم يكن هناك غيرة حمقاء، لأن «ليكورغوس لم يكن يحب أن يكون الأولاد خصوصيين بالنسبة لأي رجل من الرجال، بل أن يكونوا كلهم مشتركين بالنسبة لدولة الصالح العام: وهو السبب الذي دعاه لأن يقول أيضاً: «على هذا النحو لا ينبغي أن يتم إنجاب المواطنين من كل الرجال بل من أشرفهم وأكرمهم فقط». ثم يتابع فيفسر أن هذا هو المبدأ الذي يطبقه المزارعون على ماشيتهم.

وحين كان يولد الطفل، كان الأب يأتي به إلى شيوخ عائلته كي يفحصوه: فإن كان صحيحاً معافى، كان يرد إلى الوالد كي يربيه، وإن لا، كان يلقى في حفرة ماء عميقة.

ومنذ البداية كان الأطفال يخضعون لعملية تقسية شديدة، هي جيدة في بعض المجالات، إذ لم يكن ينبغي وضعهم في لفائف. وفي سن السابعة، كان الأولاد يُفصلون عن البيت ليوضعوا في مدرسة داخلية، حيث يقسمون إلى زمر، كل زمرة تحت إشراف واحد منهم، يختار بسبب إحساسه وشجاعته. «وللتعلم المؤثر، كان عليهم أن يقوموا بدورهم على أفضل نحو: إذ كانوا يقضون بقية وقتهم في تعلم كيف يطيعون، كيف يبعدون الألم، يتحملون الشغل، ويستمرون في القتال». كما كانوا يلعبون عراة معاً معظم الوقت، وبعد سن الثانية عشرة، لم يكونوا يرتدون معاطف، وكانوا دائماً «وسخين قذرين» كما أنهم لم يكونوا يستحمون البتة إلا في أيام معينة من السنة. وكانوا ينامون على فرش من قش يخلطونه في الشتاء بنباتات شائكة. كذلك كانوا يتعلمون السرقة ويعاقبون إن تم الإمساك بهم ـ ليس على السرقة، بل على الغباء.

كما كانت المثلية الجنسية بين الذكور والإناث على حد سواء عادة معروفة في اسبارطة، ولها دور معترف به في تربية الصبية المراهقين. وكان عشيق الغلام يلحق به الخزي أو الشرف نتيجة أعمال الغلام، إذ يذكر بلوتارك أنه ذات مرة، حين صرخ الغلام وقد أصيب بأذى في قتال، فرضت غرامة على عشيقه لجبن غلامه.

لقد كان هناك قدر ضئيل من الحرية في أية مرحلة من مراحل حياة الاسبارطي. انضباطهم ونظام حياتهم يظل مستمراً بعد أن يصبحوا رجالاً ناضجين تماماً. إذ لم يكن مشروعاً بالنسبة لأي رجل ان يعيش كما يرضيه، بل كانوا يعيشون داخل مدينتهم، وكأنهم في معسكر، حيث يعرف كل رجل ما المسموح له أن يعيش به، وما هو الشغل الذي يشتغله. أي باختصار، كانوا كلهم من هذه العقلية: أي أنهم لم يولدوا ليخدموا أنفسهم، بل ليخدموا بلادهم... أحد أفضل الأشياء التي أدخلها ليكورغوس إلى مدينته هو الراحة والفراغ الكبير الذي جعل مواطنيه يمتلكونه، لكنه فقط منعهم من أن يقترفوا أية رذيلة أو فساد دنيء: وكذلك ألا يحرصوا على أن يصبحوا أثرياء كباراً في مكان السلع فيه ليست شيئاً مفيداً، ولا هي بذات قيمة. أما بالنسبة للأقنان، الذين كان يؤتى بهم أسرى، في الحروب، فكانوا يحرثون الأرض ويسلمونهم شيئاً من إيراداتها كل سنة.

ثم يمضي بلوتارك فيحكي قصة أثيني أدين بالبطالة، ولدى سماع ذلك هتف اسبارطي بملء صوته: «أروني الرجل الذي حُكِم لأنه يعيش مثل النبيل حياة النبلاء». فليكورغوس (يتابع بلوتارك) لم يعوّد مواطنيه على أن يعيشوا أو يرغبوا في العيش كل بمفرده، بل أن يعيشوا بطريقة يكون الرجال متعاونين بعضهم مع بعض، وأن يكونوا دائماً جماعة، مثلما النحل يتجمع حول ملكته في الخلية».

لم يكن يسمح للاسبارطيين بالسفر، ولا بدخول الأجانب إلى اسبارطة، إلا في شغل. إذ كان يخشى من أن تفسد العادات الأجنبية الفضيلة اللاكيديمونية.

كما يذكر بلوتارك القانون الذي كان يسمح للاسبارطيين بقتل الأقنان في أي وقت يشعرون بالرغبة في ذلك، لكنه يرفض تصديق أي شيء سيء أو دنيء يمكن أن يكون بسبب ليكورغوس. «إذ لا يمكن أن أقتنع أن ليكورغوس ابتكر أو اسس لعمل رديءٍ أو مؤذٍ هكذا. لكن ذلك النوع من القوانين كان: لأنني أتصور أنه بطبيعته كان نبيلاً ورحيماً، كما نرى أنه بكل رأفة وعدالة قام بكل أعماله الأخرى». إذ لم يكن من شاغل لبلوتارك سوى الثناء على دستور اسبارطة، باستثناء هذه المسألة.

غير أن تأثير اسبارطة على أفلاطون، الذي سنتناوله في الوقت الحاضر وبعناية خاصة، واضح كل الوضوح في وصفه «لليوتوبيا» الخاصة به والتي ستشغل الفصل التالي.

الفصل الثالث عشر

مصادر آراء أفلاطون

يعتبر أفلاطون وأرسطو الأشد تأثيراً من بين الفلاسفة كلهم، قدماء أو وسيطيين أو حديثين، لكن من الاثنين، كان أفلاطون صاحب التأثير الأكبر في العصور اللاحقة، أقول هذا لسببين، الأول أن أرسطو نفسه هو نتاج أفلاطون، الثاني، أن اللاهوت المسيحي والفلسفة المسيحية، حتى القرن الثالث عشر، على أي حال، كان أفلاطونياً أكثر بكثير مما هو أرسطي. لذلك، من الضروري في تاريخ الفكر الفلسفي، أن نتناول أفلاطون، وإلى درجة أقل، أرسطو، تناولاً أشمل من أي فيلسوف من السابقين أو اللاحقين.

المسائل الأهم في فلسفة أفلاطون هي: أولاً، مدينته الفاضلة، اليوتوبيا، التي كانت الأولى في سلسلة طويلة من المدن الفاضلة. الثانية، نظريته المتعلقة بالأفكار والتي كانت محاولته رائدة للتعامل مع مسألة الكليات التي لم تزل دون حل. الثالثة حججه لصالح الخلود، الرابعة علم الكون الخاص به، الخامسة مفهومه للمعرفة باعتبارها تذكراً أكثر مما هي مدرَك حسي. لكن قبل تناول أي من هذه المواضيع، لدي بضع كلمات أقولها عن ظروف حياته والتأثيرات التي تركت بصمتها على آرائه السياسية والفلسفية.

ولد أفلاطون سنة 428-427ق.م، في السنين الأولى للحرب البليوبونيزية. وهو من الطبقة الأرستقراطية المسيطرة، ذات العلاقة بمختلف الناس الذين كانوا معنيين بحكم الطغاة الثلاثين. حين هزمت أثينا، كان في سن الشباب، وكان باستطاعته أن يعزو الهزيمة للديموقراطية التي كان من المحتمل لوضعه الاجتماعي وروابطه العائلية أن تجعله يحتقرها. تتلمذ على يد سقراط، الذي كان يكن له وداً واحتراماً شديدين، ثم إن سقراط تم إعدامه على يد الديموقراطية.

لهذا، من غير المفاجئ أن يلتفت إلى اسبارطة بغية الإشارة إلى دولته المثالية. لقد اتصف أفلاطون بقدرته على تقديم اقتراحات منافية للحرية بطريقة خدعت أجيال المستقبل التي أعجبت بـ«الجمهورية»، دون أن تعي ما كانت تتضمنه اقتراحاته. وقد كان من الصحيح دائماً الثناء على أفلاطون، لكن ليس فهمه، وهذا هو القدر المشترك للرجال العظام. موضوعي هو العكس، إذ أود أن أفهمه، إنما أتناوله بقدر ضئيل من الاحترام، وكأنه إنكليزي أو أمريكي معاصر من أنصار الحكم الاستبدادي الشمولي.

كذلك فإن التأثيرات الفلسفية المحض على أفلاطون كانت بحيث هيأته مسبقاً لصالح اسبارطة. هذه التأثيرات، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، هي: فيثاغورس، بارمنيدس، هرقليطس وسقراط.

فمن فيثاغورس (سواء كان ذلك عن طريق سقراط أم لم يكن) استمد أفلاطون العناصر الأورفية لفلسفته: الاتجاه الديني، الاعتقاد بالخلود، الإيمان بالعالم الآخر، النبرة الكهنوتية، وكل ما يتعلق بتشبيه الكهف، كذلك احترامه للرياضيات، وشبكه الوثيق بين الفكر والطقوس الصوتية الغامضة.

من بارمنيدس، استمد الاعتقاد بأن الحقيقة خالدة لا زمن لها، وأن كل تغير، بناء على أسس منطقية، لا بد أن يكون وهمياً.

من هرقليطس، استمد العقيدة السلبية القائلة بأنه ليس هناك من شيء دائم في العالم الحسي. هذا، بالإضافة إلى عقيدة بارمنيدس، أدى إلى الاستنتاج بأن المعرفة يجب ألا تستمد من الحواس، بل يجب أن تستمد فقط من الفكر. وهذا بدوره، كان يتطابق مع الفيثاغورية.

من سقراط، ربما تعلم الانشغال بالمسائل الأخلاقية، واتجاهه للبحث في التفسيرات الغائية أكثر من التفسيرات الميكانيكية للعالم، كما أن «الخير هيمن على أفكاره أكثر من أفكار ما قبل سقراط، ومن الصعب ألا نعزو هذه الحقيقة لتأثير سقراط».

لكن كيف لهذا كله أن يرتبط بالاستبداد والشمولية في السياسة؟

في المقام الأول الخير والحقيقة لازمان لهما. والدولة الأفضل هي الدولة التي تكون أقرب لنموذج السماوي، وذلك بأن تتصف بأقل قدر من التغير وأكبر قدر من الاكتمال الثابت، وأن يكون حكامها ممن يفهمون الخير الأبدي أفضل فهم.

في المقام الثاني: كان في معتقدات أفلاطون كلها، شأنه شأن كل أصحاب الميول الصوفية الغامضة، إيمان عميق باليقين الذي لا يمكن إبلاغه بشكل أساسي إلا عن طريق الحياة، فالفيثاغوريون كانوا قد سعوا لوضع قاعدة للمباشرة في جماعتهم، وهذا ما كان يرغب به أفلاطون بالأساس. فإذا كان على الرجل أن يكون رجل دولة جيداً، عليه أن يعرف ما هو الخير، وهذا لا يتم إلا من خلال الجمع بين التربية العقلية والأخلاقية. وإن سمح لأولئك الذين لم يطبق عليهم هذا النظام بسهم في الحكم، فإنهم ولا بد سيفسدونه.

في المقام الثالث: الكثير من التعليم مطلوب لجعل الحاكم حاكماً جيداً حسب مبادئ أفلاطون، إذ يبدو أنه من غير الحكمة أن نصر على تعليم الهندسة لديونيسيوس الشاب، طاغية سراقوصة، لكي نجعله ملكاً جيداً، لكن من وجهة نظر أفلاطون، هو أمر جوهري. إنه فيثاغوري بامتياز، إذ يفكر أنه بدون الرياضيات، لا تكون الحكمة الحقيقية ممكنة. هذه النظرة تدل على الإيمان بحكم الأقلية.

في المقام الخامس، تبنى أفلاطون، بالاشتراك مع معظم الفلاسفة الإغريق، النظرة القائلة بأن الفراغ جوهري بالنسبة للحكمة التي لا يمكن لهذا السبب أن توجد لدى أولئك الذين يعملون لتوفير قوتهم، بل فقط أولئك الذين تتوفر لهم وسائل مستقلة للعيش، وتريحهم الدولة من القلق على معيشتهم. وجهة النظر هذه أرستقراطية بالأساس.

ثمة سؤالان ينشأان لدى مواجهة أفلاطون بالأفكار الحديثة. الأول: هل هناك شيء يمكن أن يدعى حكمة؟ الثاني: لنفترض أن هناك شيئاً كهذا، هل يمكن أن يوضع أي دستور بحيث يعطي الحكمة السلطة السياسية؟

فالحكمة، بالمعنى المفترض، ليست أي نوع من مهارة متخصصة، كتلك التي يمتلكها الإسكافي أو الطبيب أو صاحب التكتيك العسكري. إذ يجب أن تكون شيئاً ما أكثر عمومية من هذا، نظراً لأن امتلاكها يفترض أن يجعل الإنسان قادراً على الحكم بعقل وحكمة. إنني أعتقد أن أفلاطون كان سيقول إنها تكمن في معرفة الخير، وكان سيلحق هذا التعريف باعتقاد سقراط أن الإنسان لا يأثم عن معرفة، وهو الاعتقاد الذي يتبعه أن كل من يعرف ما هو الخير لا يفعل إلا الصواب. نظرة كهذه تبدو لنا بعيدة عن الواقع. بل علينا بصورة طبيعية أكثر أن نقول إن هناك مصالح متشعبة وإن على رجل الدولة أن يتوصل إلى أفضل التسويات المتاحة. فأفراد طبقة أو أمة قد يكون لهم مصلحة مشتركة، لكنها ستتضارب مع مصالح طبقات أو أمم أخرى. ثم لا شك أن هناك بعض المصالح للجنس البشري ككل، لكنها لا تكفي للبت بالعمل السياسي. ربما ستكون كذلك في المستقبل ذات يوم، لكن بالتأكيد ليس الآن طالما هناك دول سيادية كثيرة، فحتى حينذاك، سيكمن الجزء الأصعب من المتابعة للمصلحة العامة في التوصل إلى تسويات بين مصالح خاصة متضاربة.

لكن حتى إن افترضنا أن هناك شيئاً كهذا يدعى الحكمة، هل هناك أية صيغة دستورية تعطي الحكم للحكيم؟ إذ من الواضح أن الأغلبيات، كالمجالس العامة مثلاً، يمكن أن تخطئ وبالحقيقة هي تخطئ. والأرستقراطيات ليست حكيمة دائماً، كما أن الملوك غالباً ما يكونون حمقى، والبابوات رغم عصمتهم عن الخطأ، يرتكبون أخطاء فادحة. ثم هل يمكن لأحد أن يدعو لتسليم الحكم لخريجي جامعة أو حتى لعلماء لاهوت؟ أو لناس ولدوا فقراء لكن حصلوا على ثروات كبيرة؟ إذ من الواضح أنه ما من نخبة محددة قانونية من المواطنين يحتمل أن تكون، لدى الممارسة، أكثر حكمة من كتلة المواطنين ككل.

لكن يمكن القول إن الناس يستطيعون الحصول على الحكمة السياسية بالتربية المناسبة إنما سيبرز سؤال هنا: ما هي التربية المناسبة؟ ولسوف يتبين أن هذا هو سؤال متحيز.

بالتالي، فإن مسألة إيجاد مجموعة من الناس «الحكماء» وتسليمهم السلطة، مسألة لا حل لها. ذلك هو السبب البعيد للديموقراطية.

يوتوبيا أفلاطون

تتكون حوارية أفلاطون الأهم: «الجمهورية»، بصورة عامة، من ثلاثة أجزاء. الأول (حتى نهاية الكتاب الخامس تقريباً) يهتم ببنية الدولة المثالية، وهي أقدم المدن الفاضلة تاريخياً.

إحدى النتائج التي يتوصل إليها أفلاطون هي أن على الحكام أن يكونوا فلاسفة. أما الكتابان السادس والسابع فيعنيان بتعريف كلمة «فيلسوف». هذا النقاش يشكل القسم الثاني. أما القسم الثالث فيتألف من مناقشة أنواع مختلفة من الدساتير الفعلية، حسناتها وسيئاتها.

الهدف الأساسي «للجمهورية» هو تحديد معنى «العدالة». لكن الحوار في مرحلته الأولى ينتهي بالقول: إن الفيلسوف نظراً لأنه من الأسهل أن نرى كل شيء بالمقياس الكبير أكثر من المقياس الصغير، سيكون من الأفضل أن نتساءل ما الذي يصنع الدولة العادلة أكثر من أن نتساءل ما الذي يصنع الفرد العادل. ونظراً لأن العدالة يجب أن تكون من صفات الدولة الأفضل التي يمكن تخيلها، يرسم الخطوط الكبرى لدولة كهذه أولاً، ثم يتخذ القرار حول أي من صفاتها الكاملة يجب أن يدعى «عدالة».

لنصف أولاً «يوتوبيا» أفلاطون أو مدينته الفاضلة بخطوطها العريضة، ثم ننظر في كل نقطة من النقاط التي تظهر بالمناسبة.

يبدأ أفلاطون بإقرار أن المواطنين يجب تقسيمهم إلى ثلاث طبقات: العامة، الجند، والأوصياء. هذه الطبقة الأخيرة، وحدها، يجب أن تمتلك السلطة السياسية، فهنا العدد أقل بكثير من أعداد الطبقتين الأخريين. ويبدو،

باديء ذي بدء، أنه يجب اختيارهم من قبل المشرِّع. بعد ذلك، تنتقل السلطة عادة إلى من يخلفهم بالوراثة، لكن في الحالات الاستثنائية، يمكن ترقية ولد واعد من إحدى الطبقتين الدنيا، بينما تنزَّل مرتبة ولد أو شاب من بين أولاد الأوصياء تثبت عدم جدارته.

المشكلة الأساسية، كما يدركها أفلاطون، هي كيف نضمن أن ينفذ الأوصياء نوايا المشرِّع. لهذا الغرض، لديه اقتراحات عدة، تعليمية، اقتصادية، بيولوجية ودينية، لكن من غير الواضح دائماً إلى أي مدى تنطبق هذه المقترحات على الطبقات الأخرى غير طبقة الأوصياء، إنما الواضح أن بعضها ينطبق على الجند. غير أن أفلاطون معني، بصورة أساسية، بالأوصياء الذين ينبغي أن يكونوا طبقة منفصلة مثل الجزويت في باراغواي القديمة، ومثل رجال الكهنوت في دولة الكنيسة حتى 1870، والحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي أيام الاتحاد السوفيتي.

الشيء الأول الذي ينبغي علينا أن ننظر به هو التعليم الذي يقسمه إلى قسمين: الموسيقى وألعاب الرياضة البدنية. وكلاهما له معنى أوسع من معناه في الوقت الراهن: فـ«الموسيقى» تعني كل شيء يقع في نطاق التأمل والتفكير والشعر، فيما «الرياضة البدنية» تعني كل شيء يتعلق بالتدريب الجسدي والرشاقة. فـ «الموسيقى» من الاتساع بقدر ما هي كلمة «ثقافة» الآن، و«الرياضة البدنية» أوسع بشكل ما مما ندعوه الآن «الألعاب الرياضية».

كما يجب تكريس الثقافة لصنع أناس نبلاء، بالمعنى المألوف في إنكلترا، والفضل يعود إلى حد كبير لأفلاطون. فأثينا، في زمانه، كانت تماثل، في مجال من المجالات، إنكلترا في القرن التاسع عشر. ففي كل منهما، كان هناك أرستقراطية تتمتع بالثروة والمكانة الاجتماعية الرفيعة، لكن دون احتكار للسلطة السياسية، وفي كل منهما كان على الأرستقراطية، أن تضمن قدر المستطاع أكبر قدر من السلطة، وذلك عن طريق السلوك المؤثر، لكن في يوتوبيا أفلاطون، الأرستقراطية تحكم دون قيد أو شرط.

وعلى ما يبدو، الجاذبية، اللياقة والشجاعة هي الصفات التي ينبغي بشكل أساسي غرسها في العملية العلمية، إذ ينبغي أن يكون هناك رقابة صارمة منذ السنوات الأولى، على الأدب الذي يكون في متناول الشباب وكذلك الموسيقى التي يسمح لهم بسماعها. وعلى الأمهات والمربيات أن يحكين لأطفالهن القصص المرخَّص بها فقط. ولعدد من الأسباب، ينبغي عدم السماح بقصص هوميروس وهزيود. أولها أنهما يقدمان الآلهة، وهي تسلك سلوكاً سيئاً في المناسبات، وهو أمر غير تنويري. إذ ينبغي تعليم الشباب أن الشرور ليس مصدرها الآلهة، لأن الآلهة ليست الصانعة لكل الأشياء، بل فقط صانعة لأعمال الخير. الثاني، هناك أشياء لدى هوميروس وهزيود يقدّر بأنها تجعل قراءها يخافون الموت، في حين أن كل شيء في التعليم يجب أن يتم بحيث يجعل الشباب يرغبون بالموت في المعركة. إذ على صبيتنا أن يتعلموا النظر إلى العبودية على أنها شر من الموت، لذلك يجب ألا تحكى لهم قصص عن أناس طيبين يبكون ويعولون، حتى لدى موت الأصدقاء. الثالث، تتطلب اللياقة والذوق ألا يقهقه المرء بصوت عالٍ، لكن هوميروس يتكلم عن «ضحك لا يخمد يقوم به الآلهة المباركون». وكيف لمعلم مدرسة أن يعاقب على فرح شديد كهذا، إن كان باستطاعة الصبية أن يذكروا هذه الفقرة؟ الرابع، ثمة فقرات لدى هوميروس تثني على الموائد الباذخة، وفقرات أخرى تصور شهيات الآلهة، وفقرات كهذه تثبط الميل إلى الاعتدال. (لقد اعترض دين إنج، وهو أفلاطوني حقيقي، على بيت في ترنيمة مشهورة يقول: (صيحتهم هي التي تنتصر، وأغنيتهم هي التي تولم، وهو البيت الذي يرد في وصف المتع السماوية). ثم ينبغي ألا يكون هناك قصص، الأشرار فيها سعداء والأخيار أشقياء، فالتأثير الأخلاقي على العقول الغضة قد يكون وخيم العواقب، بناء على هذا كله، يجب أن يدان الشعراء.

ينتقل أفلاطون إلى جدل غريب حول الدراما. فالإنسان الجيد، كما يقول، عليه أن لا يرغب في محاكاة السيء، ونظراً لأن معظم المسرحيات فيها شخصيات من الحمقى العابثين، كذلك على كاتب الدراما، والممثل الذي يقوم بهذا الدور، ألا يقلدا الناس المرتكبين لمختلف الجرائم، ليس المجرمين فقط،

بل النساء، العبيد، والناس الوضيعين عموماً، يجب ألا يقلدهم الناس الأرفع مكانة. (وفي اليونان، كما في إنكلترا أيام الملكة إليزابيث، كان الرجال هم الذين يؤدون أدوار النساء). لذلك، يجب على المسرحيات، إن سمح بها أصلاً، ألا تتضمن إلا شخصيات الأبطال من الذكور ذوي المولد الحسن، الذين لا تشوبهم شائبة. ونظراً لأن هذا أمر مستحيل، لذلك يقرر أفلاطون أن يطرد كل المسرحيين من مدينته:

حين يأتي إلينا أي من هؤلاء السادة الإيمائيين الذين هم من البراعة بحيث يمكنهم محاكاة أي شيء، ثم يقدم اقتراحاً بعرض نفسه وشعره، سنركع أمامه ونعبده ككائن عذب، مقدس ورائع، لكن يجب أيضاً أن نخبره أن شخصاً مثله لا يسمح له بالوجود في دولتنا، لأن القانون لا يسمح له. وهكذا بعد أن ندهنه (نعطره) بصمغ المر، ونضع على رأسه إكليلاً من الصوف، سنطرده إلى مدينة أخرى.

بعدئذ نصل إلى الرقابة على الموسيقى (بالمعنى الحديث). إذ تمنع الألحان الليدية والأيونية، الأولى لأنها تعبر عن الحزن، والثانية لأنها مسترخية، ثم لا يسمح إلا بالأنغام الدورية (من أجل الشجاعة) والفريجية (من أجل ضبط النفس)، فالإيقاعات المسموح بها يجب أن تكون بسيطة، وأن تعبر قدر الإمكان عن الحياة الشجاعة والمتناغمة.

أما تدريب الجسد فيجب أن يكون صارماً، ولا يسمح لأحد بأكل السمك أو اللحم المطبوخ إلا ما كان منه مشوياً، كما ينبغي ألا يكون هناك حساء أو حلويات، والشخص الذي ينشأ ويترعرع على نظافة، كما يقول، لن يكون بحاجة لأطباء.

كذلك على الشباب، حتى سن معينة، ألا يروا قبحاً أو رذيلة، لكن في المرحلة المناسبة يجب أن يتعرضوا «للمثيرات»، سواء على شكل أخطاء يجب ألا ترهبهم، أو متع سيئة يجب ألا تغويهم. ثم بعد أن يصمدوا لهذه «الإغراءات» وينجحوا في هذه الاختبارات فقط، يمكن الحكم عليهم بأنهم مناسبون لأن يكونوا أوصياء أو غير مناسبين.

ثم على الصبية الصغار، قبل أن يكبروا، أن يشاهدوا الحرب، لكن دون أن يقاتلوا، أما بالنسبة للاقتصاد! فيقترح أفلاطون مشاعية كاملة بالنسبة للأوصياء و(أعتقد) أيضاً بالنسبة للجند، رغم أن هذا غير واضح تماماً. إذ يجب أن يكون لدى الأوصياء منازل صغيرة وطعام بسيط، وعليهم أن يعيشوا كما لو أنهم في معسكر، يتناولون الطعام معاً على شكل جماعات، كما ينبغي ألا يكون لهم أية ملكية خاصة غير ما هو ضروري ضرورة مطلقة. الذهب والفضة ممنوعان، ورغم أنهم لن يكونوا أغنياء، إلا أنه لا يوجد سبب يدعو لأن يكونوا غير سعداء، فهدف المدينة، هو خير الكل، وليس سعادة طبقة واحدة. كما أن الثروة والفقر كليهما ضار، لذلك لا وجود لأي منهما في مدينة أفلاطون. لكن ثمة حجة غريبة تتعلق بالحرب، هي أنه من السهل شراء الحلفاء نظراً لأن مدينتنا لن تكون بحاجة لأية حصة من غنائم النصر.

يمضي سقراط الأفلاطوني، بشيء، من عدم الرغبة المدّعاة، لتطبيق مشاعية على العائلة. فالأصدقاء، كما يقول، يجب أن تكون لديهم الأشياء كلها مشتركة، بما في ذلك النسوة والأطفال. ثم يعترف أنه ستنشأ عن هذا الأمر صعوبات. لكنه لا يعتقد أنه لا يمكن تذليلها. فقبل كل شيء، على الفتيات أن ينلن من التعليم القدر نفسه الذي يناله الصبية، فيتعلمن الموسيقى، الرياضة البدنية وفن الحرب جنباً إلى جنب مع الصبية، كما أن على النساء أن يتمتعن بالمساواة التامة مع الرجال في المجالات كافة. فالتعليم ذاته الذي يجعل الرجل وصياً صالحاً سيجعل المرأة وصية صالحة، لأن طبيعتهما الأصلية واحدة: لا شك أن هناك فروقاً بين الرجال والنساء، لكن لا شأن لهذه الفروق بالسياسة. فبعض النساء لديهن نزعة فلسفية ويصلحن كوصيات، وبعضهن لديهن نزعة حربية ومن الممكن أن يكنَّ جنديات صالحات.

أما المشرِّع، لكونه هو الذي يختار الأوصياء من الرجال والنساء، فسوف يأمر بأن يتشارك الكل بمنازل مشتركة وطعام مشترك. فيما يتحول الزواج، كما نعرفه، تحولاً جذرياً ـ إذ يؤتى في احتفالات معينة بالعرسان من الجنسين معاً، وبالأعداد

المطلوبة للحفاظ على عدد سكان ثابت(*)، ويتم ذلك بالقرعة. كما يتعلمون أن يخلصوا، لكن، بالحقيقة، حكام المدينة هم الذين سيجرون القرعة، على أسس تحسين النسل. فيرتبون الأمور بحيث يكون لخيرة الرجال أكبر قدر من الأولاد، ثم يؤخذ الأولاد من والديهم عندما يولدون، ويتركز اهتمام خاص على أن لا يعرف الوالدون من هم أولادهم، وألا يعرف الأولاد من هم آباؤهم. أما الأطفال المشوهون، وأطفال الآباء "الأدنين" فيؤخذون بعيداً إلى مكان غامض مجهول، كما ينبغي أن يكون، غير أن الأطفال الذين ينشؤون عن اتحادات لم توافق عليها الدولة، يجب اعتبارهم غير شرعيين، والأمهات يجب أن يكن بين العشرين والأربعين، أما الآباء فبين الخامسة والعشرين والخامسة والخمسين. خارج هذه الأعمار، يكون الجماع حراً، لكن الإجهاض أو قتل الجنين، يجب أن لا يكون إلزامياً. في "الزيجات" المرتبة من قبل الدولة، لا يكون للأشخاص المعنيين أي صوت، بل يجب أن يقوموا بدورهم بدافع الفكرة القائلة بواجبهم تجاه الدولة، وليس بدافع أي من تلك العواطف العامة التي يحتفي بها الشعراء المطرودون عادة.

ونظراً لأنه ما من أحد يعرف من هما أبواه، يتعين عليه أن يدعو كل من هو في سن أبيه "بالأب"، كذلك الأمر فيما يتعلق "بالأم" و"الأخت". (هذا النوع من الأشياء كان يحدث بين بعض الهمجيين، وذلك ما كان يحير، عادة، رجال البعثات التبشيرية). كما يجب ألا يكون هنا زواج بين "أب" و"ابنة" أو "أم" و"ابن" \. وبصورة عامة، إنما ليس بالمطلق، يجب أن يمنع زواج "الأخوة" و"الأخوات" (وأعتقد لو فكر أفلاطون بهذا جيداً، لاكتشف أنه منع كل الزيجات؛ ما عدا زيجات "الأخ ـ الأخت" التي ينظر إليها على أنها استثناءات نادرة).

هنا يفترض أن العواطف التي تتعلق في الوقت الحاضر بالكلمات "أب"، "أم"، "ابن" و"ابنة"، ستظل مرتبطة بهم وفق ترتيبات أفلاطون الجديدة، فالشاب، مثلاً، لن يضرب كبيراً في السن، لأن من يضربه قد يكون والده.

(*) فهؤلاء النسوة سيكنّ، دون استثناء، زوجات مشتركات لهؤلاء الرجال، ولن يكون لأحد زوجة خاصة به.

الفائدة المرجوة من هذا، بالطبع، هي تخفيض العواطف الإيجابية الخاصة إلى أدنى حد، وبذلك تتم إزالة العقبات التي تعترض هيمنة الروح العامة، وكذلك القبول بغياب الملكية الخاصة. هذه الدوافع تشبه إلى حد كبير النوع نفسه من الدوافع التي تؤدي إلى العزوبية في سلك الكهنوت.

أخيراً أصل إلى الجانب اللاهوتي للنظام. هنا، أنا لا أفكر بآلهة الإغريق المقبولة بل ببعض الأساطير التي ينبغي على الحكومة أن تغرسها في الذهن. فالكذب، كما يقول أفلاطون بوضوح، يجب أن يكون حقاً مقصوراً على الحكومة، تماماً مثلما إعطاء الدواء حق مقصور على الطبيب. وكما رأينا سابقاً، على الحكومة، أن تخدع الشعب في ادعائها بأنها ترتب الزيجات بالقرعة، وأن هذه ليست مسألة دينية.

إذ يجب أن يكون هناك كذبة سلطوية واحدة، يمكنها، كما يأمل أفلاطون، أن تخدع الحكام كما تخدع بقية المدينة. هذه "الكذبة" توضع بكثير من التفصيل. الجزء الأهم منها هو الاعتقاد بأن الإله خلق الناس على ثلاثة أنواع، النوع الأفضل من الذهب، الثاني من الفضة، والعامة من النحاس والحديد. فالمصنوعون من الذهب مناسبون لأن يكونوا أوصياء، والمصنوعون من الفضة جنداً، والآخرون للعمل اليدوي. ثم ينتسب الأولاد عادة، إنما ليس دائماً على الإطلاق، للمرتبة نفسها التي يصنف فيها الوالدون، وحين لا يتم ذلك، يجب ترتيبهم أو تخفيضهم تبعاً لذلك. كما يعتقد أن من الصعب جعل الجيل الحالي يؤمن بهذه الأسطورة. لكن الجيل التالي، والأجيال اللاحقة كلها، يمكن أن تتعلم بحيث لا تشك بها أبداً.

يميل أفلاطون إلى التفكير بأن الإيمان بأسطورته يمكن أن يترسخ خلال جيلين. فيما كان اليابانيون يتعلمون أن الميكادو ينحدر من الإلهة ـ الشمس، وأن اليابان صنعت قبل بقية العالم بزمن، وأي أستاذ جامعي، حتى في العمل التعليمي، يثير شيئاً من الشك حول هذه المعتقدات، كان يطرد بتهمة أنشطة معادية لليابان، لكن ما لا يبدو أن أفلاطون يدركه هو أن القبول الإجباري بأساطير كهذه لا ينسجم مع الفلسفة، بل يشتمل على نوع من التعليم الذي يبلِّد الفكر.

أما تعريف "العدالة" الذي يشكل الهدف الأساسي للنقاش كله، فيتم التوصل إليه في الكتاب السادس، إذ يقول لنا، إنها تكمن في كل شخص يقوم بعمله الخاص ولا يكون فضولياً يتدخل في شؤون غيره: فالمدينة تكون **عادلة**، حين يقوم كل من الصانع، الجندي، والوصي بعمله الخاص دون التدخل بعمل الطبقات الأخرى.

والحقيقة أن يفكر كل شخص بشغله الخاص مفهوم يثير الإعجاب ولا شك، لكن من الصعوبة بمكان كبير أن يتطابق مع ما يدعوه الحديثون بصورة طبيعية "عدالة". فالكلمة الإغريقية المترجمة هكذا تتطابق مع المفهوم الذي كان مهماً للغاية في الفكر الإغريقي، لكن ليس لدينا مرادف دقيق تماماً له. هنا يجدر بنا أن نتذكر ما قاله أنكسيمندر:

"من ذلك الشكل الذي تنشأ منه الأشياء، تعود إلى الأصل الذي نشأت منه، حسبما يتم الترتيب، لأنها تعوض بعضها بعضاً، عند وقوع ظلم عليها حتى مرحلة معينة".

قبل أن تبدأ الفلسفة، كان لدى الإغريق نظرية أو شعور يتعلق بالكون يمكن أن يدعى دينياً أو أخلاقياً. طبقاً لهذه النظرية، لكل شخص وكل شيء مكانه المخصص ودوره الخاص. هذا لا يتوقف على أمر زيوس، فزيوس نفسه يخضع للنوع نفسه من القانون الذي يتحكم بالآخرين. هذه النظرية ترتبط بفكرة القدر أو الضرورة. وهي تنطبق بالتأكيد على الأجرام السماوية. لكن حيث توجد قوة، يوجد الميل لتخطي حدود العدل، من هنا ينشأ الصراع. غير أن نوعاً من القانون الأولمبي ـ السامي المجرد يعاقب «المعتدين» ويستعيد النظام الأبدي الذي سعى المعتدون لانتهاكه. هذه النظرة الكلية ربما انتقلت، باللاوعي، إلى الفلسفة، كما أنها موجودة في كونيات الصراع، مثل كونيات هرقليطس وأمبادوقليس وفي العقائد الواحدية كعقيدة بارونيدس مثلاً. إنها مصدر الاعتقاد بكل من القانون الطبيعي والقانون البشري على حد سواء، ومن الواضح أنها تشكل الأساس لمفهوم العدالة لدى أفلاطون.

إن كلمة "عدالة" كما هي مستخدمة في القانون حتى الآن، تشبه مفهوم أفلاطون أكثر مما هي الحال حين تستخدم في التفكير السياسي. فطبقاً لتأثير النظرية الديمقراطية توصلنا لأن نربط العدالة بالمساواة، بينما لم يكن لها دلالة كهذه لدى أفلاطون.

فالعدالة، بالمعنى الذي تكون فيه مرادفة تقريباً «للقانون» ـ كما هي الحال عندما نتحدث عن «محاكم العدالة» ـ تكون معنية بشكل أساسي بحقوق الملكية التي لا شأن لها بالمساواة، والتعريف الأول المقترح "للعدالة"، في بداية كتابه "الجمهورية" هو أنها تكمن في تسديد الديون. هذا التعريف سرعان ما تم التخلي عنه باعتباره غير ملائم، لكن شيئاً منه بقي في النهاية.

ثمة نقاط عدة ينبغي ملاحظتها فيما يتعلق بتعريف أفلاطون. الأولى، أن يجعل من الممكن أن تكون هناك تفاوتات في السلطة والامتيازات دون أن يكون هناك ظلم. إذ يتعين أن يكون للأوصياء السلطة كلها، لأنهم هم الأعضاء الأكثر حكمة في الجماعة السكانية، والظلم لا يحدث، حسب تعريف أفلاطون، إلا إذا كان هناك في الطبقات الأخرى رجال أكثر حكمة من بعض الأوصياء. ذلك هو السبب الذي جعل أفلاطون يشترط ترقية المواطنين وتخفيضهم، رغم أنه يعتقد أن الفائدة المضاعفة للمولد والتعليم ستجعل أطفال الأوصياء في معظم الحالات، أرفع وأكثر تفوقاً من أطفال الآخرين. ولو كان هناك علم للحكم أكثر دقة، وتأكد أكثر من طبيعة الرجال تبعاً لمفاهيمهم، لكان هناك الكثير مما ينبغي قوله بالنسبة لنظام أفلاطون. فلا أحد يعتقد أن من الظلم أن نضع خيرة الرجال في فريق كرة قدم، رغم أنهم يكسبون، نتيجة ذلك، تقدماً كبيراً. ولو كانت كرة القدم تدار ديموقراطياً مثل الحكم الأثيني، لكان على الطلاب الذين يلعبون من أجل جامعتهم أن يتم اختيارهم بالقرعة. لكن في مسائل الحكم، من الصعب أن تعرف من هو الأكثر مهارة، وسيكون من غير المؤكد تماماً أن السياسي سيستخدم مهارته من أجل المصلحة العامة بدلاً من مصلحته الخاصة أو مصلحة طبقته أو حزبه أو عقيدته.

النقطة الثانية في تعريف أفلاطون "للعدالة" تفترض مسبقاً وجود دولة منظمة وفق الأعراف والتقاليد، أو مثل دولته، كما يمكن إدراكها وفق مثال أخلاقي ما، بمجملها. فالعدالة، كما يقول لنا، تكمن في أن كل شخص يقوم بعمله الخاص. لكن ما هو عمل هذا الشخص؟ ففي دولة، مثل مصر القديمة أو مملكة إنكا، يبقى عمل الإنسان مثل عمل والده جيلاً بعد جيل، دون تغير، ودونما أسئلة تطرح. لكن في دولة أفلاطون، ما من شخص له أب شرعي. لذلك، يجب أن يبت بعمله إما ذوقه الخاص أو حكم الدولة فيما يتعلق بقدراته. هذا الأخير هو ما كان يرغب به أفلاطون بكل وضوح. لكن، ثمة بعض أنواع من العمل، رغم أنها بحاجة إلى مهارة عالية، إلا أنها تعد ضارة، وأفلاطون يتخذ هذه النظرة تجاه الشعر. أما أنا فاتخذه تجاه عمل نابليون. لذلك، أهداف الحكم أساسية في البت بماهية عمل الرجل، ورغم أن على الحكام كلهم أن يكونوا فلاسفة، إلا أنه يجب ألا تكون هناك ابتكارات! فالفيلسوف يجب أن يكون طوال الزمن الإنسان الذي يفهم أفلاطون ويتفق معه.

لكن عندما نسأل: ماذا ستحقق جمهورية أفلاطون؟ يكون الجواب أقرب إلى الابتذال، فهي ستحقق النصر في الحروب ضد سكان بعدد سكان المدينة تقريباً، وهي ستضمن المعيشة لعدد ضئيل معين من الناس، وهي بالتأكيد لن تنتج فنوناً ولا علوماً، بسبب جمودها وقسوتها وفي هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، ستكون مثل اسبارطة. وعلى الرغم من كل الكلام الناعم، فإن المهارة في الحرب، وتأمين الكفاية من الطعام هي كل ما سيتحقق. لقد عاش أفلاطون في حقبة عرفت فيها أثينا المجاعة والحروب، وربما، باللاوعي، كان يفكر بأن تجنب هذه الشرور هو أفضل ما يمكن لرجل الدولة أن ينجزه.

من الواضح أن اليوتوبيا، إن كانت مقصودة بجد، يجب أن تجسد المثل العليا لخالقها. فدعونا ننظر، لحظة من الزمن، في ما يمكن أن نعنيه بـ«المثل العليا». في المقام الأول، يرغب بها أولئك الذين يؤمنون بها، لكنهم لا يرغبون بها بالطريقة ذاتها تماماً مثلما يرغب الإنسان بوسائل راحته الشخصية، كالطعام مثلاً والمأوى. ما يشكل الفرق بين «المثال» والموضوع العادي للرغبة هو أن

الأول غير شخصاني، بل هو شيء ما ليس له (ظاهرياً على الأقل) مرجعية خاصة بالنسبة لأنا الشخص الذي يشعر بالرغبة، وبالتالي يكون قادراً، نظرياً، على أن يكون مرغوباً من قبل كل شخص. لذلك، يمكننا أن نعرّف «المثال» بأنه شيء مرغوب به، ليس من قبل الأنا، بل لأن الشخص الذي يرغب به يفعل ذلك، لأن كل شخص آخر يرغب به أيضاً، فأنا قد أرغب في أن يكون لدى الجميع كفايتهم من الغذاء، بحيث يشعر الجميع باللطف والمودة تجاه الجميع وهلم جراً، وإذا ما رغب بأي شيء من هذا النوع، سأرغب أيضاً أن يحمل الآخرون الرغبة ذاتها. بهذه الطريقة يمكن أن أكوّن ما يبدو أشبه بأخلاق لا شخصانية، رغم أنها بالحقيقة تقوم على أساس شخصاني يتكون من رغباتي الخاصة لأن الرغبة تبقى رغبتي حتى عندما لا يكون ما أرغب به يعود إلي أنا نفسي. مثال على ذلك، يمكن لإنسان أن يرغب في أن يفهم الجميع العلم، وآخر أن يقدر الجميع الفن. والفارق الشخصي بين الاثنين هو الذي يؤدي إلى هذا الفارق في رغباتهما.

يصبح العنصر الشخصي واضحاً حالما يكون هناك جدل. لنفترض شخصاً ما يقول: «أنت مخطئ في أن ترغب أن يكون الجميع سعداء، إذ عليك أن ترغب بالسعادة للألمان والشقاء لكل من عداهم». هنا كلمة «عليك» يمكن أن تؤخذ بمعنى أن ذلك هو ما يود المتكلم أن أرغب فيه، لكن قد أرد، لكوني غير ألماني، أنه من المستحيل بالنسبة لي، سيكولوجياً، أن أرغب بالشقاء لكل من هو غير ألماني، لكن هذا الجواب يبدو غير مناسب.

مرة ثانية، يمكن أن يكون هناك صراع مُثل غير شخصية خالصة. فبطل نيتشه يختلف عن قديس مسيحي، لكن، كلاهما يثير الإعجاب بصورة غير شخصية، لدى أتباع نيتشه ولدى المسيحيين. فكيف يتعين علينا أن نبت بالقرار بين الاثنين إلا عن طريق رغباتنا؟ مع ذلك، إن كان هناك شيء أبعد، فإن الاختلاف الأخلاقي يمكن البت به فقط بالميول العاطفية أو بالقوة، في آخر المطاف، وبالحرب. في المسائل النهائية للأخلاق، لا يوجد شيء مماثل على ما يبدو. مع ذلك إن كانت هذه حقاً هي القضية، فإن الخلافات الأخلاقية تحل نفسها بنفسها من خلال التنافس على القوة، بما في ذلك قوة الدعاية.

وجهة النظر هذه، بشكلها الفج، قدمها في الكتاب الأول من «الجمهورية» ثراسيماكوس، وهو، ككل الشخصيات تقريباً في حواريات أفلاطون، شخص حقيقي. لقد كان سفسطائياً من اكالسيدون ومعلم خطابة وبلاغة مشهوراً، وقد ظهر في الملهاة الأولى لأرسطوفان، 427ق.م. ثم بعد أن ناقش سقراط، لحين من الزمن، وبكل لطف، العدالة مع رجل مسن يدعى سيفالوس، ومع أخوي أفلاطون الكبيرين، غلانكون وأديماغس، يتدخل ثراسيماكوس، الذي كان يصغي بنفاد صبر متزايد، محتجاً بشدة على ذلك الهراء الصبياني، فيعلن بشكل توكيدي أن «العدالة لا شيء آخر سوى مصلحة الأقوى».

وجهة النظر هذه يؤيدها سقراط بنوع من المواربة، دون مواجهة مباشرة أبداً، إذ تثير مسألة أساسية في الأخلاق والسياسة، هي بالتحديد.. هل هناك أي معيار «للخير» و«الشر» إلا ما يرغب به الإنسان الذي يستخدم هذه الكلمات؟ إن لم يكن هناك معيار، فإن كثيراً من الاستنتاجات التي توصل إليها ثراسيماكوس تبدو لا مفر منها. لكن كيف يتعين علينا أن نقول هناك معيار؟

عند هذه النقطة، يكون لدى الدين، للوهلة الأولى، جواب بسيط. فالإله يقرر ما هو خير وما هو شر، والإنسان الذي تتناغم إرادته مع إرادة الله هو إنسان خيّر، لكن هذا الجواب ليس من العقيدة التقليدية تماماً. إذ يقول اللاهوتيون إن الإله خيْر، وهذا يدل على أن هناك معياراً للخير منفصلاً عن إرادة الله. بالتالي نحن مضطرون لأن نواجه السؤال: هل هناك حقيقة موضوعية أو زيف في قول كهذا. «المتعة خير» بالمعنى نفسه الذي نجده في القول: «الثلج أبيض»؟

للجواب على هذا السؤال، سيكون من الضروري إجراء نقاش طويل للغاية، إذ يعتقد بعض الناس أن بإمكاننا لأغراض عملية أن نتجنب من القضية الأساسية ونقول: «لا أدري ما المقصود «بالحقيقة الموضوعية»، لكنني سأعتبر القول «صحيحاً»، إن كان أولئك الذين بحثوه يتفقون جميعاً على الاعتقاد بذلك». بهذا المعنى، هو «صحيح» أن الثلج أبيض وأن قيصر مات غيلة، وأن الماء يتكون من هدروجين وأوكسجين وهلم جراً. ثم تواجهنا مسألة الحقيقة: هل هناك أية أقوال متفق عليها بشكل مماثل في الأخلاق؟ إن كان هناك، يمكننها

أن تشكل الأساس لقواعد السلوك الخاص ولنظرية السياسة على حد سواء. وإن لم يكن، سنُدفَع عملياً، أياً تكن الحقيقة الفلسفية، إلى مباراة قوة أو دعاية أو كلتيهما معاً، في كل وقت ينشب فيه خلاف أخلاقي غير قابل للتسوية بين جماعتين، تملكان القوة.

هذه المسألة ليست موجودة بالحقيقة، بالنسبة لأفلاطون. ورغم أن إحساسه الدرامي يقوده إلى أن يذكر مكانة ثراسيماكوس مرغماً، إلا أنه غير مدرك تماماً لقوته ويسمح لنفسه بأن يكون ظالماً إلى حد كبير في المجادلة ضده. فأفلاطون مقتنع أن هناك «خيْراً»، وأن من الممكن التأكد من طبيعته، وعندما يختلف الناس حوله، فإن واحداً، على الأقل يكون قد ارتكب خطأ فكرياً بالقدر نفسه تماماً كما لو أن الخلاف علمي وشيء من الواقع الفعلي.

الفارق بين أفلاطون وثراسيماكوس مهم للغاية، لكن بالنسبة لمؤرخ الفلسفة، هو من النوع الذي ينبغي الإشارة إليه، لكن ليس البت به. «فأفلاطون يعتقد أن بإمكانه أن يبرهن أن جمهوريته المثالية خير، والديموقراطي الذي يقبل بموضوعية الأخلاق قد يعتقد أن بإمكانه أن يبرهن أن الجمهورية شر، لكن أي شخص يتفق مع ثراسيماكوس سيقول: «ليس هناك مسألة برهان أو عدم برهان. السؤال الوحيد هو ما إذا كنت تحب ذلك النوع من الدولة التي يرغب بها أفلاطون أم لا. فإن كنت تحبها، إذن هي «خير» بالنسبة لك، وإن لا، إذن هي شر. وإذا كان هناك كثيرون في هذا الجانب، وكثيرون في ذلك الجانب، لا يمكن أن يتخذ القرار عن طريق التفكير، بل فقط بالقوة، ففي كلا الجانبين أناس يفرضون احترامهم. لكن لفترة طويلة من الزمن، ظل الرأي الذي دافع عنه أفلاطون هو الرأي السائد دون منازع.

الأكثر من ذلك، لا بد من أن نلاحظ أن وجهة النظر التي تستبدل إجماع الرأي بمعيار موضوعي كان لها نتائج معينة لا يقبلها إلا القلة. إذ ما ينبغي أن نقول عن مبتكرين في العلوم مثل غاليليو الذي ناصر الرأي القائل بما لا يوافق عليه إلا القلة، لكنه في الأخير يفوز بدعم الجميع تقريباً؟ إنهم يفعلون ذلك بالحجج، لا بالمناشدات العاطفية أو دعاوة الدولة أو استخدام القوة. هذا

يتضمن معياراً آخر غير الرأي العام. ففي المسائل الأخلاقية، ثمة شيء مماثل لما هو موجود في حالة المعلمين الدينيين الكبار. لقد علّم المسيح بأنه ليس من الخطأ قطف سنابل القمح يوم السبت، لكن من الخطأ أن تكره أعداءك. ابتكارات أخلاقية كهذه تدل بوضوح على وجود معيار ما غير رأي الأغلبية، لكن المعيار، أياً يكن، ليس هو الحقيقة الموضوعية كما هو الشأن في مسألة علمية. هذه المشكلة صعبة، ولا أقر بأنني قادر على حلها. فلنرضَ، في الوقت الراهن، بالإشارة إليها.

ربما كان المقصود من جمهورية أفلاطون، خلافاً لليوتوبيات الحديثة، أن تقوم فعلاً. وهذا لم يكن فرط خيال أو أمراً مستحيلاً، كما قد يبدو لنا طبعاً. فكثير من شروط قيامها، بما في ذلك بعضها الذي فكرنا ولا بد أنه غير ممكن التطبيق البتة، كانت قد تحققت فعلاً في اسبارطة. وحكم الفلاسفة حاول تحقيقه فيثاغورس، وفي أيام أفلاطون، كان أركانياس، الفيثاغوري ذا نفوذ سياسي كبير في تراس (تورنتو الحديثة)، حين قام أفلاطون بزيارة صقلية وجنوب إيطاليا. إذ كان نوعاً من الممارسة العامة بالنسبة للمدن أن تستخدم حكيماً لسن قوانينها، وكان صولون قد فعل هذا لأثينا، وبروتاغوراس لثوريي. أما المستوطنات في تلك الأيام فقد كانت متحررة تماماً من سيطرة مدنها ـ الأم. وكان من السهل تماماً بالنسبة لجماعة من الأفلاطونيين أن يؤسسوا جمهورية على شواطئ إسبانيا أو بلاد الغال. لكن لسوء الحظ، قادت المصادفة أفلاطون إلى سراقوصة، وهي مدينة تجارية كبيرة متورطة في حروب ميؤوس منها مع قرطاجة. في جو كهذا، ما كان لفيلسوف أن يستطيع تحقيق الكثير. لكن في الجيل التالي، أدى ظهور مقدونيا إلى جعل الدويلات الصغيرة كلها قديمة الطراز، وجعل عقم التجارب السياسية كلها في أضأل أشكاله.

* * *

الفصل الخامس عشر

نظرية المُثُل

ينشغل منتصف «الجمهورية»، أي الجزء الأخير من الكتاب الخامس وحتى نهاية الكتاب السابع، انشغالاً أساسياً بمسائل الفلسفة المحض، باعتبارها عكس السياسة. هذه المسائل يتم إدخالها بقول متسرع بشكل ما:

«حتى يكون الفلاسفة ملوكاً، أو تكون لدى ملوك وأمراء هذا العالم روح الفلسفة وقوتها وتلتقي العظمة السياسية والحكمة في شخص واحد، يُرغم أولئك الذين هم من طبيعة العامة والذين يتابعون أياً منهما، على التخلي عن الأخرى والتنحي جانباً، فالمدن لن تحظى بالراحة من هذه الشرور أبداً ـ لا، ولا العرق البشري، على ما أعتقد ـ إلا حينذاك، وحينذاك فقط، هناك احتمال في أن تحيا مدينتنا هذه وأن ترى النور».

إن كان هذا صحيحاً، إذن علينا أن نقرر ما الذي يشكل الفيلسوف وما الذي نعنيه بـ«الفلسفة». المناقشة التالية هي الجزء الأهم من «الجمهورية»، وربما كانت الأشد تأثيراً. إنها، في أقسام منها، صناعة أدبية فائقة الجمال، قد لا يتفق القارئ (كما كان شأني أنا) مع ما يقال، لكن ليس بمستطاعه إلا أن يتأثر به.

تقوم فلسفة أفلاطون على التمييز بين الحقيقة والمظهر، ذاك الذي أطلقه لأول مرة بارمنيدس. لذلك خلال المناقشة التي تعنينا هنا، كانت العبارات والحجج البارمنيدية ترن باستمرار فيها كلها. لكن فيما يتعلق بالحقيقة، ثمة نبرة دينية، فيثاغورية أكثر مما هي بارمنيدية، كما أن هناك الكثير مما يتعلق بالرياضيات والموسيقى يمكن تعقب أثره مباشرة إلى تلاميذ فيثاغورس. هذا الجمع بين منطق بارمنيدس ونزعة الأخروية (العالم الآخر) لدى فيثاغورس والأوررفيين أدى إلى نشوء عقيدة يمكن الشعور بأنها ترضي كلاً من الفكر

والعواطف الدينية على حد سواء، فالناتج مركب بالغ القوة ترك آثاره، مع بعض التعديلات، على معظم الفلاسفة الكبار، من عصره وحتى هيغل. لكن ليس الفلاسفة فقط من تأثروا بأفلاطون. ترى لماذا اعترض البيوريتان (الطهرانيون) على الموسيقى والرسم والشعائر الباذخة للكنيسة الكاثوليكية؟ ستجد الجواب في الكتاب العاشر من «الجمهورية». لماذا يرغم تلاميذ المدرسة الصغار على تعلم الحساب؟ الأسباب أيضاً معطاة في الكتاب السابع.

أما الفقرات التالية فتختصر نظرية المُثُل لدى أفلاطون.

سؤالنا هو التالي: ما هو الفيلسوف؟ الجواب الأول يتفق مع علم اللغة والمفردات اللغوية: أي أن الفيلسوف هو من يحب الحكمة، لكن هذا ليس الشيء ذاته فيما يتعلق بمن يحب المعرفة، بالمعنى الذي يمكن لإنسان كثير التساؤل أن يقول إنه يحب أن يعرف. فالفضول العامي لا يصنع فيلسوفاً، لذلك ينبغي تصحيح التعريف: الفيلسوف هو الذي يحب «رؤية الحقيقة»، لكن ما هي هذه الرؤية؟

لنتأمل إنساناً يحب الأشياء الجميلة، يجعل الهدف من كونه موجوداً حضور مسرحيات جديدة، رؤية لوحات جديدة، وسماع موسيقى جديدة، مثل هذا الرجل ليس بالفيلسوف حيث أن الفيلسوف يحب الجمال بذاته. أما الإنسان الذي يحب الأشياء الجميلة فقط، فهو إنسان حالم، في حين أن الإنسان الذي يعرف الجمال المطلق هو متيقظ تماماً، الأول لديه رأي فقط، أما الأخير فلديه معرفة.

ما الفرق بين «المعرفة» و«الرأي»؟ الإنسان الذي يمتلك المعرفة يمتلك معرفة شيء ما، أي أن نقول، شيء ما موجود، لأن ما هو غير موجود هو عدم، (هذا يذكّر ببارمنيدس). بالتالي المعرفة معصومة عن الخطأ، نظراً لأن من المستحيل منطقياً أن تقع في الخطأ. لكن الرأي يمكن أن يكون خاطئاً. كيف يمكن أن يكون هذا؟ الرأي لا يمكن أن يكون عن شيء لا وجود له، لأن ذلك مستحيل، ولا ما هو كائن، لأنه حينذاك سيكون معرفة، لذلك، لا بد أن يكون الرأي عما هو موجود وغير موجود على حد سواء.

لكن هل هذا ممكن؟ الجواب هو أن الأشياء الجزئية تتشارك دائماً بصفات متضادة: فما هو جميل، يكون قبيحاً أيضاً في بعض المجالات، وما هو عادل يكون ظالماً في بعض النواحي وهلم جراً. كل الأشياء الحسية الجزئية، يجادل أفلاطون، لها هذه الصفة المتناقضة، إنها بالتالي وسيطة بين الوجود واللاوجود، وهي مناسبة كموضوعات للرأي، لكن ليس كموضوعات للمعرفة. «غير أن أولئك الذين يرون المطلق والأبدي والساكن قد يقال إنهم يعرفون، وليسوا من ذوي الرأي وحسب».

هكذا نصل إلى الاستنتاج بأن الرأي يتعلق بالعالم الذي يقع في مجال الحواس، في حين أن المعرفة تتعلق بالعالم الأبدي ما فوق الحسي، مثال على ذلك، الرأي معني بالأشياء الجميلة الخاصة، لكن المعرفة معنية بالجمال في ذاته.

الحجة الوحيدة المقدمة هنا هي أن التناقض وحده هو الذي يفترض أن الشيء يمكن أن يكون جميلاً وقبيحاً معاً، أو عادلاً وغير عادل معاً، وأن الأشياء الجزئية مع ذلك تبدو وكأنها تتركب من صفات متضادة كهذه. لذلك الأشياء الجزئية ليست حقيقية. فقد قال هرقليطس «نحن نخطو ولا نخطو في النهر ذاته، إننا موجودون وغير موجودين». وبجمع هذا مع بارمنديس، نتوصل إلى نتيجة أفلاطون.

لكن، ثمة شيء ما ذو أهمية كبيرة في عقيدة أفلاطون، لا يمكن تعقب أثر له لدى أسلافه، ألا وهو نظرية «المُثُل» أو «الصوَر». هذه النظرية منطقية في بعضها وميتافيزيقية في بعضها. الجزء المنطقي هو الذي له شأن بمعنى الكلمات العامة، فهناك الكثير من الحيوانات التي يمكن أن نقول عنها حقاً كأفراد «هذا قط»، لكن ماذا نعني بكلمة «قط»؟ من الواضح، أنه شيء مختلف عن كل قط بعينه. فهذا الحيوان هو قط، على ما يبدو، لأنه يتشارك بطبيعة عامة مشتركة مع كل القطط. واللغة لا يمكن أن تسير بشكل صحيح دون كلمات عامة كقط مثلاً، وكلمات عامة كهذه من الواضح أنها ليست بلا معنى. لكن إذا كانت كلمة قط تعني شيئاً، فإنها تعني الشيء الذي ليس هو

بهذا القط أو ذاك، بل تعني نوعاً شاملاً للقطط. هذا لا يولد حين يولد قط بعينه ولا يموت حين يموت قط بعينه، بل الحقيقة أنه لا مكانة له في المكان أو الزمان. إنه أبدي. ذلك هو الجزء المنطقي من المذهب، والحجج التي تُقَدم لصالحه، سواء كانت صالحة بشكل نهائي أو غير نهائي، وهي قوية ومستقلة تماماً عن الجزء الميتافيزيقي من المذهب.

بالنسبة للجزء الميتافيزيقي من المذهب، كلمة «قط» تعني قطاً نموذجياً ما، «**القط**» الذي خلقه الله، والفريد. فالقطط بعينها تتشارك بطبيعة **القط** لكن بشكل غير كامل تقريباً، وبسبب عدم الكمال هذا فقط، يمكن أن يكون هناك الكثير منها. **القط** حقيقي، لكن القطط بعينها ظاهرية فقط.

في الكتاب الأخير من «الجمهورية»، وكتمهيد لإدانة الرسامين، هناك عرض واضح للغاية لمذهب المثل والصور.

هنا يشرح أفلاطون أنه، حيث يكون لعدد من الأفراد اسم مشترك، يكون لها أيضاً «مثال» أو «صورة» مشترك. مثال على ذلك، رغم أن هناك الكثير من أنواع الأسرّة، إلا أن هناك «فكرة» أو «شكلاً» واحداً فقط للسرير. ومثلما انعكاس السرير في المرآة ظاهري فقط وليس «حقيقياً»، كذلك تماماً فإن الأسرة الخاصة المختلفة هي غير حقيقية، لكونها نسخاً فقط عن «المثال» الذي هو السرير الحقيقي الوحيد، وهي من صنع الإله. عن هذا السرير الوحيد، الذي هو من صنع الإله، يمكن أن يكون هناك معرفة، لكن فيما يتعلق بالأسرة الكثيرة التي يصنعها النجارون، فيمكن أن يكون هناك رأي. والفيلسوف، بحد ذاته، يكون مهتماً بالفكرة المثال فقط، وليس بالأسرة الكثيرة الموجودة في العالم الحسي. كما سيكون لا مبالياً دائماً بالشؤون الدنيوية العادية: إذ كيف يمكنه هو صاحب العظمة العقلية، الناظر لكل الزمان وكل الوجود، أن يفكر كثيراً بحياة بشرية؟ «إن الشاب الذي يمكن أن يصبح فيلسوفاً يجب أن يكون متميزاً عن أقرانه باعتباره نبيلاً، عادلاً، يعشق التعلم، يمتلك ذاكرة جيدة وعقلاً متزناً بطبيعته. شخص كهذا سوف يكون بالإمكان تعليمه ليصبح فيلسوفاً حاكماً».

عند هذه النقطة، يتدخل أديمانتوس محتجاً. وحين يحاول أن يجادل سقراط، كما يقول، يشعر بأنه ينحرف قليلاً مع كل خطوة، إلى أن تنقلب أفكاره السابقة في النهاية عاليها سافلها. لكن مهما يكن كلام سقراط، تبقى القضية، كما يمكن لأي إنسان أن يرى، أن الناس الذين يلتصقون بالفلسفة يصبحون أمساخاً غريبة، هذا إن لم نقل أوغاداً، بل حتى أخيارهم تجعلهم الفلسفة لا نفع فيهم ولا فائدة.

يقر سقراط أن هذا صحيح في العالم كما هو، لكنه يؤكد أن الشخص الآخر هو من يجب أن يلام، وليس الفيلسوف. ففي المجتمع الحكيم، لا يبدو الفلاسفة حمقى، بل بين الحمقى فقط يحكم على الحكماء بأنهم خالون من الحكمة.

ترى ما علينا أن نفعل في هذا المأزق؟ لقد كان هناك طريقتان لتدشين جمهوريتنا: أن يصبح الفلاسفة هم الحكام، أو يصبح الحكام فلاسفة. الطريقة الأولى تبدو مستحيلة كبداية، ذلك لأنه في مدينة ليست فلسفية من قبل، لا يكون للفلاسفة شعبية أو شهرة. لكن الأمير بالولادة قد يكون فيلسوفاً، وواحد كافٍ، فليكن هناك شخص واحد لديه مدينة تخضع لإرادته، وبإمكانه أن يأتي إلى الوجود بسياسة مثالية، والعالم كله سيكون ميالاً للشك بحدوثها».

لقد كان أفلاطون يأمل بأنه وجد مثل هذا الأمير في ديونيسيوس الأصغير، طاغية سراقوصة، لكن تبين أن الشاب مخيب للآمال.

في الكتابين السادس والسابع من «الجمهورية»، يهتم أفلاطون بمسألتين: أولاهما ما هي الفلسفة؟ الثانية: كيف يمكن لشاب أو شابة ذات طبع مناسب أن تُعلَّم أو يعلم بحيث يصبح فيلسوفاً؟

إن الفلسفة، بالنسبة لأفلاطون، هي نوع من الرؤية، «رؤية الحقيقة». وهي ليست عقلية خالصة، كما أنها ليست حكمة مجردة بل هي حب الحكمة. إن «الحب العقلي لله» عند سبينوزا هو إلى حد كبير نوع من الاتحاد الحميمي بين الفكر والوجدان. فكل من يقوم بأي نوع من العمل الخلاق يمر، بدرجة تقل أو

تكثر، بالحالة الذهنية التي تظهر فيها، بعد الكثير من الجهد، الحقيقة أو الجمال، أو يبدو أنهما يظهران بومضة مفاجئة ـ وقد تتعلق فقط بقضية صغيرة أو قد تتعلق بالكون كله. في حينها، تكون التجربة مقنعة للغاية، بينما يأتي الشك فيما بعد، إنما في الوقت الذي يكون قد حدث فيه يقين تام. إنني أعتقد أن خيرة الأعمال الإبداعية، في الفن، العلم، الأدب، والفلسفة، كانت نتيجة لحظة كهذه. لكن ما إذا كانت قد بدت للآخرين كما بدت لي، لا أستطيع القول. من جهتي وجدت أن علي، عندما أرغب في كتابة كتاب حول موضوع ما، أن أغرق نفسي أولاً بالتفاصيل، إلى أن أتآلف مع كل الأجزاء المنفصلة لذلك الموضوع، بعدئذ، وفي يوم ما، إن كنت محظوظاً، سأدرك الكل، بكل أجزائه المترابطة فيما بينها كما ينبغي. بعد ذلك، علي فقط أن أدوِّن ما رأيت. المثال الأقرب هو أن تسير فوق جبل في الضباب، بادئ ذي بدء، إلى أن تألف كل ممر وحافة ووادٍ بشكل منفصل، ثم، عن بعد، ترى الجبل ككل وبشكل واضح في نور الشمس الساطعة.

هذه التجربة ضرورية، على ما أعتقد للعمل الإبداعي الجيد، لكنها ليست كافية، والحقيقة أن اليقين الذاتي الذي يصاحبها قد يكون مضللاً أشد التضليل. يصف وليم جيمس رجلاً مر بتجربة الغاز ـ المضحك، فيقول حين كان يقع تحت تأثيره، كان يعرف سر الوجود، لكن حين يخرج من تأثيره، يكون قد نسيه. أخيراً، وبجهد مكثف، دوّن السر قبل أن تخبو الرؤية، وحين عاد إلى وعيه تماماً، اندفع مسرعاً ليرى ما دوّن، فكان: رائحة النفط تهيمن على كل شيء، ذلك أن ما يبدو أشبه باستبصار مفاجئ قد يكون مضللاً، ولا بد من تفحصه بدقة ورصانة عندما تكون النشوة القدسية قد عبرت.

تحتاج رؤية أفلاطون، التي وثق بها ثقة تامة حين كتب «الجمهورية»، إلى مساعدة حكاية رمزية في النهاية. الحكاية الرمزية عن كهف، تريد وصف طبيعته للقارئ، لكن تؤدي لها نقاشات أولية مختلفة، مصممة لجعل القارئ يرى كم هو عالم المثل ضروري. فعالم العقل يتميز، أولاً، عن عالم الحواس، ثم ينقسم كل من العقل والإدراك الحسي، بدوره إلى نوعين. نوعا الإدراك الحسي

لا يعنيّاننا هنا، أما نوعا الفكر فيدعيان حسب التسلسل، «العقل الخالص» و«قوة الفهم»، من هذين النوعين، يعد العقل الخالص هو الأرفع وهو معني بالأفكار الصرفة وطريقته هي الجدل. أما قوة الفهم فهي نوع من الفكر الذي يستخدم في الرياضيات، وهي أدنى من العقل، لكونها تستخدم الفرضيات التي لا يمكن اختبارها في الهندسة، مثلاً، نقول: «لنفترض آ ب ج مثلثاً مستقيم الأضلاع، ولسوف يكون مخالفاً للقواعد أن تسأل ما إذا كان آ ب ج هو مثلث مستقيم الأضلاع حقاً أم لا، على الرغم من أنه لو كان شكلاً ما نرسمه، فقد نتأكد من أنه ليس كذلك، لأننا لا يمكن أن نرسم خطوطاً مستقيمة استقامة مطلقة. تبعاً لذلك، لا يمكن للرياضيات أن تقول لنا أبداً ماذا يكون، بل فقط ما سيكون لو... لذلك، ليس هناك في العالم الحسي خطوط مستقيمة، وإذا كان على الرياضيات أن يكون فيها ما هو أكثر من حقيقة افتراضية، يتعين علينا أن نجد أدلة على وجود خطوط مستقيمة ما فوق حسية، في العالم ما فوق الحسي. وهذا لا يمكن أن يتم بقوة الفهم، بل، حسب رأي أفلاطون، بل إن العقل الخالص هو الذي يبين أن هناك مثلثاً مستقيم الأضلاع في السماء، يمكن من خلاله إثبات المقولات الهندسية بشكل مطلق وليس بشكل افتراضي.

في هذه النقطة، هناك صعوبة غابت، على ما يبدو، عن ملاحظة أفلاطون، رغم أنها واضحة للفلاسفة المثاليين الحديثين. لقد رأينا أن الإله صنع سريراً واحداً فقط، ومن الطبيعي أن نفترض أنه صنع خطاً مستقيماً واحداً فقط، لكن إن كان هناك مثلث سماوي، فلا بد أنه صنع ثلاثة خطوط مستقيمة على الأقل، وأشياء الهندسة، رغم أنها مثالية، يجب أن تكون موجودة في الكثير من النماذج؛ إذ نحتاج إلى إمكانية وجود دائرتين اثنتين متقاطعتين، وهلم جراً. هذا يوحي بأن الهندسة، حسب نظرية أفلاطون، ليست قابلة للحقيقة النهائية، بل يجب الحكم عليها بأنها جزء من دراسة الظاهر. لكننا سنتجاهل هذه النقطة.

يسعى أفلاطون لتفسير الفارق بين الرؤية العقلية الواضحة ورؤية الإدراك الحسي المشوشة بمثال يضربه عن حاسة البصر. فالبصر، كما يقول، يختلف عن الحواس الأخرى، نظراً لأنه لا يتطلب وجود العين والشيء فقط، بل أيضاً

الضوء. فنحن نرى بوضوح الأشياء التي تضيئها أشعة الشمس، لكن عند الشفق أو الغسق تكون رؤيتنا مشوشة، وفي الظلمة الحالكة لا نرى شيئاً على الإطلاق. الآن، عالم المُثُل هو ما نراه عندما يكون ما نراه مضاء بالشمس، بينما عالم الأشياء العابرة هو عالم الغسق المشوش. لهذا، تقارن العين بالروح، والشمس، باعتبارها مصدر الضوء، بالحقيقة أو الخير.

الروح أشبه بالعين: عندما تستقر على ذلك الذي تضيئه الحقيقة، والروح تدرك حسياً وتفهم، وهي تشع بالفكر، لكن عندما تلتفت إلى غسق الصيرورة والفناء، يكون لها رأي فقط، وتمضي طارفة بعينيها حوله، وتكون من هذا الرأي الآن ثم من ذاك، بعدئذ تبدو وكأنما ليس لديها فكرة... الآن، ما يمنح الحق على ما نعرفه، وما يسبغ قوة العرفان للشخص العارف هو ما سأصطلح عليه بمثال الخير، وهذه ما أحكم عليها بأنها قضية علم.

هذا يفضي بنا إلى التشبيه الشهير للكهف أو الجحر، من حيث أنه يمكن مقارنة أولئك الخالين من الفلسفة بسجناء في كهف، يستطيعون فقط أن ينظروا باتجاه واحد، تحددهم نار مشتعلة خلفهم، وحائط أمامهم. بينهم وبين الحائط لا يوجد شيء، وكل ما يرونه هو ظلالهم نفسها وظلال الأشياء التي تقع خلفهم، يلقيها على الحائط ضوء النار. هنا، من المحتم أن يعتبروا هذه الظلال حقيقية، دون أن تكون لديهم فكرة عن الأشياء التي تعود لها. أخيراً، يفلح إنسان ما في الفرار من الكهف إلى ضوء الشمس، وللمرة الأولى يرى الأشياء الحقيقية، كما يدرك أنه حتى ذلك الحين كان مخدوعاً بالظلال. فإن كان من نوع الفيلسوف الذي يناسب أن يصير حاكماً، سيشعر أن من واجبه تجاه أولئك الذين كانوا سابقاً زملاءه في السجن أن ينزل إلى الكهف مرة ثانية ويعلمهم بالحقيقة، كما يبين لهم الطريق للخروج من الكهف، لكنه سيواجه صعوبة في إقناعهم، لأنه، بخروجه إلى نور الشمس، سيرى الظلال على نحو أقل وضوحاً مما يرونها، كما سيبدو لهم أكثر غباء مما كان قبل فراره.

«الآن، أقول، دعوني أبين بالتشبيه إلى أي مدى تكون طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة. تأملوا! الكائنات البشرية التي تعيش في جحر تحت الأرض، له

فوهة مفتوحة للنور الذي يصل إلى كل أنحاء الجحر. هم هنا منذ طفولتهم، لكن أعناقهم وأرجلهم مقيدة بالسلاسل بحيث لا يمكنهم أن يتحركوا، بل بإمكانهم فقط أن يروا أمامهم، لأن السلاسل تمنعهم من الالتفات برؤوسهم. خلفهم، في الأعلى، نار تشتعل على مسافة. وبين النار والسجناء، هناك طريق مرتفع، وسوف ترى، إن نظرت، جداراً واطئاً مبنياً على طول الطريق، أشبه بالشاشة التي يستخدمها لاعبو الدمى أمامهم والتي يعرضون عليها دماهم.

«أنا أرى»

«فهل أنتم ترون، كما قلت، أناساً يعبرون على طول الجدار حاملين أنواعاً مختلفة من الأوعية، التماثيل وأشكال الحيوانات المصنوعة من الخشب والحجر والمعادن المختلفة التي تظهر على الجدار»؟

بعضهم يتكلم، فيما يصمت آخرون.

«أنت تعرض علينا صورة غريبة، وهم سجناء غريبون».

«فأجبت، مثلنا تماماً، هم يرون ظلالهم فقط. أو ظلال بعضهم بعضاً، الظلال التي تلقيها النار على الجدار المقابل للكهف».

غير أن مكانة الخير في فلسفة أفلاطون بالغة الخصوصية. إنه يقول العلم والحقيقة أشبه بالخير، لكن الخير أرفع مكانة. «الخير ليس جوهراً، بل يفوق كثيراً الجوهر برفعته وقوته». والجدل يفضي بنا إلى نهاية العالم العقلي لإدراك الخير المطلق. ذلك أنه بواسطة الخير يتمكن الجدل من التصرف بفرضيات الرياضيات. الفرضية الأساسية هي أن الحقيقة، باعتبارها عكس المظهر، هي الخير الكامل المكتمل، لهذا السبب، أن ندرك الخير يعني أن ندرك الحقيقة. لكن في فلسفة أفلاطون كلها، هناك نوع من الالتحام بين الفكر والتصوف كما هي الحال في الفيثاغورية، لكن هنا، للتصوف النهائي (أو الذروة) اليد العليا بكل وضوح.

تتضمن نظرية المثل الأفلاطونية عدداً من الأخطاء الجلية، لكن رغم هذه الأخطاء، تشير إلى تقدم هام في الفلسفة، نظراً لأنها النظرية الأولى التي تؤكد

على مشكلة الكليات التي استمرت بأشكالها المتنوعة، حتى يومنا الحاضر. البدايات قد تكون فجة، لكن لا يجوز تخطي أصالتها لهذا السبب، إذ يبقى شيء ما مما قاله أفلاطون، حتى بعد كل التصحيحات الضرورية التي أجريت. والحد الأدنى المطلق لما تبقى، حتى في نظر الأشد عدائية لأفلاطون، هو هذا: نحن لا نستطيع التعبير عن أنفسنا بلغة تتكون كلياً من أسماء جزئية، بل يجب أن يكون هناك كلمة عامة أيضاً مثل «إنسان»، «كلب»، «قط» أو إن لم تكن هذه، فكلمات ذات صلة مثل «مشابه»، «مِثل» وهلم جراً. كلمات كهذه ليست أصواتاً بلا معنى، لكن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون لها معنى إن كان العالم يتكون برمته من أشياء جزئية بعينها، مثلما هي موسومة بأسماء خاصة. هناك، قد تكون طرق للالتفاف على هذه الحجة، لكنها تقدم، على أي حال، قضية بديهية كافية للإثبات، لصالح الكليات، ولسوف أقبل ذلك شرطياً باعتباره صالحاً بدرجة ما، لكن إن نسلّم بهذا، فإن بقية ما يقوله أفلاطون لا يحذو حذوه على الإطلاق.

في المقام الأول، ليس لدى أفلاطون فهم للتركيبة الفلسفية. إذ يمكنني القول «سقراط إنسان» و«أفلاطون إنسان» وهكذا دواليك. في هذه الأقوال كلها يمكن الافتراض أن لكلمة «إنسان» المعنى نفسه تماماً، لكن مهما يكن معناها، فإنها تعني شيئاً ما ليس هو النوع نفسه بالنسبة لسقراط، أفلاطون وبقية الأفراد الذين يشتمل عليهم العرق البشري. هنا كلمة «إنسان» هي صفة، وإنه لكلام هراء أن نقول «الإنسان هو إنسان»، لكن أفلاطون يرتكب خطأ مماثلاً لقولك «الإنسان هو إنسان». إنه يعتقد أن الجمال جميل، ويعتقد أن «الإنسان» الشامل هو اسم لنموذج الإنسان الذي خلقه الله والذي يعد الإنسان نسخة عنه، لكنها نسخة ناقصة وغير حقيقية بشكل من الأشكال. إنه يخفق كلياً في إدراك كم هي كبيرة الهوة بين الكليات والجزئيات، و«مُثُله» هي بالحقيقة جزئيات أخرى فقط، تتفوق، أخلاقياً وجمالياً، على النوع العادي. ففي وقت لاحق، بدأ هو نفسه برؤية هذه الصعوبة، كما تظهر في محاورة «بارمنيدس» التي تتضمن واحدة من أهم القضايا في تاريخ النقد الذاتي لفيلسوف.

يفترض أن محاورة «بارمنيدس» ذات علاقة بأنتيفون (أخ أفلاطون غير الشقيق) الذي يتذكر وحده المحادثة، لكنه بات مهتماً فقط بالخيل. إنهم يعثرون عليه وهو يحمل لجاماً، وبصعوبة يقنعونه بأن يروي لهم النقاش الشهير بين بارمنيدس، زينون وسقراط. هذا النقاش، كما يروى لنا، جرى عندما كان بارمنيدس في سن متقدمة (حوالي 65 سنة)، وكان زينون في أواسط العمر، وسقراط ما يزال شاباً تماماً. يطرح سقراط نظرية المثل، وهو على يقين أن هناك مُثُلاً مثل: العدالة، الجمال، الخير، لكنه غير متيقن من أن هناك مثال الإنسان، ويرفض بحدة القول بأن من الممكن أن تكون هناك أفكار عن أشياء مثل الشعر، الطين، والقذارة. مع ذلك، كما يضيف، هناك أوقات يفكر فيها بأنه لا يوجد شيء بغير مثال، ثم يمضي بعيداً عن هذه النظرة لأنه يخشى الوقوع في حفرة لا قاع لها من الهراء.

«نعم، يا سقراط، قال بارمنيدس، ذلك لأنك ما تزال شاباً، لكن سيأتي الوقت، إن لم أكن مخطئاً، تصبح للفلسفة قبضة راسخة عليك، وحينذاك لن تزدري حتى أخس الأشياء».

في هذه النظرة، يوافق سقراط على أن «هناك بعض المثل التي تتشارك بها الأشياء الأخرى كلها وتستمد منها أسماءها، وأن المتشابهات، مثلاً، تصبح متشابهة، لأنها تشترك في صفة التشابه، كما أن الأشياء العظيمة تصبح عظيمة لأنها تتشارك بالعظمة وأن الأشياء العادلة والجميلة تصبح عادلة وجميلة لأنها تتشارك بالعدالة والجمال».

هنا، يمضي بارمنيدس لتبيان الصعوبات: آ- هل يشارك الفرد في المثال كله أم بجزء منه فقط؟ إذ هناك اعتراضات على كلتا النظريتين، فإن كانت الأولى، يمكن للشيء أن يكون في أماكن عديدة في الوقت ذاته، وإن كانت الأخيرة، يكون المثال قابلاً للانقسام، والشيء سيكون فيه جزء صغير، أصغر من الصفر المطلق، وهو أمر مستحيل. ب- حين يشارك فرد بمثال، يصبح الفرد والمثال متماثلين، لذلك لا بد أن تكون هناك مثال آخر يشتمل على الجزئيات والمثال الأصلي معاً. كما يجب أن يكون هناك فكرة أخرى بعد، تشتمل على

الخصوصيات والفكرتين معاً، وهكذا إلى ما لا نهاية. بالتالي، فإن كل مثال، بدلاً من كونه واحداً، تصبح سلسلة لا نهاية لها من المثل. (وهذه هي حجة أرسطو نفسها فيما يتعلق بـ«الإنسان الثالث»). ج- يقول سقراط ربما كانت المثل مجرد أفكار فقط، بل أن بارمنيدس يشير إلى أن التفكير لا بد أن يكون عن شيئ ما. د- المثل لا يمكن أن تشابه الأشياء الجزئية التي تشترك بها، وذلك للسبب المعطى في ب. هـ- المثل، إن كان هناك أي منها، يجب أن تكون مجهولة بالنسبة لنا، لأن معرفتنا ليست مطلقة. وإن كانت معرفة الإله مطلقة، إذن لن يشملنا بعلمه، لذلك لا يمكنه أن يتحكم بنا.

مع ذلك، لم يتم التخلي كلياً عن نظرية المثل. فبدون المثل، كما يقول سقراط، ليس هناك شيء يمكن للعقل أن يقوم عليه، وبذلك يقضى على التفكير وإعمال العقل. فيقول له بارمنيدس إن مشاكله كلها نابعة من افتقاره للتدريب السابق، لكن دون أن يتم التوصل إلى نتيجة محددة.

بيد أنني لا أظن أن اعتراضات أفلاطون المنطقية على حقيقة الأشياء الحسية الجزئية ستصمد لدى التحقق والفحص. إذ يقول، مثلاً، إن كل ما هو جميل قبيح أيضاً في مجال ما، وما هو مزدوج هو نصف أيضاً، وهكذا دواليك. لكن عندما نقول عن عملٍ فني ما إنه جميل في بعض النواحي وبشع في نواح أخرى، فإن التحليل دائماً (على الأقل نظرياً) سيمكّننا من القول «إن هذا الجزء أو الجانب جميل، في حين أن ذلك الجزء أو الجانب بشع». أما فيما يتعلق بـ«المضاعف» و«النصف»، فهذه مصطلحات نسبية، وليس هناك من تناقض في الحقيقة القائلة إن 2 هي ضعف الواحد ونصف الأربعة. لكن أفلاطون يمضي باستمرار إلى الوقوع في المشاكل من خلال عدم فهم المصطلحات النسبية. إنه يعتقد إذا كانت آ أكبر من ب وأصغر من ج، فـ آ هي في الوقت نفسه كبيرة وصغيرة، وهذا ما يبدو له تناقضاً، مثل هذه المشاكل هي من الأمراض الطفولية للفلسفة.

لا يمكن للاختلاف بين الحقيقة والمظهر أن تعزى له نتائج من قبل بارمنيدس وأفلاطون وهيغل، فإن كان المظهر ظاهر حقاً، إذن ليس هو لا شيء.

بل هو، لهذا السبب، جزء من الحقيقة. هذه الحجة هي من النوع البارمنيدي الصحيح. لكن إن كان المظهر لا يظهر حقاً، إذن لماذا نزعج رؤوسنا به؟ مع ذلك ربما يقول أحد ما: «المظهر لا يظهر حقاً، لكن يبدو أنه يظهر». هذا لن يجدي نفعاً، لأننا سنسأل من جديد: «أهو حقاً يظهر أنه يظهر، أو أنه ظاهرياً فقط يظهر أنه يظهر؟» ثم عاجلاً أو آجلاً، إن كان المظهر يظهر أنه يظهر، يتعين علينا أن نتوصل إلى شيء ما يظهر حقاً، ويكون بذلك جزءاً من الحقيقة. على أن أفلاطون ما كان ليحلم بإنكار أن هناك على ما يظهر أسرَّة كثيرة، رغم أن هناك سريراً حقيقياً واحداً فقط، هو بالتحديد ذاك الذي صنعه الله. لكن لا يبدو أنه كان عليه أن يواجه دلالات الحقيقة القائلة إن هناك مظاهر كثيرة وأن هذه الكثرة جزء من الحقيقة. وأي محاولة لتقسيم الكون أقساماً، واحدها أكثر حقيقة من الآخر، محكوم عليها بالفشل.

يرتبط بهذه النظرة الغريبة الأخرى لأفلاطون، هو أنه يتعين على المعرفة والرأي أن يكونا معنيين بمسائل ذات مواضيع مختلفة، إذ علينا أن نقول: إن ظننت أنها ستثلج، فذلك رأي، لكن إن رأيت في وقت لاحق أنها تثلج، فتلك معرفة، رغم أن موضوع ـ المسألة هو ذاته في كلتا الحالتين. لكن أفلاطون يعتقد أن ما يمكن أن يكون في أي وقت مسألة رأي، لا يمكن أبداً أن يكون مسألة معرفة. فالمعرفة يقينية ومعصومة عن الخطأ، أما الرأي فليس خطأ وحسب، بل هو خطأ بالضرورة، نظراً لأنه يدعي حقيقة ما يعتبر مظهراً فقط. وهذا كله تكرار لما كان قد قاله بارمنيدس.

هناك جانب واحد تختلف فيه ميتافيزيقا أفلاطون، على ما يبدو، عن ميتافيزيقا بارمنيدس، إذ لا يوجد بالنسبة لهذا الأخير سوى **الواحد**، أما بالنسبة لأفلاطون، فهناك مثل كثيرة، وليس هناك جمال، حقيقة، خير واحد فقط، بل هناك، كما رأينا، السرير السماوي الذي صنعه الإله، وهناك الإنسان السماوي والكلب السماوي والقط السماوي، وهلم جراً عبر فلك نوح كله. لكن هذا كله يبدو في «الجمهورية» وكأنه لم يتم التفكير فيه بالشكل المناسب. فالمثل أو الصورة الأفلاطونية ليست فكرة، رغم أنه قد تكون موضوع تفكير. إذ يصعب أن

نرى كيف يمكن للإله أن يخلقه، ما دام وجودها لا يحدده زمن، وما كان بالإمكان البت بصنع سرير، ما لم يكن تفكيره، حين قرر، كان له موضوعه وهو ذلك السرير الأفلاطوني بالذات الذي يقال لنا إنه جاء به إلى الوجود. إن ما لا زمان له يجب أن يكون موضع خلق. هنا نصل إلى الصعوبة التي أقلقت الكثير من رجال اللاهوت الفلسفيين. فوحده العالم المعقول، الذي يقع في الزمان والمكان، يمكن أن يكون موضع خلق، لكن هذا هو العالم العادي الذي حكم عليه بأنه زائف وفاسد أيضاً. لذلك، الخالق، على ما يبدو، خلق الوهم والشر فقط. هناك بعض الغنوصيين الذين كانوا من الاتساق مع أنفسهم بحيث تبنوا هذه النظرة، لكن لدى أفلاطون، المشكلة تظل تحت السطح، ويبدو في «الجمهورية» وكأنه لم يدركها قط.

يجب على الفيلسوف الذي يتعين عليه أن يكون حاكماً، بحسب رأي أفلاطون، أن يعود إلى الكهف، وأن يعيش بين أولئك الذين لم يروا شمس الحقيقة البتة، كما يبدو أن على الله نفسه، إن شاء أن يصلح خلقه، أن يفعل ذلك أيضاً.

يمكن بذلك للأفلاطوني المسيحي أن يفسر التجسد (تجسد الإله على الأرض). لكن يبقى من المحال تماماً تفسير لماذا لم يكن الإله قانعاً بعالم المثل. فالفيلسوف يكتشف أن الكهف موجود، ويدفعه حب الخير للعودة إليه، لكن للخالق، إن كان قد خلق كل شيء، يمكن، كما قد يفكر المرء، أن يتجنبه كلياً.

لعل هذه الصعوبة ناشئة عن الفكرة المسيحية عن الخالق، ولا يمكن اتهام أفلاطون بها، هو الذي يقول إن الإله لم يخلق كل شيء، بل فقط ما هو خير وجيد، أما تكثر العالم الحسي، في هذه النظرة، فسيكون لها مصدر آخر للخلق غير الله. وربما المثل، لن تكون إلى حد كبير من خلق الله، باعتبارها عناصر مكونة لجوهره. فيما التعددية الظاهرية التي تشتمل عليها تعددية الأفكار ليست بالتالي نهائية. ما هو نهائي أن هناك الله فقط، أو الخير، الذي تعد المثل صفات له. هذا، على أي حال، هو تفسير أفلاطون المحتمل.

يمضي أفلاطون قدماً ليضع مخططاً مثيراً للاهتمام للتعليم المناسب للشاب الذي يتعين عليه أن يكون حاكماً. في ما سبق رأينا أن الشاب يتم اختياره لشرفه، باعتبار أنه يجمع بين الصفات العقلية والأخلاقية: إذ عليه أن يكون منصفاً ونبيلاً، مولعاً بالتعليم، ذا ذاكرة جيدة وعقل متزن. ذلك أن الشاب الذي سيُختار بسبب استحقاقاته هذه، سيقضي سنوات ما بين العشرين والثلاثين في الدراسات الفيثاغورية الأربع: الحساب، الهندسة (المستوية والفراغية)، علم الفلك، والتناغم. هذه الدراسات يجب ألا تتم بأية روح نفعية، بل بغاية محددة هي إعداد عقله لرؤية الأشياء الأبدية الخالدة. ففي علم الفلك، مثلاً، عليه ألا يزعج نفسه كثيراً بالأجرام السماوية الفعلية، بل بدلاً من ذلك بالرياضيات المتعلقة بحركة الأجرام السماوية المثلى. هذا قد يبدو سخيفاً بالنسبة لآذان الحديثيين، لكنه أثبت، ومن الغريب قول ذلك، أنه وجهة النظر المفيدة في ما يرتبط بعلم الفلك التجريبي، والطريقة التي تبين بها هذا، مثيرة للاستغراب لكنها تستحق النظر.

لقد كانت الحركة الظاهرية للكواكب، إلى أن تم تحليلها بكثير من العمق، تبدو غير نظامية ومعقدة، وليست على الإطلاق كما كان الخالق الفيثاغوري قد اختار. إذ كان واضحاً لكل إغريقي أن على السماوات أن تجسد الجمال الرياضي، الذي ستكون عليه الحالة إن كانت الكواكب ستتحرك على شكل دوائر. ولقد كان هذا واضحاً بالنسبة لأفلاطون، بسبب تركيزه على الخير. بالتالي نشأت مشكلة: هل هناك أية فرضية تقلل من الاضطراب الظاهري في حركات الكواكب وتقرّبها للنظام والجمال والبساطة؟ إن كان هناك، فإن فكرة الخير ستكون مبرراً لنا في التأكيد على هذه الفرضية. لقد وجد ارستاخوس من ساموس فرضية كهذه: وهي أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تدور حول الشمس، على شكل دوائر وقد ظلت هذه النظرة موضع رفض طوال ألفي سنة، جزئياً بسبب مرجعية أرسطو، الذي يعزو فرضيات مشابهة نوعاً ما «للفيثاغوريين»، لكن أحياها كوبرنيكوس، ونجاحها ربما بدا وكأنه يبرر الانحراف الجمالي لدى أفلاطون في علم الفلك. غير أنه من سوء الحظ، أن كيبلر اكتشف أن الكواكب تتحرك على شكل إهليلجي وليس على شكل دائري،

وأن الشمس في البؤرة وليست في المركز بعدئذ اكتشف نيوتن أن حركتها ليست إهليلجية تماماً، وهكذا، فإن البساطة الهندسية التي كان أفلاطون يسعى إلهـا، وعلى ما يبدو اكتشفها ارستاخوس من ساموس، ثبت أنها، في النهاية، وهمية.

هذا الجزء من التاريخ العلمي يوضح القول العام: أية فرضية، مهما تكن غير معقولة، قد تكون مفيدة في العلم، إن هي أتاحت لمكتشف ما أن يفهم الأشياء بطريقة جديدة، لكن، حين تخدم هذا الهدف بمحض الصدفة، فإن من المحتمل أن تصبح عائقاً في وجه التقدم الأبعد. إن الاعتقاد بالخير، كمفتاح للفهم العلمي للعالم، كان مفيداً، في مرحلة معينة، في علم الفلك، لكنه في مرحلة لاحقة صار ضاراً، وانحراف أفلاطون الأخلاقي والجمالي والأكثر منه انحراف أرسطو، كان له دور كبير في قتل العلم الإغريقي.

من الجدير بالذكر أن الأفلاطونيين الحديثين، دون استثناء تقريباً، هم جهلة في الرياضيات، بالرغم من الأهمية الظاهرية التي ربطها أفلاطون بالحساب والهندسة، وما لهما من تأثير بارز على فلسفته. وهذا مثال على شرور التخصص: فالمرء يجب ألا يكتب عن أفلاطون، ما لم يكن أمضى قدراً كبيراً من شبابه في تعلم الإغريقية، بحيث لا يظل لديه وقت للأشياء التي كان أفلاطون يفكر بأنها مهمة.

* * *

الفصل السادس عشر

نظرية الخلود لدى أفلاطون

تعدد محاورة التي سميت باسم «فيدون» مهمة من نواح عدة. إنها تهدف لوصف اللحظات الأخيرة من حياة سقراط: حديثه مباشرة قبل أن يشرب السم ثم بعده، إلى أن فقد وعيه. هذا يقدم المثال الأفلاطوني للرجل الحكيم والخيّر معاً بأعلى درجات الحكمة والخير، الرجل الذي لا يخشى الموت أبداً. فسقراط، وهو في مواجهة الموت، كما يقدمه أفلاطون، كان مهماً أخلاقياً، سواء في العصور القديمة أو الحديثة، وما يقدمه الإنجيل من وصف للعاطفة وعملية الصلب بالنسبة للمسيحيين، هو نفسه ما تمثله محاورة «فيدون» بالنسبة للوثنيين أو فلاسفة الفكر الحر[1]. فعدم اضطرابَ سقراط في ساعته الأخيرة مرتبط بإيمانه بالخلود، ومحاورة «فيدون» مهمة كمنطلق، ليس فقط بالنسبة لتصوير موت الشهيد، بل أيضاً لكثير من المذاهب التي صارت فيما بعد جزء من المسيحية. كما أن لاهوت القديس بولس والآباء كان مستمداً إلى حد كبير منه، بشكل مباشر أو غير مباشر، ولا يمكن فهمه البتة لو تم تجاهل أفلاطون.

ثمة محاورة سابقة، بعنوان «أقريطون» تخبرنا كيف أن بعض أصدقاء سقراط وتلامذته رتبوا خطة يتمكن بها من الفرار إلى نيسالي. ولعل السلطات الأثينية كانت ستسر تماماً لو أن سقراط فر، بل يمكن القول إنه كان من المحتمل كثيراً أن يكتب النجاح للخطة المقترحة، لكن سقراط لم يقبل بها. إذ جادل بأنه أدين

(1) حتى بالنسبة لكثير من المسيحيين، يأتي في الدرجة الثانية بعد موت المسيح، فليس هناك من شيء في أية مأساة، قديمة أو حديثة، في الشعر أو التاريخ (باستثناء واحد) مثل الساعات الأخيرة لسقراط عند أفلاطون، هذه كلمات قداسة بنيامين جويت.

بموجب عملية قانونية، وأنه سيكون من الخطأ القيام بأي عمل غير قانوني لتجنب العقوبة. فكان أول من أعلن المبدأ الذي نربطه بـ«موعظة الجبل»، وهي «أن علينا ألا نرد الشر بالشر على أي أحد، مهما يكن الشر الذي يصيبنا». بعدئذ يتصور نفسه منهمكاً في مناقشة مع قوانين أثينا، حيث يشير إلى أنه ينظر إليها بشيء من الاحترام الذي ينظر به الابن إلى أبيه أو العبد إلى سيده، بل بدرجة أعلى حتى، والأكثر من ذلك أن لكل مواطن أثيني الحرية في أن يهاجر، إن كان يكره الدولة الأثينية ـ أخيراً تختم القوانين الخطاب بالكلمات التالية:

استمع لنا، إذن، يا سقراط، نحن الذي ربيناك. لا تفكر بالحياة والأولاد أولاً، وبالعدالة، بعد ذلك، بل فكر بالعدالة أولاً، بحيث يمكن تبرير موقفك أمام سادة العالم السفلي. إذ لا أنت ولا أحد ممن يمت إليك، سيكون أكثر سعادة أو قداسة أو عدالة في هذه الحياة، أو أكثر سعادة في الحياة الأخرى، إن تفعل كما يأمر به (أقريطون)، الآن. إنك ترحل بريئاً، معانياً لكن ليس كفاعل شر بل كضحية، لكن لست ضحية القوانين، بل الناس. لكن إن تمض قدماً، لترد الشر بالشر والأذى بالأذى، خارقاً الأعراف والاتفاقات التي ارتبطت بها معنا، ومخطئاً بحق أولئك الذين عليك أن تخطئ بحقهم أقل من الكل، أي بحق نفسك، أصدقائك، بلدك وبحقنا نحن، سنغضب منك ما دمت على قيد الحياة، وأخوتنا، قوانين العالم السفلي، ستستقبلك كعدو، لأنها ستعلم أنك بذلت جهدك كي تدمرنا.

هذا الصوت، يقول سقراط، «يبدو أنني أسمعه يطن في أذني، مثل صوت الناي في أذن المتصوف». تبعاً لذلك يقرر أن من واجبه أن يبقى وأن يقبل بحكم الإعدام.

في محاورة «فيدون» تحين الساعة الأخيرة، فتفك سلاسله، ويسمح له بمحادثة أصدقائه بكل حريته، ثم يرسل زوجته الباكية بعيداً، كيلا يؤثر حزنها في النقاش. فيبدأ سقراط بالتأكيد على أنه ما من إنسان لديه روح الفلسفة يخشى الموت، بل على العكس، يرحب به، مع أنه سيأخذ روحه هو، إذ يعتقد أن

ذلك غير قانوني، فيسأله أصدقاؤه، لماذا يعتبر الانتحار حراماً، فيكون جوابه، الذي يتطابق مع العقيدة الأورفية، والذي يمكن للمسيحي أن يقوله بالضبط تقريباً: «ثمة عقيدة تُهمَس سراً، بأن الإنسان هو السجين الذي لا يحق له أن يفتح الباب ويهرب. ذلك هو السر الكبير الذي لا أفهمه». إنه يقارن علاقة الإنسان بالإله بعلاقة الماشية بصاحبها فيقول، ليس عليك أن تغضب، إن مارس ثورك بعض الحرية وخرج قليلاً عن الطريق. كذلك «قد يكون هناك سبب يدعو للقول إن على الإنسان أن ينتظر، وألا يتخلص من حياته إلى أن يدعوه الإله، مثلما هو يدعوني الآن». فهو لم يحزن بسبب الموت، لأنه كان مقتنعاً «في المقام الأول بأنني ذاهب إلى آلهة أخرى، آلهة حكيمة وخيرة (أنا متأكد منها مثلما أنا متأكد من أية مواد كهذه). ثانياً: (أنا ذاهب رغم أنني لست متأكداً من هذا الأخير) إلى أناس رحلوا، هم خير من هؤلاء الذين سأتركهم خلفي. إذ لدي أمل كبير بأن يكون هناك شيء يبقى للميت، شيء أفضل بكثير للإنسان الخيّر من الشرير».

ثم يقول سقراط: الموت هو فراق الروح للجسد. هنا نصل إلى ثنائية أفلاطون: بين الحقيقة والمظهر، المُثُل والأشياء الحسية، العقل والإدراك الحسي، الروح والجسد. هذه الأزواج مترابطة. والأولى من كل زوج أرفع مكانة من الثانية سواء بالحقيقة أو الخير، النتيجة الطبيعية لهذه الثنائية إنما كانت أخلاق التنسك. ولقد تبنت المسيحية هذه العقيدة جزئياً.. لكن ليس كلياً. إذ هناك عائقان: الأول هو أن خلق العالم المرئي، إن كان أفلاطون على صواب، لا بد أنه كان عملاً شريراً، وبالتالي لا يمكن أن يكون الخالق خيّراً. الثاني هو أن العقيدة المسيحية التقليدية لا يمكن أن تصل بنفسها لإدانة الزواج، رغم أنها كانت تعتقد أن العزوبة أنبل. ولقد كان المانويون أكثر انسجاماً في كلا المجالين.

أما التمييز بين العقل والمادة، وهو ما أصبح شائعاً في الفلسفة والعلم والفكر العام، فهو ذو أصل ديني، بدأ مع بداية التمييز بين الروح والجسد. فالأورفي، كما رأينا، يعلن عن نفسه أنه ابن الأرض والسماء ذات الأنجم، من الأرض يأتي الجسد، ومن السماء الروح، هذه النظرية هي التي يسعى أفلاطون للتعبير عنها بلغة الفلسفة.

يمضي سقراط في محاورة «فيدون» دفعة واحدة كي يطور دلالات تنسكيته لعقيدته، لكن تنسكيته من نوع معتدل ونبيل. فهو لا يقول إن على الفيلسوف أن يمتنع امتناعاً تاماً عن المسرات العادية، بل فقط أن لا يكون عبداً لها. وعلى الفيلسوف ألا يهتم بالأكل والشراب، لكن عليه طبعاً أن يأكل بقدر ما هو ضروري، وليس هناك ذكر للصيام. كما يقال لنا إن سقراط، رغم أنه لم يكن يبالي بالخمر، استطاع في إحدى المناسبات، أن يشرب أكثر من أي شخص آخر، دون أن يسكر. إذ لم يكن الشرب ما يُدين بل الاستمتاع بالشرب. وبطريقة مماثلة، على الفيلسوف ألا يهتم بمتع الحب، أو الملابس الغالية، أو الأحذية أو الزينات الأخرى التي يستخدمها الشخص. بل عليه أن يكون معنياً كلياً بالروح وليس بالجسد. «ينأى بنفسه قدر استطاعته عن الجسد لينصرف إلى الروح».

من الواضح أن هذه العقيدة، حين تعمَّم، تصبح تنسكية، لكن من حيث النية ليست كذلك، إن تكلمنا بشيء من الدقة، فالفيلسوف لن يمتنع عامداً عن مسرات الحواس. لكنه سيفكر بالأشياء الأخرى. ولقد عرفت كثيراً من الفلاسفة ينسون وجبات طعامهم. ثم يقرؤون في كتابهم وهم يأكلون أخيراً. هؤلاء يتصرفون طبقاً لما يقوله أفلاطون: لا يمتنعون عن الشهوة بجهد أخلاقي، بل يكونون أكثر اهتماماً بالمسائل الأخرى. ومن الواضح أن على الفيلسوف أن يتزوج وينجب ويربي أطفالاً، بالطريقة ذاتها لشرود الذهن. لكن نظراً لأن إعتاق النساء صار أكثر صعوبة، فلا عجب أن كزنتيبي كانت سليطة اللسان.

ثم يتابع سقراط فيقول: يحاول الفلاسفة أن يفصلوا الروح عند التشارك مع الجسد، في حين يفكر الناس الآخرون أن الحياة لا تستحق أن يعيشها إنسان «ليس لديه إحساس بالمتعة ولا دور لديه للمسرات الجسدية». في هذه العبارة، ربما يبدو أفلاطون بشكل غير متعمد ـــ وكأنه يشجع نظرة طبقة معينة من الأخلاقيين الذين كانت المسرات الجسدية هي المسرات الوحيدة التي تهمهم ويأخذونها في الحسبان. هؤلاء الأخلاقيون يعتقدون أن الإنسان الذي لا يسعى للمتع الحسية يجب أن يتحاشى المتع كلياً ويعيش خالصاً للفضيلة. وهذا خطأ يؤدي إلى أذى لا مفر منه. إذ بقدر ما يمكن تقبل التقسيم بين العقل والجسد،

فإن اسوأ المسرات، وكذلك أفضلها، تبدو عقلية ـ مثلاً، الحسد، الأشكال العديدة للقسوة وحب السلطة. إن شيطان ميلتون ينشأ أسمى من العذاب الجسدي، فيكرس نفسه لأعمال التدمير التي يستمد منها متعة هي متعة عقلية كلياً. وكثير من رجال الكهنوت الذين أنكروا المسرات الحسية، ولم يأخذوا حذرهم من المسرات الأخرى، أصبحوا تحت هيمنة حب السلطة الكلية. وهو ما أدى بهم إلى ارتكاب فظاعات واضطهادات مخيفة، تحت ستار الدين. وفي أيامنا، ينتسب هتلر إلى هذا النمط. فالمسرات الحسية، بكل الحسابات، ذات أهمية ضئيلة جداً بالنسبة له. إن التحرر من طغيان الجسد يسهم بخلق العظمة، إنما بقدر متساوٍ من العظمة في ميدان الخطيئة وميدان الفضيلة.

لكن هذا استطراد، علينا أن نعود منه إلى سقراط.

نصل الآن إلى الجانب الفكري للدين الذي ينسبه أفلاطون (بشكل صحيح أو خطأ) إلى سقراط. إذ يقال لنا إن الجسد هو عائق أمام اكتساب المعرفة، وإن البصر والسمع شاهدان غير دقيقين. فالوجود الحقيقي، إن تجلى للروح أصلاً، يتجلى في الفكر، وليس في الحواس. لنتأمل، لحظة من الزمن، مضامين هذه العقيدة. إنها تتضمن رفضاً تاماً للمعرفة التجريبية، بما في ذلك التاريخ كله والجغرافية كلها. إذ لا يمكننا أن نعلم علم اليقين أن هناك مكاناً كأثينا مثلاً، أو شخصاً كسقراط مثلاً، وأن قوته وشجاعته في مواجهة الموت يمتان كلاهما لعالم الظاهر، رغم أننا من خلال البصر والسمع فقط نعرف أي شيء عن هذا كله، وبما أن الفيلسوف الحقيقي يغفل البصر والسمع، فما الذي يتبقى له إذن؟ أولاً، المنطق والرياضيات، لكن هذه افتراضية، ولا تعلل أي توكيد تصنيفي يتعلق بالعالم الحقيقي. الخطوة التالية ـ وهي الحاسمة ـ تتوقف على فكرة الخير. إذ يفترض بالفيلسوف، حين يتوصل إلى هذه الفكرة، أن يعلم أن الخير هو الحقيقي، وبالتالي أن يكون قادراً على أن يستنتج أن عالم المُثُل هو العالم الحقيقي. ولقد جاء الفلاسفة اللاحقون بحجج تبرهن على ماهية الحقيقي والخير، لكن أفلاطون افترض، على ما يبدو، أن ذلك واضح ـ بذاته. وإذا ما أردنا فهمه، علينا، افتراضياً، أن نفترض أن هذا الافتراض مبرَّر.

الفكر يكون في أحسن حالاته، كما يقول سقراط، حين يتجمع العقل داخل ذاته، ولا يتعكر صفوه بسبب أصوات أو مناظر، أو ألم أو مسرة، بل يأخذ إجازة من الجسد ويتطلع إلى الوجود الحقيقي. «وفي هذا، يُلبس الفيلسوف الجسد ثوب الخزي والعار». من هذه النقطة يتابع سقراط إلى المثل أو الصور أو الماهيات. فهناك عدالة مطلقة، جمال مطلق، خير مطلق، لكن كلها لا تراها العين. «وأنا لا أتكلم عن هذه فقط، بل عن العظمة المطلقة، الصحة المطلقة، القوة المطلقة، وعن الجوهر أو الطبيعة الحقيقية لكل شيء». لكن هذه كلها يجب النظر إليها فقط بعين العقل. لذلك، طالما أننا كائنون في الجسد، وطالما أن الروح تصاب بعدوى شرور الجسد، فإن رغبتنا بالحقيقة لن يتم إشباعها.

وجهة النظر هذه تلغي الملاحظة والتجريب العلمي كطريقة للحصول على المعرفة. فعقل المجرب «لا يتجمع بذاته» ولا يهدف لتحاشي الأصوات أو المناظر. ثمة نوعان من النشاط العقلي يمكن متابعتهما وفق النهج الذي يذكيه أفلاطون وهما: الرياضيات والحدس الصوفي. وهذا يفسر كيف توصل هذان النوعان لأن يتمازجا لدى أفلاطون والفيثاغوريين.

فالجسم، بالنسبة للتجريبي، هو ما يوصلنا إلى التماس مع عالم الحقيقة الخارجية لكن، بالنسبة لأفلاطون، هو شر مزدوج، باعتباره وسيطاً يشوه الحقيقة، إذ يجعلنا نرى الأشياء وكأننا نراها عبر زجاج معتم، وباعتباره أيضاً مصدر الشهوات التي تحرفنا عن متابعة المعرفة ورؤية الحقيقة. هذا الأمر توضحه بعض الاقتباسات.

الجسم هو مصدر إشكالات لا نهاية لها بالنسبة لنا، وذلك لما يتطلبه من غذاء فقط، ولكونه عرضة أيضاً للأمراض التي تعيقنا عن البحث عن الوجود الحقيقي: إنه يملؤنا بالرغبة في الحب، الشهوات، المخاوف، الخيالات من كل الأنواع والحماقات التي لا نهاية لها، وبالحقيقة، كما يقول الناس، يبعدنا عن كل قوة للتفكير إبعاداً تاماً. ترى من أين تأتي الحروب والنزعات والانقسامات؟ من أين يا ترى إلا من الجسد وشهوات الجسد؟ إذ يقف وراء الحروب حب المال، والمال يتعين اكتسابه من أجل الجسد ولخدمته، وبسبب هذه المعوقات

كلها، لا يتوفر لدينا وقت نخصصه للفلسفة. ثم آخر وأسوأ الكل، حتى لو كان لدينا فراغ يمكن أن نخصصه لأنفسنا من أجل شيء من التأمل، فإن الجسم يقتحم علينا خلوتنا دائماً، مسبباً لنا الاضطراب والإرباك في بحثنا، وبذلك يدهشنا إذ يمنعنا عن رؤية الحقيقة. لقد أثبتت لنا التجربة أننا إذا ما أردنا أن تتوفر لنا معرفة حقيقية بأي شيء، فإن علينا أن نتخلص من الجسد ـ وعلى الروح بذاتها أن تتأمل الأشياء في ذاتها: ومن ثم نتوصل إلى الحكمة التي ننشدها، والتي نقول إننا محبون لها، ليس ونحن أحياء فقط، بل بعد الموت: ذلك أننا طالما نحن في صحبة الجسد، فإن الروح لا يمكنها أن تحصل على المعرفة الخالصة، لذلك يجب الحصول على المعرفة بعد الموت، إن كان بالإمكان الحصول عليها أصلاً.

وهكذا، بالتخلص من حماقات الجسد، سنكون أنقياء طاهرين، ويغدو بإمكاننا التحدث مع النقي الخالص، ونعرف بأنفسنا النور الصافي في كل مكان، الذي هو لا شيء سوى نور الحقيقة. لأن غير النقي لا يُسمَح له بمقاربة النقي... وما هو النقاء إن لم يكن فصل الروح عن الجسد؟.. هذا الفصل وتحرر الروح من الجسد هو ما يدعى بالموت... والفلاسفة الحقيقيون، وحدهم فقط، يسعون دائماً لتحرير الروح.

ثمة عملة حقيقية واحدة يجب أن يتم استبدال الأشياء كلها بها ألا وهي الحكمة.

يظهر أن مؤسسي الطقوس السرية الغامضة كان لديهم معنى حقيقي لها، ولم يكونوا ينطقون بالهراء عندما أعلنوا بصورة واضحة، ومنذ زمن طويل، أن من يرحل دون أن يتلقى الشعائر ويباركه المسؤولون عنها إلى العالم السفلي سيسقط في الحمأة، لكن من يصل إلى هناك بعد أن يتلقى تلك الشعائر والمباركة فسيكون مقره مع الآلهة. والكثيرون، كما يقولون في المذاهب الباطنية، هم من حملة ـ صولجان باخوس، لكن قلة هم المتصوفون، أي حسب تفسيري، الفلاسفة.

هذه اللغة كلها تصوفية باطنية ومستمدة من الطقوس السرية الغامضة. فـ «الطهارة» مفهوم أورفي، لكونها بالأساس ذات معنى شعائري، لكن بالنسبة لأفلاطون، تعني التحرر من عبودية الجسد وحاجاته. وإنه لأمر مثير أن نجده يقول: الحروب سببها حب المال والمال نحتاجه فقط لخدمة الجسم. الشطر الأول من هذا الرأي هو نفسه ما كان يعتقد به ماركس، لكن الشطر الثاني يمت لنظرة مغايرة تماماً. يعتقد أفلاطون أن بإمكان الإنسان أن يعيش بقدر ضئيل للغاية من المال، إذا ما خفف حاجاته إلى الحد الأدنى، وهذا صحيح ولا شك، لكنه يعتقد أيضاً أن على الفيلسوف أن يتخلص من العمل اليدوي، لذلك، عليه أن يعيش على الثروة التي يصنعها الآخرون. أي في دولة مدقعة لا يحتمل أن يكون هناك فلاسفة. والنزعة الاستعمارية لأثينا في عهد بريكليس هي التي جعلت من الممكن للأثينيين أن يدرسوا الفلسفة. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن السلع الفكرية مكلفة تماماً مثل أكثر السلع المادية، وهي مثلها تماماً لا تنفصل عن الأحوال الاقتصادية. فالعلم يتطلب مكتبات، مختبرات، مناظير، مجاهر وهلم جراً، ورجال العلم يتعين عليهم أن يجدوا دعماً من الأيدي العاملة الأخرى. لكن بالنسبة للمتصوف، هذا كله حماقة. فالرجل المقدس في الهند أو التيبت لا يحتاج لأجهزة ولا يلبس إلا ما يستر الحقوين ولا يأكل إلا الأرز، لذلك يدعمه قدر ضئيل من الإحسان إذ يُعتقَد أنه حكيم. وذلك هو التطور المنطقي لوجهة نظر أفلاطون.

بالعودة إلى محاورة «فيدون»: يعبر سبيس عن شكه فيما يتعلق ببقاء الروح بعد الموت ويحث سقراط على تقديم الحجج. وهذا ما يباشر بفعله سقراط، لكن لا بد من القول إن الحجج ضعيفة للغاية. الحجة الأولى هي أن كل الأشياء التي لها أضداد تنشأ من أضدادها ـ وهو قول يذكّر بأنكسيمندر ونظرته فيما يتعلق بالعدالة الكونيّة. الآن، الحياة والموت ضدان، لذلك كل منهما ينشأ عن الآخر، يتبع ذلك، أن أرواح الموتى تتواجد في مكان ما، ثم تعود إلى الأرض ضمن مسار مفروض. أما القديس بولس فيقول «البذرة لا تُسرِّع النمو، إلا إذا ماتت»، وهو القول الذي يمت، على ما يبدو، لنظرية كهذه.

الحجة الثانية هي أن المعرفة تذكُّر، لذلك لا بد من أن تكون الروح قد وجدت قبل الولادة. والنظرية القائلة بأن المعرفة تذكُّر يدعمها بشكل أساسي الحقيقة القائلة إن لدينا أفكاراً، كالمساواة التامة مثلاً، لا يمكن أن تكون مستمدة من التجربة. إذ أن لدينا بالتجربة مساواة تقريبية، إلا أن المساواة المطلقة ليست موجودة بين الأشياء المحسوسة، لكننا مع ذلك نعرف ما هو المقصود «بالمساواة المطلقة»، ونظراً لأننا لم نتعلم هذا بالتجربة، إذن لا بد أننا جئنا بالمعرفة معنا من وجود سابق. وهناك حجة مماثلة، كما يقول، تنطبق على الأفكار الأخرى كلها. بالتالي فإن وجود الماهية وقدرتنا على فهمه يثبت الوجود ـ السابق للروح مع المعرفة.

الجدل بأن كل المعرفة هي تذكُّر، تطور إلى حد أكبر في محاورة «مينون». هنا، يقول سقراط: «ليس هناك تعليم، بل تذكر». ويعترف بأنه يثبت نظريته هذه بجعل مينو يستدعي صبياً عبداً، يمضي سقراط لطرح أسئلة عليه حول مسائل هندسية. ويفترض أن أجوبة الصبي تبين أنه يعرف الهندسة عن حق، رغم أنه حتى تلك اللحظة لم يكن يدرك أن لديه هذه المعرفة. الاستنتاج نفسه يتم التوصل إليه في محاورة «مينون» كما في محاورة «فيدون» وهو أن المعرفة تأتي بها الروح من وجود سابق.

يمكن للمرء أن يلاحظ، فيما يتعلق بهذا، أن الحجة، في المقام الأول، لا يمكن تطبيقها على المعرفة التجريبية. فالصبي ـ العبد لا يمكن أن يدفع «للتذكر» متى بنيت الأهرام، أو ما إذا كان حصار طروادة قد وقع فعلاً، ما لم يكن قد حدث وكان حاضراً تلك الوقائع. فقط ذلك النوع من المعرفة الذي يدعى **بالبديهي** ـ خاصة المنطق والرياضيات ـ يمكن أن يفترض على نحو معقول أنه يوجد لدى كل إنسان بشكل مستقل عن التجربة. والحقيقة، هذا هو النوع الوحيد من المعرفة (بغض النظر عن الحدس الصوفي) التي يقر أفلاطون بأنه معرفة حقاً. فلنرَ كيف يمكن للحجة أن تفي بالمرام فيما يتعلق بالرياضيات.

لنأخذ مفهوم المساواة. إذ علينا أن نقر بأنه ليس هناك تجربة بين الأشياء المحسوسة تخص المساواة التامة، بل نحن نرى فقط مساواة تقريبية. كيف، إذن، نتوصل إلى فكرة المساواة المطلقة؟ أو، ربما، ليس لدينا فكرة كهذه؟

لنأخذ حالة ملموسة. يُعرَّف المتر على أنه طول قضيب معين في باريس في درجة حرارة معينة، فماذا نعني يا ترى إن قلنا، عن قضيب آخر، إن طوله متر بالضبط. أنا لا أعتقد أننا نعني شيئاً. بل يمكننا القول: العمليات الأدق للقياس المعروفة للعلم في الوقت الحاضر تفشل في أن تبين أن قضيبنا هو أطول أو أقصر من المتر المعياري في باريس. ويمكننا، إن كنا مندفعين كفاية، أن نضيف نبوءة بأنه ما من تحسينات لاحقة في تقنية القياس ستغير هذه النتيجة. لكن يظل هذا قولاً تجريبياً، بمعنى أن الأدلة التجريبية يمكنها في أية لحظة أن تنقضه. ولا أعتقد أن لدينا بالحقيقة فكرة المساواة المطلقة التي يفترض أفلاطون أنها لدينا.

لكن حتى لو كانت لدينا، من الواضح أنها لن تتوفر لأي طفل إلى أن يصل إلى عمر معين، وتوضّح له تلك الفكرة بالتجربة، رغم أنها غير مستمدة من التجربة مباشرة. زد على ذلك، أنه ما لم يكن وجودنا قبل المولد يتصف بالإدراك الحسي، سنكون عاجزين عن توليد الفكرة مثلما نحن في هذه الحياة عاجزون، وإذا كان يفترض أن وجودنا السابق كان فوق الحسي، فلماذا لا يفترضون الفرضية ذاتها فيما يتعلق بوجودنا الراهن؟ بناء على ذلك كله، تسقط الحجة.

أما حول اعتبار عقيدة التذكر راسخة فيقول سيبس: «حوالي نصف ما هو مطلوب، تم إثباته، لنعلم أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن نولد ـ: لكن أن توجد الروح بعد الموت مثلما كانت قبل الولادة هو النصف الآخر الذي ما نزال بحاجة للبرهان عليه». تبعاً لذلك، يطبق سقراط هذا على نفسه، فيقول إنه يتبع ما قيل حول أن كل شيء يولد من ضده، وبالتالي فإن الموت يجب أن تولد منه الحياة تماماً كما أن الموت ينشأ عن الحياة. لكنه يضيف حجة أخرى، كان لها تاريخ أطول في الفلسفة: وهي أن ما هو مركب يمكنه فقط أن ينحل، ولكن الروح، شأنها شأن الأفكار، بسيطة وليست مركبة من أجزاء، لذا يُعتقد، أن ما هو بسيط لا يمكنه أن يبدأ أو ينتهي أو يتغير. الآن، الجوهر لا يتغير: فالجمال المطلق، مثلاً، يظل دائماً هو ذاته، في حين أن الأشياء الجميلة تتغير باستمرار. بالتالي، الأشياء التي نراها، مؤقتة زائلة، لكن الأشياء التي لا نراها أبدية خالدة. الجسم مرئي، لكن الروح غير مرئية، لذلك ينبغي تصنيف الروح على أنها في زمرة الأشياء الأبدية الخالدة.

ولكون الروح خالدة، تكون في موطنها، أثناء التأمل بالأشياء الخالدة، أي بالجوهر، لكنها تضيع وترتبك حين تتأمل، كما في حالة الإدراك الحسي، عالم الأشياء المتغيرة.

والروح حين تستخدم الجسد، كأداة للإدراك الحسي، أو بمعنى آخر، حين تستخدم حاسة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى (لأن معنى الإدراك الحسي من خلال الجسد هو الإدراك من خلال الحواس).... يجرها الجسد حينذاك إلى منطقة المتغيرات فتطوف هناك وترتبك. إذ يفتل بها العالم، فتصبح كالسكرى حين تلامس التغير... لكن حين تعود إلى نفسها، تفكر وتتأمل، تنتقل إلى العالم الآخر، منطقة النقاء والطهر، الأبدية والخلود واللا تغير، وهذه كلها قريباتها التي تعيش معها دائماً، حين تكون خالصة لنفسها، غير متروكة أو معاقة. حينذاك تكف عن طرقها الخاطئة، وتكون بالاشتراك مع اللامتغير غير متغيرة. حالة الروح هذه هي ما ندعوه بالحكمة.

ترحل روح الفيلسوف الحقيقي الذي تحرر، في حياته، من عبودية الجسد، بعد الموت، إلى العالم غير المرئي، ليعيش في النعيم بصحبة الآلهة. لكن الروح غير النقية التي كانت مولعة بالجسد، فسوف تصبح شبحاً يسكن القبر، أو تدخل جسم بهيمة كالحمار مثلاً أو الذئب أو الصقر، وذلك بحسب شخصيتها، أما الإنسان الفاضل دون أن يكون فيلسوفاً، فسيصبح نحلة أو نملة أو دبوراً أو حيواناً آخر من النوع الذي يعيش جماعة وعلى شكل مجتمع.

وحده الفيلسوف الحقيقي يذهب إلى الجنة عندما يموت، «ولا أحد ممن لم يدرس الفلسفة وليس نقياً طاهراً تماماً، وقت رحيله، يسمح له بالدخول لصحبة الآلهة، بل محب المعرفة فقط». ذلك يفسر لماذا يمتنع المناصرون الحقيقيون للفلسفة عن الشهوات المتعلقة باللحم، ليس لأنهم يخافون الفقر أو الخزي، بل لأنهم «يدركون أن الروح قُيِّدت بكل بساطة أو التصقت بالجسد ـ وإلى أن تلقتها الفلسفة، كان باستطاعتها فقط أن تنظر إلى الوجود الحقيقي عبر قضبان سجن، وليس بذاتها ومن خلال ذاتها... وبسبب الشهوة أصبحت مشاركة رئيسية في أسر نفسها». والفيلسوف الحقيقي يكون معتدلاً «لأن كل مسرة وكل ألم هو نوع من

المسمار الذي يسمّر الروح ويثبتها إلى الجسد، إلى أن تصبح كالجسد وتؤمن أن الصحيح هو ما يثبت الجسد أنه صحيح».

عند هذه النقطة، يأتي سيمياس إلى الرأي الفيثاغوري القائل إن الروح نغم، ويحض قائلاً: إذا تحطمت القيثارة، هل يمكن أن يبقى النغم؟ فيرد سقراط بأن الروح ليست نغماً، لأن النغم مركب، لكن الروح بسيطة. ثم يقول: الأكثر من ذلك إن النظرة القائلة بأن الروح نغم لا تتسق مع القول بوجودها السابق الذي تم إثباته بعقيدة التذكر، ذلك أن النغم لا يوجد قبل القيثارة.

ثم يمضي سقراط فيقدم وصفاً لتطوره الفلسفي، وهو مثير جداً، لكنه غير ذي صلة بالحجة الأساسية، بعدئذ يتابع ليشرح عقيدة الأفكار التي تفضي إلى الاستنتاج «بأن الأفكار موجودة، وأن الأشياء الأخرى تتشارك بها وتستمد أسماءها منها». أخيراً، يصور مصير الأرواح بعد الموت: الأخيار إلى الجنة، والأشرار إلى جهنم، والوسيطة إلى المطهر.

كذلك توصف وداعاته ونهايته، أما الكلمات الأخيرة التي قالها فهي: «كريتو، أنا مدين بديك لأسكليبيوس، فهل ستتذكر إيفاء ديني؟» وقد قدم أناس الديك لأسكليبيوس عندما استعادوا عافيتهم بعد المرض، واستعاد سقراط عافيته من حمى الحياة.

يخلص «فيدون» إلى أنه «من كل رجال عصره، كان هو الأحكم والأعدل والأفضل». لقد كان سقراط الأفلاطوني هو النموذج بالنسبة للفلاسفة اللاحقين لعصور عديدة. فماذا ينبغي أن نفكر به على الصعيد الأخلاقي؟ (أنا هنا معني فقط بالإنسان كما يصوره أفلاطون). حسناته وقيمته واضحة، فهو غير مبالٍ بالنجاح الدنيوي، لا يعرف الخوف إلى درجة أنه يظل هادئاً، لطيفاً، ذا دعابة حتى اللحظة الأخيرة، يهتم بما يعتقد أنه الحقيقة أكثر من أي شيء آخر أياً كان. مع ذلك، كان لديه بعض العيوب الخطيرة للغاية. فهو غير مستقيم وسفسطائي في جدله. وفي تفكيره الخاص، يستخدم الفكر للبرهنة على استنتاجات مقبولة من قبل، أكثر من اهتمامه بالبحث الحيادي عن

المعرفة. ثمة شيء آخر بالنسبة إليه هو الاعتداد بالنفس والمداهنة، وهو ما يذكّر المرء بكاتب من نمط سيء. أما شجاعته في مواجهة الموت فكانت ستغدو مهمة أكثر لو أنه لم يكن يعتقد أنه ذاهب للتمتع بالنعيم الأبدي بصحبة الآلهة. وخلافاً لبعض سابقيه، لم يكن علمياً في تفكيره، بل كان مصمماً على أن يبرهن على الكون المقبول بالنسبة لمعاييره الأخلاقية الخاصة، وهذه خيانة للحقيقة، هي الأسوأ بين كل ما يرتكبه الفلاسفة من آثام. كرجل، يمكننا أن نعتقد أنه أدخل إلى صحبة القديسين، لكن كفيلسوف، يحتاج للإقامة طويلاً في مطهر علمي.

* * *

الفصل السابع عشر

فلسفة الكون لدى أفلاطون

نرى فلسفة الكون، عند أفلاطون، في محاورة «تيماوس» التي ترجمها شيشرون إلى اللاتينية، وكان، نتيجة ذلك، الحوارية الوحيدة من حوارياته التي عرفت في الغرب في العصور الوسطى. بعدئذ، كانت في تلك العصور هي والأفلاطونية المحدثة على حد سواء، الأكثر تأثيراً من أي شيء آخر لدى أفلاطون، وهو أمر مثير للاستغراب، بما أنها تتضمن بالتأكيد الأكثر سخفاً من بين كتاباته الأخرى كلها. بالنسبة للفلسفة، كانت المحاورة عن الكون غير مهمة من الناحية الفلسفية، لكن تاريخياً كان شديد التأثير إلى حد أنه يجب النظر إليه بشيء من التفصيل.

يحتل الفيثاغوري، في محاورة «تيماوس»، المكانة التي شغلها سقراط في الحواريات الأولى، حيث تم بشكل أساسي تبني عقائد تلك المدرسة بما في ذلك النظرة القائلة إن العدد هو تفسير للعالم. في البداية هناك ملخص للكتب الخمسة الأولى للجمهورية، ثم أسطورة أطلانطس التي يقال إنها كانت جزيرة غير بعيدة عن أعمدة هرقل أكبر من ليبيا وآسيا إن جمعتا معاً. بعدئذ يتقدم طيمايوس، وهو فَلَكي فيثاغوري ليحكي عن تاريخ العالم من البداية حتى خلق الإنسان. وما يقوله، بالإجمال، هو ما يلي:

ما لا يتغير يمكن فهمه من قبل الفكر والعقل، وما يتغير يمكن فهمه من قبل الرأي. العالم، لكونه محسوساً، لا يمكن أن يكون أبدياً، بل لا بد أن يكون من صنع الإله. وبما أن الإله خير، فقد صنع العالم وفق النموذج الأبدي، ولكونه خالياً من الغيرة والحسد، أراد كل شيء أن يكون على مثاله ما أمكن. «إذ رغب الإله في أن تكون الأشياء كلها خيراً وليس شراً، قدر الإمكان». و«لأنه وجد أن

الكون المرئي كله ليس مستقراً، بل هو في حركة مضطربة وغير منتظمة، فقد خلق من الخلل والاضطراب نظاماً» (هكذا يظهر أن إله أفلاطون، خلافاً لإله اليهودية والمسيحية لم يخلق العالم من لا شيء، بل أعاد ترتيب مادة موجودة من قبل). ثم وضع الفكر في الروح والروح في الجسد، وصنع العالم ككل على شكل مخلوق حي له روحه وفكره. هناك عالم واحد موجود وليس عوالم عديدة كما كان يقول بذلك من سبقوا سقراط. إذ لا يمكن أن يكون أكثر من واحد، نظراً لأن النسخة التي خلقت، صممت بحيث تحاكي ما أمكن مع الأصل الأبدي الذي يعقله الإله. والعالم في أبديته هو حي مرئي واحد يشتمل داخله على كل الكائنات الحية الأخرى. إنه كروي لأن الشبيه أحسن من المخالف، والكرات وحدها هي المتشابهة في كل مكان. وهو يدور، لأن الحركة الدائرية هي الأكمل، ونظراً لأن هذه هي حركته الوحيدة، فإنه لا يحتاج لأقدام أو أيد.

العناصر الأربعة، أي النار، الهواء، التراب، الماء، وكل منها يمثله ظاهرياً عدد، هي في حالة نسبة وتناسب مستمرين، أي النار بالنسبة للهواء مثل الهواء بالنسبة للماء ومثل الماء بالنسبة للتراب. لقد استخدم الإله العناصر كلها لصنع العالم، لذلك هو كامل، وليس عرضة لشيخوخة أو مرض. يحقق التناغم فيه النسبة والتناسب وهو ما يجعله يتصف بروح المودة، لذلك هو غير قابل للانحلال إلا بمشيئة الإله.

في البداية خلق الإله الروح ثم الجسد. والروح تتكون من غير المتغير ـ غير القابل للانقسام، والمتغير ـ القابل للانقسام. إنها نوع ثالث ووسيط من الماهية.

هنا يتابع الوصف الفيثاغوري للكواكب، لينتهي إلى تفسير أصل الزمان:

عندما رأى الأب والخالق المخلوق الذي صنعه يتحرك وملؤه الحياة، صورة عن الآلهة الخالدة، استمتع، ونظراً لاستمتاعه، صمم أن يجعل النسخة أكثر شبهاً بالأصل وبما أن الأصل كان خالداً، فقد سعى لأن يجعل الكون خالداً قدر الإمكان. الآن، طبيعة الكائن المثالي هي دائمة، لكن أن يمنح هذه الصفة بكمالها لمخلوق، كان مستحيلاً، لهذا صمم أن تكون للخلود صفة متحركة،

وحين وضعها في صيغة السماء، جعل هذه الصورة خالدة لكنها تتحرك طبقاً لعددها، في حين أن الأبدية ذاتها تبقى في حالة وحدة، هذه الصورة هي ما ندعوه بالزمان[1].

قبل هذا لم يكن هناك نهار ولا ليل. وعلينا ألا نقول عن الجوهر الأبدي الخالد، كان أو سوف يكون، بل كائن فقط، وهو قول يدل هنا على تلك «الصورة المتحركة للأبدية»، بالتالي يكون صحيحاً أن نقول هو كان وسوف يكون.

لقد جاءت السماء والزمان إلى الوجود في اللحظة ذاتها. إذ خلق الإله الشمس بحيث يتمكن الأحياء من تعلم الحساب ـ ذلك أنه بدون تتالي الليل والنهار، كما يفترض المرء، ما كنا لنفكر بالأعداد. ثم رؤية النهار والليل، الأشهر والسنين، أبدعت معرفة العدد ومنحتنا مفهوم الزمن، وبالتالي جاءت الفلسفة. وهذه أكبر هبة ندين بفضلها للبصر.

هناك (بمعزل عن العالم ككل) أربعة أنواع من الأحياء: الآلهة، الطيور، السمك، وحيوانات البر. الآلهة هي نار بشكل أساسي، والنجوم الثابتة كائنات حية إلهية، خالدة. لقد قال الخالق للآلهة إن بإمكانه أن يدمرها، لكنه ما كان ليفعل ذلك. بل ترك لها أن تخلق الجزء الفاني من الأحياء الأخرى كلها، طبقاً لما خلقه هو من الجزء الخالد والإلهي. (هذه الفقرة، شأن الفقرات الأخرى المتعلقة بالآلهة لدى أفلاطون، ربما يجب عدم التعامل معها بشكل جدي تماماً. ففي البداية، يقول تيمايوس إنه يبحث فقط في المحتمل، ولا يمكن أن يكون متأكداً. ومن الواضح أن الكثير من التفاصيل خيالية، وليس المقصود منها أن تؤخذ بحرفيتها).

ثم يتابع تيمايوس أن الخالق خلق روحاً لكل نجم. وللأرواح إحساس، كما تشعر بالحب، الخوف، الغضب، فإن تغلبت على هذه، تحيا حياة صحيحة،

---

(1) لا بد أن فوغان كان قد قرأ هذه الفقرة حين كتب قصيدته ذات المطلع.. «رأيت الأبدية تلك الليلة».

وإن لا، تكون حياتها غير صحيحة. كذلك إن عاش الإنسان الحياة بصورة حسنة، يذهب، بعد الموت، إلى نجمة ليعيش سعيداً إلى الأبد. لكن إن عاش حياة شريرة، سيكون في الحياة التالية امرأة، وإن استمر(أو استمرت) في فعل الشر، سيصبح (أو تصبح) بهيمة ويستمر هكذا من خلال تناسخ الأرواح، إلى أن يتغلب العقل أخيراً. لقد وضع الإله بعض الأرواح على الأرض وبعضها على القمر، كما وضع بعضها على الكواكب الأخرى والنجوم، ثم ترك للآلهة حرية صوغ أجسامها وفق ما تشاء.

ثمة نوعان من العلل، منها ما هو علل عقلية، ومنها، علل تحركها غيرها، تجبر بدورها على أن تحرك أسباباً أخرى. النوع الأول يوهب العقل وهو مبدع الأشياء العادلة والخيرة، بينما يُنتج الأخير نتائج صدفة، دون أن يكون هناك نظام أو تصميم. كلا النوعين ينبغي دراستهما جيداً، لأن الخلق ممتزج، لكونه خلق من الضرورة والعقل. (ولسوف يلاحظ أن الضرورة لا تخضع لسلطة الإله). ثم يمضي تيمايوس للتعامل مع الجزء الذي تسهم به الضرورة.

ليس التراب، الماء، الهواء والنار هي الأسس أو الأحرف أو العناصر الأولى. بل ليست حتى مقاطع أو مركبات أولى. فالنار، مثلاً، يجب ألا يقال عنها هذه، بل كهذه ـ أي بمعنى أنها ليست مادة، بل هي بالأحرى حالة مادة. عند هذه النقطة، يطرح السؤال التالي: هل الماهيات العاقلة اسم فقط؟ الجواب يتوقف، كما يقال لنا، على ما إذا كان العقل أو لم يكن هو الشيء نفسه بالنسبة للرأي الصحيح. فإن لم يكن، يتعين على المعرفة أن تكون معرفة بالمياهية، وبالتالي لا يمكن أن يكون الماهيات مجرد اسم. الآن، العقل والرأي الصحيح يختلفان بالتأكيد، لأن الأول ينشأ بالتعليم والثاني بالإقناع، الأول مصحوب بالمنطق الصحيح، والآخر غير مصحوب، والناس كلهم يشتركون بالرأي الصحيح، لكن العقل هو صفة من صفات الآلهة والقلة القليلة من الناس.

هذا يؤدي إلى نظرية للمكان غريبة بشكل ما، باعتباره شيئاً ما وسطاً بين عالم الماهيات الثابتة وعالم الأشياء العرضية الزائلة.

هناك نوع من الكائنات هو دائماً ذاته غير قابل للخلق ولا للتدمير، ولا يتقبل أي شيء بذاته من الخارج، ولا هو ذاته يخرج إلى أي شيء آخر، لكنه غير مرئي ولا تدركه الحواس، والتأمل فيه يمنح للفكر فقط، كما أن هناك طبيعة أخرى لها الاسم ذاته والشبه ذاته، يمكن إدراكها بالحس، وقد خلقت، دائماً في حالة حركة تحل في المكان لتختفي ثانية خارج المكان، وهي قابلة للفهم من قبل الرأي والحس.

كذلك هناك طبيعة ثالثة، هي المكان وهي أبدية، لا تقبل دماراً وتوفر المأوى لكل الأشياء التي خلقت، يمكن فهمها بدون مساعدة الحس، عن طريق نوع من المنطق الزائف ومن الصعب أن يكون حقيقياً، كذاك الذي نتأمله في حلم، يقول عن كل الوجود إنه يجب أن يكون بالضرورة وأن يكون في مكان ما ويشغل حيزاً ما، لكن ما ليس في السماء ولا في الأرض فليس له وجود.

هذه فقرة صعبة للغاية، لا أزعم أنني أفهمها تماماً على الإطلاق. والنظرية التي يتم التعبير عنها يجب أن تكون قد نشأت، على ما أعتقد، من التفكير بالهندسة التي كانت تبدو وكأنها مسألة منطق محض، مثل الحساب، لكن مع ذلك كان عليها أن تتعامل مع المكان الذي يعتبر جانباً من جوانب العالم الحسي. وإنه لأمر خيالي عموماً أن نجد ما يناظر ذلك لدى فلاسفة جاؤوا فيما بعد، وليس باستطاعتي الامتناع عن التفكير بأن الفيلسوف «كانط» كان ولا بد يحب هذه النظرة للمكان، باعتبارها رأياً يشبه رأيهُ.

إذن، كما يقول تيمايوس، العناصر الحقيقية للعالم المادي ليست التراب، الهواء، النار والماء بل هما نوعان من المثلثات قائمة الزاوية، النوع الأول نصف مربع والثاني نصف مثلث متساوي الأضلاع. إذ كان كل شيء بالأصل في حالة اضطراب و«كان للعناصر المختلفة أماكن مختلفة قبل أن يتم ترتيبها بحيث تشكل الكون». لكن بعدئذ صاغها الإله بالصورة والعدد، وجعلها الأحسن والأفضل قدر الإمكان من أشياء لم تكن حسنة ولا جيدة». النوعان المذكوران آنفاً من المثلثات، كما يقال لنا، هما أجمل الصور، لذلك استخدمهما الإله في تشكيل المادة، ومن خلال هذين المثلثين، صار بالإمكان تشكيل أربع من خمس من المواد الصلبة

النظامية، وكل ذرة من أحد العناصر الأربعة هي جسم منتظم. فذرات التراب مكعبة، وذرات النار رباعية السطوح، والهواء ثمانية السطوح، أما ذرات الماء فعشرونية الوجوه. (ولسوف أعود إلى اثني عشري السطوح بعد قليل).

لقد كانت نظرية الأجسام المنتظمة، التي تم الكلام عنها في الكتاب الثالث عشر لإقليدس عبارة عن اكتشاف حديث أيام أفلاطون، وقد أكملها تياتينوس، الذي يظهر كفتى في ميعة الصبا في الحوارية التي تحمل اسمه. وحسب الرواة، فقد كان هو الذي برهن أولاً على أن هناك خمسة أنواع فقط من الأجسام المنتظمة، كما اكتشف ثمانية السطوح وعشرونية الأوجه. وهذه الرباعية والثمانية والعشرونية الأوجه النظامية هي ذات مثلثات متساوية الأضلاع بالنسبة لأوجهها. أما الاثنا عشرية فهي ذات أوجه خماسية نظامية، لذلك لا يمكن تركيبها من مثلثي أفلاطون، لهذا السبب لا يستخدمها فيما يتصل بالعناصر الأربعة.

أما بالنسبة لذات الأسطح الاثني عشرية فيقول أفلاطون فقط «هناك تركيبة خامسة، استخدمها الإله في تخطيط الكون». غير أن هذا غامض ويوحي بأن الكون هو اثنا عشري، لكن في مكان آخر يقال إنه كروي. الشكل الخماسي كان دائماً له أهمية في السحر، ويدين بمكانته، على ما يبدو، للفيثاغوريين الذين دعوه «الصحة» واستخدموه كرمز للتمييز بين أعضاء الجمعية الأخوية. كما يبدو أنه مدين بخصائصه لحقيقة مفادها أن الاثني عشري له أضلاع خماسية بالنسبة لوجوهه، وهو، بمعنى ما، رمز للكون. هذا الموضوع جذاب، لكن من الصعب التأكد كثيراً من شيء محدد حوله.

بعد مناقشة الإحساس، يمضي تيمايوس فيشرح أن هناك نفسين لدى الإنسان، إحداهما فانية والثانية خالدة، إحداهما خلقها الإله، والأخرى خلقتها الآلهة الأخرى. فـ«النفس الفانية» عرضة لتأثيرات رهيبة لا تقاوم ـ أولها، المتعة، التحريض الأشد للشر، ثم الألم الذي يردع عن الخير، كذلك التهور والخوف. وهناك مستشاران أحمقان، الغضب الذي يصعب تهدئته، والأمل الذي يسهل تضليله، وهذه مزجتها الآلهة بالحس اللاعقلاني وبالحب بالغ الجرأة بحسب القوانين الضرورية، ثم شكلت منها الإنسان».

النفس الخالدة في الرأس، والنفس الفانية في الصدر.

وهناك علم هيئة غريب بشكل ما، مثلاً، الهدف من الأمعاء هو منع الشره وذلك بالحفاظ على الغذاء فيها. ثم هناك رواية أخرى لتقمص الأرواح، فالرجال الجبناء أو غير القويمين سيكونون، في الحياة التالية، نساء، والرجال الأبرياء ذوو العقول الخفيفة، الذين يعتقدون أن علم الفلك يمكن تعلمه بالنظر إلى النجوم دون معرفة الرياضيات، سيصبحون طيوراً، وأولئك الذين لا دراية لهم بالفلسفة سيصبحون حيوانات برية، والأغبياء جداً سيصبحون أسماكاً.

تجمل ذلك كله الفقرة الأخيرة من الحوار:

يمكننا الآن القول إن حديثنا حول طبيعة الكون قد انتهى. لقد تلقى العالم الكائنات الحية، الفانية والخالدة، واكتمل بها فأصبح حياً مرئياً يحتوي المرئي ـ والإله المدرك الواعي هو صورة الله العاقل، الأعظم، الأفضل، الأعدل والأكمل ـ الوحيد الذي أنجبته السماء فقط.

بناء على ذلك، من الصعب أن نعرف ما الذي ينبغي التعامل معه بشكل جدي في محاورة «تيماوس»، وما ينبغي النظر إليه كمسرحية خيالية. أعتقد أن وصف الخلق كجالب للنظام من الفوضى يجب تناوله بشكل جدي تماماً، كذلك القسم المتعلق بالنسبة والتناسب بين العناصر الأربعة وعلاقتها بالأجسام المنتظمة والمثلثات المشكِّلة لها. أما وصف الزمان والمكان فمن الواضح أن هذا ما كان أفلاطون يعتقد به، وكذلك النظرة إلى العالم الذي خلق كنسخة عن النمط الأساسي الأبدي. إن المزج بين الضرورة والغاية في العالم هو الاعتقاد الذي كان شائعاً لدى كل الإغريق عملياً، وقبل زمن طويل من نشوء الفلسفة، ولقد تقبله أفلاطون، بالتالي تجنب مشكلة الشر التي تقلق اللاهوت المسيحي. كما أعتقد أنه كان يعني جيداً ما كان يقوله عن عالمه ـ الحي، لكن التفاصيل المتعلقة بتقمص الأرواح، والجزء المنسوب إلى الآلهة وغير الأساسيات الأخرى، فقد وضعت، على ما أظن، لإضفاء نوع من التماسك الممكن على تصوراته الكونية.

وكما قلت من قبل، يستحق الحوار بالإجمال أن يكون موضع دراسة، نظراً لتأثيره الكبير على الفكر في العصور القديمة والوسيطة. وهـذا التـأثير لم يقتـصر على ما هو أقل خيالية.

* * *

الـمعرفة والإدراك الحسـي لـدى أفلاطون

يعتبر معظم المحدثين أن من البديهي أن تكـون المعرفـة التجريبيـة متوقفـة على أو مستمدة من الإدراك الحسي. لكن، هناك، لدى أفلاطون وفلاسـفة مـن مدارس أخرى، عقيدة مغايرة إلى حد القول بأنه لـيس هنـاك شـيء يـستحق أن يدعى معرفة مستمدة من الحواس، وأن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي تلك الـتي تتعلق بالمفاهيم. في هذه النظرة 2+2=4 هي معرفة خالصة لكن قولاً مثل «الثلج أبيض» هو قول مليء بالغموض وعدم اليقين إلى حد أنه لا يمكن أن يجد مكانـا في كتلة الحقائق لدى الفيلسوف.

هذه النظرة ربما يمكن تعقبها حتى بارمنيدس، لكن العـالم الفلـسفي يـدين بشكلها الواضح هذا لأفلاطون. في هذا الفصل، أقترح أن نتعامل فقط مـع نقـد أفلاطون للنظرة القائلة إن المعرفة هي الشيء نفسه المماثـل لـلإدراك الحـسي، وهذا النقد يشغل الشطر الأول من محاورة «تياتيتوس».

هذه الحوارية معنيـة بإيجـاد تعريـف لكلمـة «معرفـة»، لكنـها تنتـهي دون التوصل إلى أية نتيجة سوى النتيجـة الـسلبية، إذ يـتم اقتـراح تعريفـات عـدة ثم ترفض، لكن دون أن يتم اقتراح تعريف ينظر إليه على أنه مرضٍ.

أول تعريفـات المقترحـة، والوحيـد الـذي سـأنظر فيـه، يقدمـه تيـاتيتوس بالكلمات التالية: «يبدو لي أن الشخص الذي يعرف شيئاً ما يدرك حسياً الـشيء الذي يعرفه، وبقدر ما يمكنني رؤية ذلـك في الوقـت الـراهن، المعرفـة ليـست سوى الإدراك الحسي».

يطابق سقراط هذه العقيدة مع عقيـدة فيثـاغورس، وهـي أن «الإنـسان هـو معيار الأشياء كلها». أي أن أي شيء معين «هو بالنسبة لي كمـا يبـدو لي، وهـو

بالنسبة لك كما يبدو لك» ثم يضيف سقراط «إذن، الإدراك الحسي هو دائماً الشيء الكائن، ولكونه معرفة، هو معصوم عن الخطأ».

إن جزءاً كبيراً من الجدل الذي يلي، معني بتحديد خصائص الإدراك الحسي، ثم ما إن يكتمل هذا، حتى يتم خلال فترة وجيزة البرهان على أن شيئاً كالإدراك الحسي لا يمكن أن يكون معرفة.

يضيف سقراط إلى عقيدة فيثاغورس عقيدة هرقليطس، وهي أن كل شيء في حالة تغير دائم. أي أن «كل الأشياء التي يرضينا أن نقول إنها «موجودة» هي حقاً تمر بعملية صيرورة». يعتقد أفلاطون أن هذا ينطبق على المحسوسات لكن لا ينطبق على موضوعات المعرفة الحقيقية. لكن في الحوار كله، تظل عقائده الوضعية كامنة في الخلف.

ثم يعقب ذلك، من عقيدة هرقليطس، حتى وإن كانت لا تنطبق إلا على أشياء الحواس، جنباً إلى جنب مع تعريف المعرفة كإدراك حسي، أن المعرفة هي بما يصير وليس بما هو كائن.

في هذه النقطة، ثمة بعض الألغاز ذات ماهية أولية للغاية. إذ يقال لنا إنه نظراً لأن 6 أكبر من 4 لكنها أصغر من 12، فإن 6 كبيرة وصغيرة على حد سواء وهذا تناقض. مرة ثانية يقال سقراط أطول من تياتيتوس الذي هو شاب لم يكتمل نضجه بعد، لكن خلال بضع سنوات، سيصبح سقراط أقصر من تياتيتوس. لذلك سقراط طويل وقصير على حد سواء. هنا يبدو أن فكرة النسبة والتناسب حيّرت أفلاطون، كما حيرت أعظم الفلاسفة منذ أيامه حتى هيغل (ضمناً). لكن هذه الألغاز ليست ذات صلة كبيرة بالجدل ومن الممكن إغفالها. بالعودة إلى الإدراك الحسي، كان ينظر إليه على أنه يعود للتفاعل بين الشيء وعضو ـ الحس. وكلاهما، حسب عقيدة هرقليطس، في حالة دائمة من التغير، وكلاهما، لكونهما في حالة تغير، يغيران المدرَك الحسي. هنا يلاحظ سقراط أنه عندما يكون على ما يرام يجد الخمر حلواً، لكن عندما يكون مريضاً، يجده حامضاً. ذلك أن التغير في حاسة الإدراك هو الذي يسبب التغير في المدرك الحسي.

هنا يقدِّم بعض الاعتراضات على عقيدة بروتاغوراس، ثم يسحب بعضها لاحقاً. ويطرح في النقاش أنه كان على بروتاغوراس أيضاً، أن يعترف بأن الخنازير وقردة البابون هي معايير لكل الأشياء، نظراً لأنها ذوات إدراك حسي أيضاً. ثم تطرح أسئلة فيما يتعلق بمصداقية الإدراك الحسي في الأحلام وفي الجنون، فيُقتَرح أنه إذا كان بروتاغوراس على حق، فإن إنساناً ما لا يعرف أكثر من آخر، وليس بروتاغوراس حكيماً كالآلهة بل الأخطر أنه ليس أكثر حكمة من أي أحد. الأكثر من ذلك، أنه إذا كانت أحكام إنسان ما بصحة أحكام إنسان آخر، فإن الناس الذين يحكمون بأن بروتاغوراس على خطأ، لديهم السبب نفسه للاعتقاد بأنهم على حق، مثلما هو على حق.

هنا يتعهد سقراط بأن يجد جواباً للكثير من هذه الاعتراضات، واضعاً نفسه في تلك اللحظة، محل بروتاغوراس، فيقول بالنسبة للأحلام، المدركات الحسية صحيحة كمدركات حسية. بالنسبة للحجة المتعلقة بالخنازير والقردة تلغى باعتبارها إساءة عامية. بالنسبة للحجة القائلة إنه إذا كان كل إنسان هو معيار كل الأشياء، وإن الناس على قدر متساوٍ من الحكمة، يقترح سقراط، لصالح بروتاغوراس، جواباً مهماً للغاية وهو أنه طالما لا يمكن لحكم أن يكون أصح من آخر، فإنه يمكن أن يكون **أفضل** بمعنى أن تكون له نتائج أفضل. وهذا يوحي بمذهب النفعية.

لكن هذا الجواب لا يرضي سقراط رغم أنه هو الذي ابتكره. فيجادل، مثلاً، بأن الطبيب عندما يتكهن بمسار مرضي أنا، يعرف فعلياً عن مستقبلي أكثر مما أعرف أنا، وحين يختلف الناس فيما يتعلق بما هو من الحكمة أن تُصدِر الدولة من مراسيم، فإن هذا الإصدار يبين أن لدى بعض الناس معرفة أكبر فيما يتعلق بالمستقبل من آخرين. بالتالي لا مهرب لنا من الاستنتاج بأن الرجل الحكيم هو معيار للأشياء أفضل من الأحمق.

هذه كلها اعتراضات على القول بأن كل إنسان هو معيار لكل الأشياء، وهي بشكل غير مباشر فقط اعتراض على العقيدة القائلة إن «المعرفة» تعني «الإدراك الحسي» بقدر ما تفضي هذه العقيدة إلى الأخرى. لكن، ثمة حجة مباشرة، هي

بالتحديد أنه يجب قبول الذاكرة أيضاً كإدراك حسي. نيته تبني ذلك ويتم تصحيح التعريف المقترح إلى هذا الحد.

بعد هذا نتوصل إلى انتقادات عقيدة هرقليطس التي تدفع في البداية إلى حدودها القصوى، وذلك، كما يقال لنا، بما يتوافق مع ممارسة تلاميذه بين شباب إيفسوس اللامعين. يمكن للشيء أن يتغير بطريقتين، بالتحرك وبتغير النوعية، فيما يعتقد أن عقيدة التدفق تذكر أن كل شيء يغير في كلا المجالين دائماً ـ إذ ليس كل شيء يمر دائماً بتغير نوعي ما فقط، بل كل شيء يتغير دائماً كل صفاته ـ هكذا، كما يقال لنا، يفكر الناس الأذكياء في إيفسوس. ولهذا نتائج فظيعة. فنحن لا يمكننا القول «هذا أبيض»، لأنه كان أبيض عندما بدأنا التكلم، إذ أنه سيكف عن أن يكون أبيض قبل أن نكمل جملتنا. ولا يمكننا أن نكون على حق عندما نقول نحن نرى شيئاً ما، لأن الرؤية تتغير باستمرار إلى عدم رؤية ـ وإذا كان كل شيء يتغير بكل نوع من أنواع الطرق، فليس من حق الرؤية أن تدعى رؤية أكثر مما هي عدم رؤية، أو أن يدعى إدراك حسي إدراكاً حسياً أكثر مما هو عدم إدراك حسي. وحين نقول «المعرفة إدراك حسي» يمكن كذلك أن نقول تماماً «الإدراك الحسي ليس معرفة».

ما تريد الحجة آنفة الذكر أن تصل إليه هي أن معاني الكلمات ـ مهما يمكن أن تكون في حالة تدفق دائم ـ يجب أن تكون ثابتة، وإلا لا يمكن لأي توكيد أن يكون محدداً، ولا لتوكيد أن يكون صحيحاً أكثر مما هو زائف. إذ يجب أن يكون هناك شيء ما ثابت تقريباً، إذا ما كان على الحديث والمعرفة أن يكونا ممكنين. هذا، على ما أعتقد، ينبغي الاعتراف به. لكن قدراً كبيراً من التدفق ينسجم مع هذا الاعتراف.

عند هذه النقطة، يحدث رفض لمناقشة بارمنيدس، على أساس أنه كبير جداً وعظيم. و«هو شخص محترم ورائع» و«هناك شيء من العمق فيه يجعله نبيلاً كلياً» و«هو الكائن الذي أحترمه أكثر من الجميع». في هذه الملاحظات، يبين أفلاطون حبه للكون الثابت، وكرهه للدفق الهرقليطي الذي سبق واعترف به من أجل الجدل. لكن إثر هذا التعبير عن الاحترام، يمتنع عن تطوير البديل البارمنيدي لهرقليطس.

الآن نتوصل إلى حجة أفلاطون الأخيرة ضد تطابق المعرفة مع الإدراك الحسي. إنه يبدأ بالإشارة إلى أننا ندرك حساً من خلال العينين والأذنين وليس بهما، ثم يتابع ليشير إلى أن بعض معرفتنا ليس مرتبطاً بأي عضو من أعضاء الحس. فمثلاً يمكننا أن نعرف أن الأصوات والألوان غير متشابهة، رغم أنه ما من حاسة من الحواس يمكنها أن تدرك حسياً الأصوات والألوان على حد سواء، كما أنه ليس هناك حاسة خاصة بـ«الوجود واللاوجود، التشابه والاختلاف، التطابق والتباين، وكذلك الوحدة والأعداد بصورة عامة». الأمر ذاته ينطبق على المحترم وغير المحترم، الخيّر والشرير. «فالعقل يتأمل بعض الأشياء من خلال آليته الخاصة، وأشياء أخرى من خلال الملكات الجسدية». إننا ندرك حسياً القاسي والطري من خلال اللمس، لكن العقل هو الذي يحكم بأنها موجودة وأنها متضادة. وحده العقل يمكن أن يتوصل إلى الوجود، ولا يمكننا التوصل إلى الحقيقة، إن لم نتوصل إلى الوجود. يتبع ذلك أننا لا يمكن أن نعرف الأشياء من خلال الحواس وحدها، نظراً لأننا من خلال الحواس وحدها لا يمكننا أن نعرف أن الأشياء موجودة. بالتالي، المعرفة تكمن في التفكير، وليس في الانطباعات، والإدراك الحسي ليس معرفة لأنه «ليس له دور في فهم الحقيقة، نظراً لأنه لا دور له في إدراك الوجود». لكن أن تفصل ما يمكن قبوله مما يجب رفضه من هذه الحجة المضادة للمطابقة بين المعرفة والإدراك الحسي ليس بالأمر السهل على الإطلاق. فهناك ثلاثة أطروحات مترابطة يناقشها أفلاطون، وهي:

1- المعرفة إدراك حسي.

2- الإنسان معيار للأشياء كلها.

3- كل شيء في حالة تدفق.

أولى هذه الأطروحات التي يعتبر الجدل معنياً بها وحدها، لا تناقش بذاتها إلا بالكاد في الفقرة الأخيرة، التي كنا معنيين بها للتو. هنا يجري النقاش بأن المقارنة، معرفة الوجود، وفهم العدد، كلها أساسية بالنسبة للمعرفة، لكن لا يمكن تضمينها داخل الإدراك الحسي، نظراً لأنها لا تتأتى عن أي حاسة من الحواس ولا من خلالها. الأشياء التي ينبغي أن تقال عن هذه الأمور مختلفة، لكن دعونا نبدأ بالتشابه والاختلاف.

فأن يكون ظلا لونين، أراهما كليهما، متشابهين أو مختلفين، طبقاً لما يمكن أن تكون عليه الحالة، أمر أقبل به، بالحقيقة، ليس كإدراك حسي، بل «كحكم على إدراك حسي». والمدرَك الحسي، يجب القول، ليس معرفة، بل مجرد شيء ما يحدث ويمت بالتساوي إلى عالم الفيزياء وعالم علم النفس. بالطبع، نحن نفكر بالإدراك الحسي، كما كان أفلاطون يعتقد، باعتباره علاقة بين المدرِك حسياً وبين الموضوع المدرَك. فنقول: «أرى طاولة»، لكن هنا كلمة «أنا» و«طاولة» تركيبتان منطقيتان. لب الواقعة الخَام هو مجرد بقع معينة من اللون. هذه ترتبط بتصورات للمس. ومن الممكن أن ينجم عنها كلام. وقد تصبح مصدر ذكريات. فالمدرَك الحسي الذي يشبَع بالتصورات اللمسية والذكريات يصبح «شيئاً مدركاً»، ويفترض أنه مادي، أما المفهوم الذي يُشبع بالكلام والذكريات فيصبح إدراكاً حسياً، هو جزء من «الذات المدركة» ويعتبر عقلياً. المدرَك الحسي هو مجرد واقعة وهي ليست صحيحة ولا خاطئة، لكن المدرك الحسي المشبع بالكلام هو حكم وهو قابل لأن يكون صحيحاً أو خاطئاً. هذا الحكم هو ما ندعوه «بالحكم على الإدراك الحسي». والقول بأن «المعرفة إدراك حسي» يجب تفسيره بما معناه «المعرفة هي أحكام على الإدراك الحسي». بهذه الصيغة فقط، يمكن قواعدياً أن يكون صحيحاً.

لنعد الآن إلى التشابه والاختلاف. إذ من الممكن تماماً، عندما ندرك حسياً لونين اثنين في وقت واحد، أن يكون تشابههما أو اختلافهما جزءاً من المعطى الحسي، وأن يتم التأكيد أثناء الحكم على الإدراك الحسي. حجة أفلاطون، بأنه ليس لدينا حاسة لإدراك التشابه والاختلاف، تغفل قشرة الدماغ، وتفترض أن كل أعضاء الحواس يجب أن تكون على سطح الجسم.

أما الحجة الخاصة بتضمين التشابه والاختلاف كمعطى ممكن للإدراك الحسي فهي كالتالي. لنفترض أننا نرى ظلي اللونين آ و ب وأننا نحكم بأن «آ يشبه ب». ولنفترض أكثر، كما يفعل أفلاطون، أن حكماً كهذا صحيح عموماً وصحيح خصوصاً في الحالة التي ننظر فيها. إذن، ثمة علاقة تشابه بين آ وب وليس فقط حكماً من جهتنا يؤكد التشابه. فلو كان هناك حكمنا فقط، إذن

سيكون حكماً تعسفياً، غير قابل لأن يكون صحيحاً أو خطأ. لكن نظراً لأن من الواضح أنه قابل لأن يكون صحيحاً أو خطأ، فإن التشابه يمكن أن يكون قائماً بين آ وب ولا يمكنه أن يكون مجرد شيء «ذهني». الحكم «آ يشبه ب» صحيح (إن كان كذلك) بفضل «حقيقة» ملموسة، مثلما هو الحكم «آ أحمر» أو «آ مستدير». والذهن لا يتدخل في الإدراك الحسي للتشابه أكثر، من كونه عاملاً في الإدراك الحسي للون.

أصل الآن للوجود، الذي يركز عليه أفلاطون أشد التركيز. إنه يقول، لدينا فيما يخص الصوت واللون فكرة تتضمنهما كليهما معاً، هي أنهما موجودان. الوجود ينتمي لكل شيء، وهو بين الأشياء التي يدركها العقل بذاته، وبدون التوصل للوجود، من المستحيل التوصل للحقيقة.

هنا، الحجة ضد أفلاطون مختلفة تماماً عن الحجة في حالة التشابه والاختلاف. الحجة هنا هي أن كل ما يقوله أفلاطون عن الوجود هو نوع من القواعد السيئة أو بالأحرى التركيب السيء. وهذه نقطة مهمة، ليس فقط فيما يتعلق بأفلاطون، بل ايضاً بمسائل أخرى كالحجة الأنطولوجية مثلاً المتعلقة بوجود الله.

لنفترض أنك تقول لأحد الأطفال «الأسد موجود، لكن وحيد القرن غير موجود». فإن باستطاعتك أن تبرهن على قولك بقدر ما يتعلق الأمر بالأسود، وذلك بأخذه إلى حديقة الحيوانات والقول له «انظر، ذلك أسد»، ولن يكون بإمكانك ذلك، ما لم تكن فيلسوفاً. فتضيف: «وبإمكانك أن ترى أنه موجود». فإن أضفت، كفيلسوف، هذا، لا تكون قد فعلت شيئاً سوى قول الهراء. وأن تقول «الأسود موجودة يعني» أن هناك أسوداً أي «س هو أسد» صحيح بالنسبة لـ: (س الوصف). لكننا لا يمكن أن نقول عن س مناسبة إنها موجودة، بل يمكننا فقط أن نطبق هذا القول على الوصف، كاملاً كان أو غير كامل. «فالأسد» وصف غير كامل، لأنه ينطبق على أشياء عديدة: أما «أكبر أسد في الحديقة» فهو كامل لأنه ينطبق على شيء واحد فقط.

الآن، لنفترض أنني أنظر إلى بقعة حمراء قانية. حينذاك، يمكنني القول: «هذا مدركي الحسي الراهن» ويمكنني القول أيضاً «مدركي الحسي الراهن موجود»، لكن علي ألا أقول «هذا موجود». لأن كلمة «موجود» ذات دلالة فقط حين تطبق على وصف باعتباره عكس الاسم. وهذا يتصرف بالوجود وكأنه أحد الأشياء التي يدركها العقل في الأشياء.

الآن، أصل إلى فهم الأعداد. هنا، يوجد شيئان مختلفان كل الاختلاف ينبغي النظر إليهما: فمن جهة، هناك أقوال الحساب، ومن جهة أخرى، هناك الأقوال التجريبية عن التعداد. «2+2=4» من النوع الأول، و«لدي عشر أصابع» من النوع الثاني.

إنني أتفق مع أفلاطون على أن الحساب، والرياضيات المحض عموماً، ليست مستمدة من الإدراك الحسي. فالرياضيات المحض تتألف من حشو يماثل «الناس هم الناس» لكن، هو عادة أكثر تعقيدا. ولكي نعرف أن تناسباً رياضياً صحيح، لا يتعين علينا أن ندرس العالم، بل فقط معاني الرموز، والرموز حين نستغني عن التعاريف، (التي يعد هدفها الوحيد هو الاختصار) يتعين أن تكون موجودة على شكل كلمات مثل «أو» و«لا» و«كل» و«بعض»، وهي لا تحدد، مثل كلمة «سقراط»، أي شيء في العالم الفعلي. غير أن المعادلة الرياضية تؤكد أن للمجموعتين من الرموز المعنى ذاته، وطالما نحدد أنفسنا بالرياضيات البحتة، ينبغي أن يكون هذا المعنى معنى يمكن فهمه دون معرفة أي شيء يتعلق بما يمكن إدراكه حسياً. لذلك، الحقيقة الرياضية هي، كما يجادل أفلاطون، مستقلة عن الإدراك الحسي، لكنها حقيقة من نوع خاص جداً، وتعنى فقط بالرموز.

أما أقوال التعداد، كالقول مثلاً «لدي عشر أصابع»، فهي من صنف مختلف تماماً، وهي بكل وضوح، تعتمد، جزئياً على الأقل، على الإدراك الحسي. إذ من الواضح أن مفهوم «الأصابع» مستخلص من الإدراك الحسي، لكن ماذا عن المفهوم «عشرة؟» هنا، على ما يبدو، نكون قد وصلنا إلى فكرة كلية شاملة أو أفلاطونية. إذ لا يمكننا القول إن «عشرة» مستخلصة من الإدراك الحسي، لأن أي

مدرَك حسي يمكن النظر إليه كعشرة من أي نوع من الأشياء يمكن النظر إليه في الحالة الأخرى أيضاً. لنفترض أنني أطلق اسم «إصبعي» على أصابع اليد الواحدة، وقد جمعت كلها معاً، عندئذ يمكن أن أقول «لدي إصبعان»، ويكون هذا وصفاً لحقيقة الإدراك الحسي نفسها، حين وصفت سابقاً الحالة بمساعدة العدد عشرة. وبالتالي، في حالة القول «لدي عشر أصابع» يلعب الإدراك الحسي دوراً أصغر، والفهم دوراً أكبر مما هي الحال في قولنا «هذا أحمر». لكن المسألة هنا هي مسألة درجة فقط.

الرد الكامل، فيما يتعلق بالأقوال التي توجد فيها الكلمة «عشرة» هو أنها، حين تحلَّل تحليلاً صحيحاً، تكون موجودة، حيث تتضمن مكوِّناً مطابقاً للكلمة عشرة. وأن نشرح هذا في حالة رقم كبير كالرقم عشرة أمر سيكون معقد، لذلك دعونا نستبدلها بـ«لدي يدان» هذا يعني:

«أن هناك آ وهناك ب وأن آ وب ليستا متماثلتين، ومهما يمكن أن تكون «س» فإن «س» هي إحدى يدي عندما، وعندما فقط تكون «س» هي «آ» أو «س» هي «ب».

هنا، لا توجد كلمة «اثنين». صحيح أن الحرفين آ وب موجودان، لكن الصحيح أيضاً أننا لسنا بحاجة لأن نعرف أنهما اثنان، أكثر من حاجتنا لأن نعرف أنهما أبيضان أو أسودان أو أي لون يحدث أن يكونا عليه.

بالتالي، الأعداد، بالمعنى الدقيق تماماً، صورية، حقائق تثبت صحة الأقوال العديدة التي تؤكد أن مختلف المجموعات التي يحوي كل منها عددين، لا يكون لها مكوِّن مشترك، بل شكل مشترك. وهي تختلف في هذا عن الأقوال المتعلقة بتمثال الحرية أو القمر، أو جورج واشنطن. فأقوال كهذه تشير إلى جزء بعينه من المكان ـ الزمان، وهذا هو المشترك بين كل الأقوال التي يمكن قولها عن تمثال الحرية. لكن، ليس هناك ما هو مشترك بين أقوال مثل «هناك اثنان وهكذا دواليك» إلا الشكل المشترك. أما علاقة الرقم «اثنين» بمعنى القول الذي يقع فيه، فهي أكثر تعقيداً بكثير من علاقة الرمز «أحمر» بمعنى القول الذي يقع

فيه. إذ يمكننا القول، بمعنى معين، أن الرمز «اثنين» لا يعني شيئاً، لأنه حين يقع في قول صحيح، لا يكون هناك مكوّن مطابق له في معنى القول. وبإمكاننا أن نتابع، إن شئنا، فنقول إن الأعداد خالدة، معصومة عن الخطأ، وهلم جراً، لكن علينا أن نضيف أنها تخيلات منطقية. على أن هناك نقطة أبعد. ففيما يتعلق بالصوت واللون، يقول أفلاطون «كلاهما معاً اثنان، وكل منهما واحد». لقد ألقينا نظرة على الاثنين، الآن علينا أن نلقي نظرة على الواحد. هنا، يوجد خطأ مماثل كثيراً للخطأ المتعلق بالوجود، فالمسند «واحد» لا يمكن تطبيقه على الأشياء، بل فقط على أصناف الوحدات. إذ يمكننا القول «للأرض تابع واحد»، لكنه خطأ تركيبي أن نقول «القمر واحد». إذ، ماذا يمكن أن يعني توكيد كهذا؟ يمكنك أيضاً أن تقول تماماً «القمر متعدد» نظراً لأنه يتكون من أجزاء كثيرة. لكن أن نقول «للأرض تابع واحد» يعني أن نعطي خصوصية للمفهوم «تابع الأرض»، وهي بالتحديد الخصوصية التالية:

هناك جـ بحيث أن س هي تابع الأرض، تكون صحيحة حين، وحين فقط، تكون س هي جـ».

هذه حقيقة فلكية، لكن إذا ما استبدلت «تابع الأرض» بالقمر أو أي اسم خاص آخر، فالنتيجة إما أن تكون بلا معنى أو تكون مجرد حشو. لذلك، «واحد» خاصة ببعض المفاهيم، تماماً مثلما «عشرة» خاصة بمفهوم «أصابعي»، لكن ان نناقش «للأرض تابع واحد، هو القمر، لذلك القمر هو واحد»، فأمر سيء بمقدار ما هو سيء أن نناقش «الرسل اثنا عشر، الرسول بطرس واحد، لذلك بطرس اثنا عشر». وهو ما سيكون صحيحاً إذا استبدلنا «اثني عشر» بـ«أبيض».

تبين التأملات السابقة أنه، على الرغم من أن هناك نوعاً شكلانياً من المعرفة، أي بالتحديد المنطق والرياضيات غير المستمدين من الإدراك الحسي، إلا أن حجج أفلاطون فيما يتعلق بالمعرفة الأخرى كلها ملأى بالمغالطات. وهذا، بالطبع، لا يثبت أن استنتاجه زائف، بل يثبت فقط أنه لم يقدم سبباً صحيحاً لافتراض أن حججه صحيحة.

2- الآن، أصل إلى موقف بروتاغوراس بأن الإنسان هو معيار الأشياء كلها، أو كما يمكن تأويله بأن كل إنسان هو معيار الأشياء كلها. هنا، من الأمور الأساسية أن نقرر ما هو المستوى الذي سيكون عليه النقاش. إذ من الواضح بداية، أن نميز بين المفاهيم والاستدلالات. بالنسبة للمفاهيم، كل إنسان له ولا بد مفاهيمه الخاصة، وما يعرفه عن مفاهيم الآخرين يعرفه بالاستدلال من مفاهيمه هو، سماعاً وقراءة. أما مفاهيم الحالمين والمجانين فهي، كمفاهيم، جيدة تماماً مثل مفاهيم الآخرين. الاعتراض الوحيد عليها، باعتبار أن سياقها غير عادي، هو أنها قابلة لأن تنشأ عنها استدلالات كلها مغالطة.

لكن ماذا عن الاستدلالات؟ أهي شخصية وخاصة أيضاً؟ بمعنى ما، علينا أن نقر بأنها كذلك. فما أعتقده، يجب أن أعتقده لسبب ما يرضيني. صحيح أن أسبابي قد يؤكد عليها شخص آخر، لكن الصحيح أنها قد تكون صحيحة تماماً ـ مثلاً، إن كنت قاضياً يستمع إلى شهادة، ومهما كنتُ مؤيداً لبروتاغوراس (سفسطائياً)، فإن من المعقول أن أتقبل رأي واصف لمجموعة من الأصابع مفضلاً إياها على أصابعي، إذ قد أكون وجدت أكثر من مرة أنني إذا ما اختلفت معه، في البداية، فإن اهتماماً أكثر قليلاً سيبين لي أنه على حق. بهذا المعنى يمكنني أن أعترف بأن هناك رجلاً آخر أكثر حكمة مني. إذن الموقف البروتاغوري، إن فسِّر تفسيراً صحيحاً، لا يتضمن النظرة القائلة بأنني لا أرتكب أخطاء أبداً، بل فقط أن دليل أخطائي يجب أن يظهر لي. يمكن الحكم على نفسي في الماضي تماماً كما يمكن الحكم على شخص آخر. لكن هذا كله يفترض مسبقاً أن هناك، فيما يتعلق بالاستدلالات باعتبارها عكس المفاهيم، معياراً ما للصحة غير شخصاني، فإذا حدث أن أي استدلال توصلت إليه كان جيداً، مثله مثل أي استدلال آخر، فإن الفوضى الفكرية التي يستنتجها أفلاطون من بروتاغوراس تحذو حذو ذلك بالحقيقة. لهذا السبب، وفي هذه النقطة المهمة، يبدو أفلاطون على حق. لكن التجريبي سيقول إن المدركات الحسية هي مقياس الصدق الاستدلال في المادة التجريبية.

3- يسخر أفلاطون من عقيدة التغير الشامل، ومن الصعب أن نفترض أن يكون هناك أي إنسان آمن بها يوماً بالصيغة المتطرفة التي يقدمها بها. لنفترض، مثلاً، أن الألوان التي نراها تتغير باستمرار، فإن كلمة «أحمر»، مثلاً، تنطبق على كثير من ظلال اللون الأحمر، وإذا ما قلت «أنا أرى أحمر»، لا يكون هناك داعٍ للتفسير لماذا لا يظل هذا صحيحاً في غضون الزمن الذي أستغرقه لقول قولي ذاك. يتوصل أفلاطون إلى نتائجه بتطبيق عمليات التغير المستمر على تعارضات منطقية من نوع الإدراك وعدم الإدراك، المعرفة وعدم المعرفة. لكن تعارضات كهذه ليست مناسبة لتصوير عمليات كهذه. لنفترض، أنك في يوم ضبابي، تراقب رجلاً يمشي مبتعداً عنك بحيث لا يعود بإمكانك أن تراه. إنه يصبح أبهت وأبهت إلى أن تأتي لحظة تتأكد فيها أنك لم تعد تراه، لكن تظل هناك مرحلة وسيطة من الشك. المتقابلات المنطقية تم اختراعها من أجل راحتنا، لكن التغير المستمر يتطلب أدوات كمية، وهو الاحتمال الذي يغفله أفلاطون. لذلك، ما يتولد عن الموضوع، بعيد إلى حد كبير عن الدقة.

في الوقت ذاته ينبغي الاعتراف بأن الحديث، ما لم تكن للكلمات معانٍ ثابتة إلى حد ما، سيكون مستحيلاً، لكن من السهل، هنا، مرة ثانية، أن يكون مطلقاً كل الإطلاق.

بيد أن الكلمات تتغير معانيها، مثلاً، كلمة «فكرة». إننا فقط من خلال عملية تعليم لا بأس بها، تعلمنا أن نعطي لهذه الكلمة شيئاً ما من المعنى الذي أعطاها إياه أفلاطون، ومن الضروري أن تكون التغيرات في معاني الكلمات أبطأ من التغيرات التي تصفها الكلمات، لكن ليس من الضروري أن لا يكون هناك تغير في معاني الكلمات. ربما هذا لا ينطبق على الكلمات المجردة للمنطق والرياضيات، لكن هذه الكلمات كما رأينا، تنطبق فقط على الشكل والأقوال، وليس على مادتها. هنا، نجد مرة ثانية أن هناك خصوصية معينة للمنطق والرياضيات. وأفلاطون، بتأثير الفيثاغوريين، يفترض أن المعرفة الأخرى تشبه كثيراً الرياضيات فوقع بهذا الخطأ مع الكثير من أعظم الفلاسفة، لكن ذلك لا ينفي أنها خطأ.

* * *

ميتافيزيقا أرسطو

لدى قراءتنا لأي فيلسوف مهم، وعلى الأخص أرسطو، من الضروري أن ندرسه بطريقتين: بالرجوع إلى سابقيه، وإلى لاحقيه. في المجال الأول، استحقاقات أرسطو وقتية، وفي المجال الثاني، عيوبه هائلة، لكن بالنسبة لعيوبه، لاحقوه مسؤولون عنها أكثر منه. لقد ظهر في نهاية الحقبة الإبداعية في الفكر الإغريقي، وبعد موته، مرَّ حوالى ألفي سنة قبل أن ينتج العالم فيلسوفاً يمكن اعتباره نداً له تقريباً. عند نهاية هذه الحقبة الطويلة، لم تعد مرجعيته موضع جدال تقريباً مثل مرجعية الكنيسة، وفي العالم، كما في الفلسفة كان قد صار عقبة خطيرة في وجه التقدم. فمنذ بداية القرن السابع عشر، بات على كل تقدم فكري جدي تقريباً أن يبدأ بالهجوم على رأي ما من آراء أرسطو، وفي المنطق هذا ما يزال صحيحاً حتى اليوم، لكن كان سيغدو كارثياً على الأقل لو أن أياً من سابقيه (ربما باستثناء ديموقريطس) كانت له مرجعية مماثلة. ولكي ننصفه، علينا أن نبدأ بنسيان شهرته المفرطة بعد موته والإدانات المبالغ بها التي جاءت نتيجة هذه الشهرة أيضاً.

ولد أرسطو، ربما في 348ق.م في ستاجيرا في تراقيا، وكان والده قد ورث منصب طبيب العائلة لدى ملك مقدونيا. في حوالي سن الثامنة عشرة، جاء أرسطو إلى أثينا وتتلمذ على يدي أفلاطون، ثم بقي في الأكاديمية عشرين سنة تقريباً، أي حتى وفاة أفلاطون سنة 347-348ق.م. بعدئذ سافر فترة من الزمن، ثم تزوج إما أخت أو ابنة أخت الطاغية الذي كان يدعى هرمياس. (وهناك فضيحة فحواها أنها كانت ابنة أو محظية هرمياس، لكن كلتا القصتين تم نقضهما بحقيقة مفادها أنه كان خصياً). سنة 343 ق.م. أصبح معلم الإسكندر، الذي كان

في سن الثالثة عشرة، ثم استمر في ذلك المنصب إلى أن أعلن والد الاسكندر، وهو في سن السادسة عشرة، أنه بلغ سن الرشد وتم تعيينه حاكماً في غياب فيليب. كل شيء يمكن أن يرغب المرء بمعرفته عن علاقة أرسطو بالإسكندر، غير مؤكد، لكثرة القصص الخرافية التي سرعان ما حيكت حول الموضوع. ثمة رسائل بينهما تعتبر بصورة عامة زائفة ملفقة. فالناس الذين أعجبوا بكلا الرجلين، افترضوا أن المعلم أثّر في التلميذ. بل إن هيغل يعتقد أن سيرة حياة الاسكندر تبين الفائدة العملية للفلسفة. فيما يتعلق بهذا، يقول آ. و. بنِ: «سيكون من سوء الحظ إن لم يكن لدى الفلسفة أدلة لتبيان دورها أفضل من شخصية الإسكندر... المتغطرس، السكير، القاسي، المنتقم، والمتعلق بالخرافات إلى حد كبير، إذ جمع بين رذائل زعيم قبلي ورعونة مستبد شرقي».

من جهتي رغم أنني أتفق مع «بنِ» حول شخصية الإسكندر، إلا أنني مع ذلك أعتقد أن عمله كان مهماً ومفيداً إلى حد هائل، نظراً لأن تراث الحضارة الهيلينية كله ربما كان قد ضاع لولاه ـ أما بالنسبة لتأثير أرسطو عليه، فإن لنا ملء الحرية في أن نخمن ما يمكن أن يبدو مرضياً لنا. لكن من جهتي، أفترض أن تأثيره لا شيء. فالإسكندر كان ولداً عاطفياً طموحاً، على علاقة سيئة بأبيه، ويفترض أنه مل التعليم ونفد صبره منه. لقد كان أرسطو يعتقد أن الدولة يجب ألا يزيد تعداد سكانها عن مئة ألف نسمة، وكان يعظ الوسط الوسط خير الأمور، ولا يمكنني أن أتصور أن تلميذه كان يعتبره أكثر من معلم نثر عجوز، فرضه عليه والده لكي يمنعه من الأذى. صحيح أن الإسكندر كان يكن نوعاً من الاحترام المتعالي للحضارة الأثينية، لكن الصحيح أن هذا مشترك لدى سلالته كلها، هي التي كانت ترغب في إثبات أنها ليست همجية. وذلك أشبه بشعور الأرستقراطيين الروس في القرن التاسع عشر تجاه باريس. بالتالي، لا يمكن أن يعزى هذا التأثير لأرسطو، ولا أرى أي شيء آخر لدى الاسكندر من المحتمل أن يكون قد أتى من هذا المصدر.

المفاجئ أكثر أن الإسكندر كان ذا تأثير ضئيل على أرسطو، الذي جاءت تأملاته في السياسة مغفلة صراحة لحقيقة، أن عصر المدن ـ الدول قد انتهى

لصالح عصر الإمبراطوريات. وأشك في أن أرسطو، حتى النهاية، كان يفكر به باعتباره «ذلك الولد العنيد الكسول الذي ما كان باستطاعته أن يفهم شيئاً في الفلسفة». وبالإجمال، فإن الاحتكاكات بين هذين الرجلين العظيمين كانت، على ما يبدو، غير مثمرة، وكأنهما كانا يعيشان في عالمين مختلفين.

من 335 إلى 323 ق.م. (وهي السنة التي توفي فيها الإسكندر)، كان أرسطو يعيش في أثينا. خلال هذه السنوات الاثنتي عشرة أسس مدرسته وكتب معظم كتبه. عند موت الإسكندر، ثار الأثينيون وانقلبوا على أصدقائه، بمن فيهم أرسطو، الذي اتهم بعدم التقوى، لكن خلافاً لسقراط، فر من أثينا لتفادي العقاب. وفي السنة التالية 322 ق.م توفي.

كفيلسوف، يختلف أرسطو بكثير من الطرق عن سابقيه جميعاً، فهو أول من كتب كأستاذ محترف: أطروحاته منهجية، مناقشاته تنقسم إلى عناوين رئيسية، وهو مدرس محترف، وليس نبياً ينزل عليه الوحي. عمله نقدي، مدقق، تعليمي، دون أي أثر للحماسة الباخوسية. العناصر الأورفية لدى أفلاطون تُسقى لدى أرسطو وتمزج بجرعة قوية من إدراك الفطرة السليمة، وحيث هو أفلاطوني، يشعر المرء أن مزاجه الطبيعي زيد قوة نتيجة التعليم الذي كان قد خضع له. وهو غير عاطفي، أو بأي معنى عميق، متدين. أخطاء سابقيه كانت أخطاء الشباب الرائعة في محاولة المستحيل، وأخطاؤه هي أخطاء العصر الذي لا يمكن أن يتحرر من تعصباته المعتادة. إنه الأفضل في التفاصيل وفي النقد؛ وهو يفشل في التركيبات الكبرى لافتقاره للوضوح الأساسي وللنار البناة الجبابرة.

على أن من الصعب أن نقرر بأية نقطة نبدأ الكلام عن ميتافيزيقا أرسطو، لكن ربما النقطة الأفضل هي نقده لنظرية المثل وعقيدته البديلة الخاصة بالكليات. إنه يقدم ضد نظرية المثل عدداً من الحجج الجيدة للغاية، معظمها لابد أنه كان موجوداً سابقاً في محاورة «بارمنيدس» لأفلاطون. على أن الحجة الأقوى هي حجة «الإنسان الثالث»: فإذا كان الإنسان إنساناً لأنه يشبه الإنسان المثالي، يجب أن يظل هناك إنسان مثالي أكثر يشبه كلاً من الإنسان العادي والمثالي، مرة ثانية، سقراط هو إنسان وحيوان معاً، والسؤال الذي يبرز هو: ما

إذا كان الإنسان المثالي هو حيوان مثالي، فإن كان كذلك، يجب أن يكون هناك حيوانات مثالية بقدر ما هناك أنواع حيوانات. لكن لا حاجة لأن نتابع المسألة، فأرسطو يجعل من الواضح، أنه عندما يشترك عدد من الأفراد بصفة، لا يمكن أن يكون هذا بسبب علاقتهم بشيء ما من النوع ذاته، بل بشيء مثالي أكثر. هذا يمكن إلى حد كبير النظر إليه على أنه مثبت، لكن عقيدة أرسطو أبعد من أن تكون واضحة. هذا الافتقار للوضوح هو الذي جعل من الممكن قيام الجدل الوسيطي بين أتباع المذهب الاسمي والواقعي.

يمكن وصف ميتافزيقيا أرسطو، إن تكلمنا بصورة تقريبية، بأنها ميتافيزيقا أفلاطون خففها الإدراك الفطري السليم. وصعوبة أرسطو تأتي من كون أفلاطون وأحكام الإدراك الفطري السليم لا يمتزجان بسهولة. فحين يحاول المرء أن يفهمه، يفكر، لوهلة من الزمن، أنه يعبر عن وجهات نظر عادية لشخص لا علاقة له بالفلسفة، ثم يفكر بقية الوقت بأنه يقدم الأفلاطونية بمفردات جديدة، فهو لا يضطر لأن يؤكد كثيراً على أية فقرة بمفردها، لأنها عرضة للتصحيح أو تعديل بعضها في الفقرة اللاحقة. وبالإجمال، فإن الطريقة الأسهل لفهم كلٍ من نظريته في الكليات ونظريته في الهيولى والصورة، يتعين علينا أن تبدأ أولاً مذهب الإدراك الفطري السليم التي تشكل نصف نظريته ثم ينظر في الصياغات الأفلاطونية التي يخضع لها.

حتى نقطة معينة، تظل نظرية الكليات بسيطة تماماً. في اللغة، هناك أسماء علم وهناك صفات، أسماء العلم تنطبق على «الأشياء» أو «الأشخاص»، كل منها هو شيء أو شخص ينطبق عليه الاسم قيد البحث فقط. فالشمس، القمر، فرنسا، نابليون، هي أسماء فريدة، وليس هناك عدد من الأمثلة عن أشياء تنطبق عليها هذه الأسماء. من جهة أخرى، كلمات مثل «قط»، «كلب»، «إنسان» تنطبق على كثير من الأشياء المختلفة. ومشكلة الكليات أنها تهتم بمعاني كلمات كهذه وبالصفات أيضاً، مثل «أبيض»، «قاسٍ»، «مستدير» وهلم جراً، لكن بمصطلح «كلي». أعني أية كلمة من طبيعة مماثلة يمكن أن يسند لها صفة كثير من الموضوعات، من قبل «الفرد» الذي لا تسند إليه صفات كهذه.

ما نعنيه بالاسم الخاص هو الجوهر، في حين أن ما نعنيه بالصفة أو اسم ـ الصنف، مثل «بشري» أو «إنسان» يدعى الشامل أو «الكلي». «الجوهر» هو «هذا» لكن، الكلي هو «كهذا» ـ ويدل على نوع الشيء وليس على الشيء الخاص الفعلي. الكلي ليس جوهراً، لأنه ليس «هذا» (فسرير أفلاطون السماوي هو «هذا» بالنسبة لأولئك الذين يمكن أن يدركوه حسياً، وهذا هو مادة بالنسبة لما يختلف عليه أرسطو مع أفلاطون). إذ يبدو من المستحيل، كما يقول أرسطو، «أن يكون أي مصطلح كلي هو اسم الجوهر. ذلك أن... جوهر كل شيء هو ذاك الخاص به، والذي لا يمت لأي شيء آخر، لكن الكلي عام شامل، نظراً لأن ذاك الذي يدعى كلياً هو الذي ينتمي لأكثر من شيء واحد. وأساس المادة، بقدر ما نعرف، هو ذاك الذي لا يمكن أن يوجد بنفسه، بل فقط في أشياء جزئية بعينها.

ظاهرياً، عقيدة أرسطو بسيطة كفاية. لنفترض أنني أقول «هناك شيء ما كلعبة كرة القدم مثلاً. معظم الناس سيفكرون أن هذه الملاحظة حقيقة بدهية. لكن إذا كان علي أن أستدل أن كرة القدم يمكن أن توجد بدون لاعبين، لا بد أن يعتقد الآخرون، وهم على حق، أنني أتكلم هراء، كذلك يُعتقد أن هناك شيئاً كالأبوة مثلاً، لكن فقط لأن هناك أبوين، وأن هناك شيئاً كالحلاوة مثلاً، لكن فقط لأن هناك أشياء حلوة، وأن هناك احمراراً فقط لأن هناك أشياء حمراء. هذه التبعية يعتقد أنها غير متبادلة، فالرجال الذين يلعبون كرة القدم يظلون موجودين حتى لو لم يلعبوا كرة قدم. والأشياء الحلوة عادة يمكن أن تتحول إلى حامضة، ووجهي الأحمر عادة، قد يصير شاحباً دون أن يكف عن أن يكون وجهي. بهذه الطريقة، ينتهي بنا الأمر إلى أن نتوصل إلى أن ما هو مقصود بالصفة يتوقف وجوده على ما هو مقصود بالاسم الخاص، لكن العكس ليس صحيحاً. هذا، على ما أعتقد، ما كان يقصده أرسطو. ورأيهُ، في هذه النقطة، كما في نقاط أخرى كثيرة، هي تحيز من تحيزات الإدراك الفطري السليم تم التعبير عنها بأسلوب المعلم المتحذلق.

لكن ليس من السهل أن نطلق حكماً دقيقاً على النظرية، فإذا سلمنا أن كرة القدم لا يمكن أن توجد بدون لاعبين، فمن الممكن تماماً أن تكون موجودة

بدون هذا اللاعب أو ذاك. وإذا سلمنا بديهياً بأن الشخص يمكن أن يوجد بدون أن يلعب كرة قدم، إلا أنه لا يمكن أن يوجد دون أن يفعل شيئاً. كما أن صفة الاحمرار لا يمكن أن توجد بدون شيء ما، لكنها يمكن أن توجد بدون هذا الشيء أو ذاك، كذلك لا يمكن للموضوع أن يوجد بدون صفة ما، لكن يمكنه أن يوجد بدون هذه الصفة أو تلك. بالتالي، فإن الأساس المفترض للتمييز بين الأشياء والصفات هو، على ما يبدو، وهمي.

بالحقيقة، الأساس الحقيقي للتمييز لغوي، وهو مستمد من بناء الجملة. فهناك أسماء علم خاصة، صفات وكلمات ـ صلة، إذ يمكننا القول «جون حكيم، جيمس أحمق، وجون أطول من جيمس». هنا «جون» و«جيمس» اسمان، بينما «حكيم» و«أحمق» صفتان، وأطول كلمة ـ صلة. وقد فسر الميتافيزيقيون، منذ أيام أرسطو، هذه الاختلافات في تركيب الجملة على نحو ميتافيزيقي: فجون وجيمس جوهران و«الحكمة» و«الحماقة» كليتان (فيما تم إغفال كلمة الصلة أو أسيء تفسيرها). ربما يمكن للفوارق الميتافيزيقية، إن أعطيت اهتماماً كافياً، أن تكون موجودة لأن لها صلة ما بتلك الفوارق في بناء الجملة، لكن إن كان الأمر كذلك، فسوف تكون مجرد وسيلة لعملية طويلة، تشتمل، عرضياً، على خلق لغة فلسفية اصطناعية. هذه اللغة لن تشتمل على أسماء مثل «جون» و«جيمس»، ولا على صفات مثل «حكيم» و«أحمق»، بل كل كلمات اللغة العادية ستخضع للتحليل وتستبدل بكلمات لها دلالات أقل تعقيداً. وإلى أن يتم إنجاز هذا العمل لا يمكن لمسألة الأسماء الخاصة والكليات أن تناقش بالشكل الصحيح. ثم حين نتوصل إلى النقطة التي يمكننا فيها أن نناقشها، سنجد أن المسألة التي نناقشها مختلفة تماماً عما افترضنا أنها عليه في البداية.

لذلك، إن فشلت في جعل نظرية أرسطو في الكليات واضحة (وأؤكد على ذلك) فهذا لأنها هي غير واضحة، لكنها بالتأكيد تقدم في نظرية الأفكار، وهي بالتأكيد معنية بالمشكلة الحقيقية والهامة جداً.

ثمة مصطلح آخر ذو أهمية لدى أرسطو وعند أتباعه من السكولائيين، ذلك المصطلح هو «الماهية». هذا المصطلح ليس مرادفاً إطلاقاً لـ«الكلي».

فـ«ماهيتك» هو «ما أنـت عليـه بفطرتـك». إنـه، كمـا يمكـن للمـرء أن يقـول، خصائصك تلك الـتي لا يمكـن أن تفقـدها دون أن تكـف عـن أن تكـون أنـت نفسك، ليس فقط كفرد، بل كنوع له ماهية. ذلك أن تعريف النوع يكمن في ذكر ماهيته. ولسوف أعود إلى مفهوم «الماهية» بما له صـلة بمنطـق أرسـطو. أمـا في الوقت الحاضر فسألاحظ فقط أنه يبـدو لي عمـلاً مـشوش الـذهن، غـير قابـل للحكم الدقيق.

النقطة التالية في ميتافيزيقا أرسـطو هـي التميـز بـين «الـصورة» و«المـادة» (وينبغي أن نفهم تلك «المادة» بمعنى أنها تقابل «الصورة»، وهـي تختلـف عـن «المادة» باعتبارها تقابل «العقل»).

هنا مرة ثانية، يوجد انحراف عن الإدراك الفطري السليم في نظرية أرسطو، لكن هنا أكثر مما في حالة «الكليـات»، نجـد أن التعـديلات الأفلاطونيـة بالغـة الأهمية. يمكننا أن نبدأ بتمثال من رخام، هنا، الرخام هو المـادة، بينمـا الهيئـة التي صاغها النحات هي الصورة، أو لنأخذ أمثلة أرسطو، إذا صنع الإنسان كـرة من برونز، يكون البرونز هو المادة، والكروية هي الصورة، بينما في حالة بحـر هادئ، يكون الماء هو المادة والهدوء هو الصورة، حتى الآن، كل شيء بسيط.

لكنه يتابع ليقول إنه بفضل الصورة، تكون المادة شيئاً محـدداً، وهـذا هـو الذي يكوّن الشيء. مـا يعنيـه أرسـطو يبـدو أنـه مـن الإدراك الفطـري الـسليم: فـ«الشيء يجب أن يحد بحدود، هذه الحدود تكوّن صورته. لنأخذ، مثلاً، كمـا من الماء: أي قسم منه يمكن فصله عن البقية بوضعه في وعاء، عندئذ يصبح هذا القسم شـيئاً، لكـن طالمـا هـذا القـسم لا ينفـصل بـشكل مـا عـن بقيـة الكتلـة المتجانسة، لا يكـون «شـيئاً». التمثـال «شـيء»، والرخـام الـذي يتكـون منـه، لا يختلف، بمعنى ما، عما إن كان جزءاً من كتلة أو جـزءاً مـن محتـوى مقلـع. وليس علينا، طبعاً، أن نقول إن الصورة هي الـتي تعطيـه جوهريتـه، بـل ذلـك بسبب النظرية الذرية المغروسة في مخيلتنا. لكن، كل ذرة، إن كانـت «شيئاً»، هي كذلك، لكونها محدودة بذرات أخـرى، وبـذلك يكـون لهـا، بمعـنى مـن المعاني، «صورة».

الآن نصل إلى قول جديد، يبدو للوهلة الأولى صعباً، فالروح، كما يقال لنا، هي صورة الجسد. هنا، من الواضح أن كلمة «صورة» لا تعني «الهيئة». وفي وقت لاحق سأعود إلى المعنى المقصود من أن الروح هي صورة الجسد، لكن في الوقت الحاضر، سألاحظ أن الروح، حسب منهج أرسطو، هي التي تجعل الجسم شيئاً ما، لكونهما لهما وحدة الهدف والخواص التي تصاحب كلمة «متعضية». فهدف العين هو أن ترى، لكنها لا تستطيع الرؤية حين تفصل عن جسدها. والحقيقة أن الروح هي التي ترى.

حينئذ، يبدو أن «الصورة» هو ما تعطي نوعاً من الوحدة لقسم من المادة، وأن هذه الوحدة عادة، إن لم يكن دائماً، غائية. لكن يتبين أن «الصورة» أكثر بكثير من هذا، وأكثر صعوبة بكثير.

كما يقال لنا إن صورة الشيء هو جوهره ومادته الأولية. فالأشكال مادية رغم أن الكليات ليست كذلك. وعندما يصنع الإنسان كرة نحاسية، فإن كلا الصورة والمادة يكونان موجودين مسبقاً، وكل ما يفعله هو أن يجمعهما معاً، إذن الإنسان لا يصنع الصورة، أكثر مما يصنع النحاس. لكن ليس لكل شيء مادة، فهناك أشياء أبدية، وهذه ليس لها مادة، إلا تلك التي هي قابلة للحركة في المكان. على أن الأشياء تزداد واقعيتها الفعلية باكتسابها صوراً، والمادة بغير شكل هي مجرد وجود بالقوة.

يبدو أن النظرة القائلة بأن الصور جواهر قائمة بذاتها مستقلة عن المادة التي تتمثل فيها، هي التي عرضت أرسطو للدخول في نقاشاته ضد نظرية المثل الأفلاطونية. إذ كان المقصود بالصور من قبله أنه شيء مختلف تماماً عن الكلي. لكن له الكثير من الخصائص ذاتها. فالصورة، كما يقول لنا، حقيقية أكثر من المادة، وهذا ما يذكّر بالمثل التي لا وجود حقيقياً لها. والتغير الذي يضيفه أرسطو لميتافيزيقا أفلاطون هو، على ما يبدو، أقل مما يقدمه ككينونة. هذه النظرة أخذها زيلر الذي يقول حول مسألة المادة والصورة ما يلي:

مع ذلك، التفسير النهائي لحاجة ارسطو للوضوح في هذا الموضوع، كونه في الحقيقة أنه لم يحرر نفسه إلا نصف تحرير كما سترى، من ميل أفلاطون لأن

يعتبر المثل يمكن تجسيدها. إذ كان «للصور» بالنسبة إليه، مثلما «المثل» بالنسبة لأفلاطون، وجود ميتافيزيقي قائم بذاته، كما هـي حالـة كـل الأشـياء، كأشـياء جزئية، وبكل حذق، وهو يتتبع تنامي الأفكار من التجربة، يقول: لن يكون أقل صحة البتة أن نقول إن هذه الأفكار، لاسيما عند النقطة التي تكون فيها أبعد مـا يمكن عن التجربة والإدراك الحسي المباشر، تتحول في النهاية من كونهـا نتاجـاً منطقياً للفكر البشري، إلى تمثيل مباشر للعالم فوق الحسي، وإلى شيء، يكـون الحدس الفكري وسيلة إدراكها.

غير أنني لا أرى كيف كان باستطاعة أرسطو أن يجد رداً علـى هـذا النقـد. الرد الوحيد الذي يمكنني تصوره هو ذاك الذي يؤكد على أنه ما من شيئين يمكن أن يكون لهما «الصورة» ذاتها. فإذا صنع الإنسان كـرتين نحاسـيتين، (علينـا أن نقول) إن لكل منهما شكلها الكروي الخاص، الذي هو في الوقت نفسه جوهري وجزئي، من حيث أنه مثال عن «الكروية الكلية» لكنه لا يتماهى معها. غير أنـني لا أعتقد أن لغة الفقرات التي اقتبستها جاهزة لدعم هذا التفسير. وسيكون هنـاك مجال للاعتراض بأن الكروية الجزئية، حسب نظرة أرسطو، سـتكون مجهولـة، في حين أن الأشياء بجوهرها ميتافيزيقية، كما سيتبين أنها تصبح تدريجياً معروفة أكثر فأكثر من حيث الصورة وأقل من حيث المادة، هـذا يتـسق فقـط مـع بقيـة نظراته، إن كان بإمكان الصورة أن يتجسد بأشياء جزئية كثيرة، ولو كان قد قـال إن هناك صوراً كثيرة كأمثلة عن الكروية، بقدر ما هنالك أشياء كروية، لكان قـد قام بتغييرات جذرية للغاية في فلسفته. مثال على ذلك، نظرته القائلة بأن الصورة هي نفسها ماهيتها لا تتسق مع المنفذ المذكور آنفاً.

ترتبط عقيدة الصورة والمـادي لـدى أرسـطو بـالتميز بـين موجـود بـالقوة وموجود بالفعـل. إذ تفهـم المـادة الخالـصة علـى أنهـا اسـتعداد بـالقوة لقبـول الصورة، وكل تغير هو ما يتعين أن ندعوه «تطوراً»، بمعنى أن الـشيء المـتغير، يصبح بعد التغير أكثر في صورته مما قبل تغيره، بحيـث أنـه حـين تكـون زادت صورته ينظر إليه على أنه «فعلـي» أكثـر. والإلـه صـورة خالـصة ووجـود فعلـي خالص، بالتالي لا يمكن أن يحدث له أي تغير. هذا المذهب، كما سنرى، هـو

تفاؤل يعترف بوجود غاية: فالكون، وكل شيء فيه، يتطور باتجاه شيء ما أفضل باستمرار مما كان من قبل.

مفهوم الوجود بالقوة مناسب في بعض المواضع، شريطة أن يستخدم بحيث يمكننا أن نترجم أقوالنا إلى شكل يكون فيه المفهوم غائباً. «فكتلة من الرخام هي تمثال بالقوة». هذا يعني أنه «من كتلة الرخام، وبعمل مناسب، ينتج تمثال». لكن حين تستخدم الوجود بالقوة كمفهوم أساسي وغير قابل للاستبدال، فإنه يخفي دائماً ارتباكاً في التفكير، واستخدام أرسطو له هو إحدى النقاط الرديئة في فلسفته.

على أن لاهوت أرسطو مهم ومرتبط ارتباطاً وثيقاً ببقية ميتافيزيقاه - والحقيقة، «إن لفظة اللاهوت» هي أحد الأسماء التي يستخدمها لما ندعوه نحن ميتافزيقيا (والكتاب الذي نعرفه بهذا الاسم، لم يكن هو الذي دعاه كذلك).

هناك، كما يقول، ثلاثة أنواع من الجوهر: جواهر مدركة بالحس وقابلة للفناء، وتلك مدركة بالحس لكنها غير القابلة للفناء، وتلك لا تدرك بالحس ولا تتعرض للفناء. النوع الأول يتضمن النبات والحيوان، الثاني يتضمن الأجرام السماوية (التي كان أرسطو يعتقد أنها لا تخضع للتغير سوى الحركة). والثالث يتضمن النفس العاقلة لدى الإنسان، وكذلك الله.

الحجة الأساسية بالنسبة لوجود الله هي العلة الأولى: إذ يجب أن يكون هناك شيء ما هو أصل الحركة، وهذا الشيء يجب أن يكون غير قابل للحركة بذاته، وينبغي أن يكون أبدياً خالداً، جوهراً ووجوده وجود بالفعل. كما يقول أرسطو إن موضوع الرغبة وموضوع الفكر يسببان الحركة بهذه الطريقة، دون أن يكونا بذاتهما متحركين. وهكذا، الله يخلق الحركة، لكونه محبوباً، في حين أن كل سبب آخر للحركة يعمل لكونه هو ذاته متحركاً (مثل كرة البليادرو) كما أن الإله فكر خالص، لأن الفكر هو الأفضل. «كذلك تمت الحياة للإله»، لأن الوجود الواقعي للفكر هو الحياة، والله هو الوجود الفعلي ذاته، والوجود الفعلي المعتمدة على ذاته هو الحياة الأشد خيراً وديمومة. لذلك نقول الله حي، أبدي، عظيم الخير، بحيث أن الحياة والزمن المستمر والأبدي متصلان، ذلك هو الإله.

«من الواضح إذن، مما سبق وقيل، أن هناك جوهراً هو أبـدي، غـير قابـل للحركة ومنفصل عن الأشياء المحسوسة، كما تبين أن هذا الجوهر لا يمكـن أن يكون له أي جرم، بل هو لا أجزاء له وغير قابل للانقسام... لكن تبين أيضاً أنـه لا يتأثر بمؤثر وغير متغير، لأن كل التغيرات الأخرى هي ملحقة بتغير المكان».

بيد أن الله ليست له صفات العناية الإلهية المسيحية، إذ ينتقص من كماله أنه يفكر بأي شيء باستثناء ما هو كامل، أي هو نفسه. «ينبغي أن تكون نفسه هي ما ينصب عليه الفكر الإلهي (نظراً لأنه هو أكمـل الأشـياء). وتفكـيره هـو الـتفكير بالفكر». كما أن علينا أن نستنتج أن الله لا يعرف بوجود عالمنا الأرضي. إذ يعتقد أرسطو، شأنه شأن سبينوزا، أن من المستحيل مادام على النـاس أن يحبـوا الله، أن يكون على الله أن يحب الناس.

كذلك فالله غير قابل للتحديد، باعتباره «المحرِّك الـذي لا يتحـرَّك». علـى العكس، تؤدي التأملات الفلكية إلى الاستنتاج بأن هناك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين محركاً لا يتحرك. علاقة هذه بالله لا توضَّح تماماً، والتأويـل الطبيعـي بالحقيقة هو أن هناك سبعة وأربعين أو خمسة وخمسين إلهاً، إذ يمضي أرسـطو بعد واحدة من الفقرات المذكورة آنفاً حول الله، فيقول «علينا ألا نغفل مسألة ما إذا كان علينا أن نفترض وجود جوهر واحد كهذا أو أكثر من واحـد». ثم يـشرع مباشرة بجدل يفضي في النهايـة إلى الـسبعة والأربعـين أو الخمـسة والخمـسين محركاً لا يتحرك.

مفهوم المحرك الذي لا يتحرك مفهوم صعب. بالنسبة للعقل الحديث، يبدو أن سبب التغير يجب أن يكون تغيراً سابقاً، وأنه، إذا كان الكون في حالة سكون كلي إلى الأبد، سيبقى هكذا إلى الأبد. ولكي نفهم ما يقـصده أرسـطو علينـا أن نأخذ بالحسبان ما يقول عن العلل. فهناك، بحسب رأيه، أربعة أنواع من العلل، تدعى حسب التسلسل، مادية، صورية، كافية فاعلة وغائية. لنأخـذ مـن جديـد مثال الإنسان الذي يصنع تمثالاً. العلة المادية للتمثال هو الرخام، العلة الصورية هو جوهر التمثال الذي يجب صنعه، العلة الفاعلة هو احتكاك الإزميل بالرخام، العلة النهائيـة هـي العلـة الغائيـة الـتي يـضعها النحـات نـصب عينـه. في علـم

المصطلحات الحديثة، كلمة «علة» لا تنحصر بالعلة الفاعلة فقط. فالمحرك الذي لا يتحرك قد يعتبر هو العلة الغائية: إنه يقدم الغاية من التغير، وهو بالأساس تطور باتجاه التماثل مع الله.

لقد سبق وقلت إن أرسطو لم يكن في أعماقه متديناً، لكن هذا صحيح جزئياً فقط. إذ ربما يمكن للمرء أن يفسر أحد جوانب تدينه، بشيء من التصرف، كما يلي:

الله موجود بشكل أبدي، كفكر خالص وسعادة، تحقيق كامل للنفس، دون أية غاية غير متحققة. وعلى العكس، فإن العالم المحسوس ناقص، لكن، له حياته، رغباته، فكره الناقص وطموحه.. كل الأشياء الحية تدرك الله بدرجة تقل أو تزيد، وتتحرك للقيام بعمل انطلاقاً من إعجابها وحبها له. بالتالي، الله هو العلة الغائية لكل فعل. والتغير يكمن في إعطاء صورة للمادة، لكن فيما يخص الأشياء الحسية، تبقى دائماً هي الطبقة الأساس للمادة. وحده الله يتكون من صورة بلا مادة. والعالم باستمرار يتطور باتجاه درجة أكبر من الصورة. وبالتالي يصبح تدريجياً أكثر شبهاً بالله. لكن العملية لا يمكن أن تكتمل، لأن المادة لا يمكن التخلص منها كلياً. هذه هي ديانة التقدم والتطور، لأن كمال الله ساكن يحرك العالم فقط من خلال الحب الذي تشعر به الكائنات الفانية حياله. لقد كان أفلاطون رياضياً، أما أرسطو فكان بيولوجياً، وهذا يعلل الاختلافات بين عقيدتيهما الدينية.

لكن، ستكون هذه نظرة أحادية الجانب لديانة أرسطو، فقد كان لديه أيضاً الحب الإغريقي للكمال السكوني ثم تفضيل التأمل على العمل. توضح هذا الجانب من فلسفته عقيدته الخاصة بالنفس.

ما إذا كان أرسطو قال بالخلود بأي شكل من الأشكال أم لا، مسألة نوقشت طويلاً من قبل الشراح. فابن رشد الذي كان يعتقد بأنه لم يقل بذلك، كان له أتباع في البلدان المسيحية، ومنهم الأكثر تطرفاً ممن كانوا يدعون بالأبيقوريين الذين وجدهم دانتي في الجحيم. والحقيقة، عقيدة أرسطو مركبة، لذلك يمكن بسهولة أن يساء فهمها. ففي كتابه «عن النفس»، ينظر إلى النفس على أنها محددة

بالجسد ويسخر من العقيدة الفيثاغورية المتعلقة بتناسخ الأرواح. إذ يبدو أن الروح تفنى مع الجسد: «يتبع ذلك دون شك أن النفس لا تنفصل عن جسدها». لكنه يضيف في الحال «أو على الأقل أجزاء منها تفنى». فالجسم والنفس مترابطان كمادة وصورة: «يجب أن تكون النفس هي الجوهر، بمعنى أن لصورة الجسم المادي حياة بالقوة داخلها». لكن الجوهر واقعي فعلي، وبالتالي النفس هي الواقعية الفعلية للجسد كما تم تمييزه آنفاً. والنفس «هي الماهية الجوهرية بالمعنى التي تتطابق مع الشيء في ماهيته المحدث له». ذلك يعني أنها «الماهية الجوهرية لجسم الشخص الذي عهد بها له تماماً»، (أي صارت حياة). والنفس هي الدرجة الأولى من الوجود بالفعل للجسم الطبيعي المتصف بحياة محتملة فيه. أما الجسم الموصوف على هذا النحو فهو الجسم الذي يكون ذا وحدة عضوية. لذلك أن نسأل ما إذا كانت النفس والجسد واحداً، شيء لا معنى له، كأن نسأل ما إذا كان الشمع والشكل الذي يعطى له بواسطة الخاتم واحداً. أما التغذية ـ الذاتية فهي الطاقة النفسية الوحيدة التي تمتلكها النباتات، فيما النفس هي العلة الغائية للجسد.

في هذا الكتاب، يميز أرسطو بين «النفس» و«العقل»، جاعلاً العقل أرفع من النفس وأقل محدودية بالجسد. فبعد أن يتحدث عن علاقة النفس بالجسد، يقول «حالة العقل مختلفة، إذ يبدو أنه جوهر قائم بذاته يُغرَس داخل النفس بحيث لا يكون قابلاً للفناء. ثم يقول مرة ثانية: «ليس لدينا أدلة بعد حول العقل أو القدرة على التفكير. وعلى ما يبدو، هو نوع مختلف اختلافاً شديداً عن النفس، مختلف اختلاف ما هو أبدي عما هو فان. فهو وحدة قادرة على الوجود بمعزل عن كل القدرات النفسية الأخرى. وكل أجزاء النفس الأخرى هي، كما يتضح مما قلناه، بالرغم من وجود بعض الأقوال المعاكسة، غير قادرة على أن توجد بذاتها». العقل هو الجزء منا الذي يفهم الرياضيات والفلسفة. مواضيعه لا زمن لها، لذلك يعتبر هو ذاته لا زمن له، والنفس هي ما يحرك الجسد ويدرك الأشياء الحسية، كما تتصف بالتغذية ـ الذاتية، الإحساس، التفكير والحركية. لكن العقل له دور أرفع في

التفكير الذي لا علاقة له بالجسد أو الحواس. من هنا، يمكن للعقل أن يكون خالداً، رغم أن بقية النفس لا يمكنها ذلك. لكن لكي نفهم عقيدة أرسطو الخاصة بالنفس، هنا، علينا أن نتذكر أن النفس هي «صورة» الجسد، وأن الشكل المكاني هو نوع من «الصورة». ما يوجد بشكل مشترك هو إضفاء الوحدة على كم معين من المادة. والجزء من كتلة الرخام الذي يصبح فيما بعد تمثالاً والذي لم ينفصل بعد عن بقية الرخام، ليس «شيئاً» بعد، وليس له أية وحدة بعد. لكن بعد أن يصنع النحات التمثال، تصير له وحدة، يستمدها من شكله. الآن، السمة الأساسية للنفس، التي يتخذ الجسم بفضلها، شكله، هي أنها تجعل الجسم كلاً متعضياً واحداً، وله غايات باعتباره وحدة واحدة. والعضو بمفرده له غايات تقع خارج ذاته. فالعين، حين تفصل عن الجسم، لا يمكنها أن تبصر. بالتالي يمكن قول أشياء كثيرة، حين يكون الحيوان أو النبات باعتباره وحدة، أو يكون موضوعاً، لكن لا يمكن قولها عن أي جزء منه. بهذا المعنى، فإن الوحدة العضوية أو الصورة، هي التي تضفي على الجسم جوهريته. وما يضفي الجوهرية على النبات أو الحيوان هو ما يدعوه أرسطو «بالنفس». بيد أن العقل شيء مختلف، لكونه أقل محدودية بالجسم بكثير، وربما هو جزء من النفس، إنما لا يمتلكه إلا أقلية ضئيلة من الكائنات الحية. والعقل، كتفكير وتأمل، لا يمكن أن يكون سبباً للحركة، لأنه لا يفكر أبداً بما هو عملي قابل للتطبيق، ولا يقول أبداً ما ينبغي تجنبه أو متابعته.

في «الأخلاق النيقوماخية»، يجري الحديث عن مذهب مماثل، مع بعض التغيرات في المصطلحات. إذ يوجد في النفس عنصر عاقل وعنصر غير عاقل. العنصر غير العاقل مزدوج: نمائي يوجد لدى كل شيء حي، حتى لدى النباتات، وشهواني يوجد لدى كل الحيوانات. تكمن حياة النفس العاقلة في التأمل الذي تكتمل به سعادة الإنسان رغم أنه لا يمكن الحصول عليها كاملة، و«حياة» كهذه أرفع بكثير من أن يصل إليها الإنسان، لأنه، مادام إنساناً،

لا يمكنه الوصول إليها، لكن كشيء ما إلهي ماثل فيه، يمكنه ذلك. إنه هذا الذي يتفوق على طبيعته المكونة لنا، أي فعاليته الأسمى من كل شيء، تلك التي تدفعه لممارسة النوع الآخر من الفضائل (النوع العملي). وإذا كان العقل إلهياً، إذن، بالمقارنة مع الإنسان، فإن الحياة المتوافقة معه هي إلهية مقارنة بالحياة البشرية. لهذا علينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحوننا، لكوننا أناساً، أن نفكر بالأشياء البشرية، ولكوننا فانين، بالأشياء الفانية، بل يجب، بقدر المستطاع، أن نجعل أنفسنا خالدين، وأن نشد كل عصب فينا كي نعيش بما يتوافق مع أفضل شيء فينا، حتى وإن كان ضئيل الحجم. لأنه ذو فعالية أكبر بكثير وله من القوة والقيمة ما يفوق كل شيء.

من هذه الفقرات، يبدو أن الفردانية ـ التي تميز إنساناً من آخر ـ ترتبط بالجسم والنفس غير العاقلة، في حين أن النفس العاقلة أو العقل إلهي وغير شخصاني. فهناك إنسان يحب المحار، آخر يحب الأناناس، وهذا ما يميز بينهما. لكن حين يفكران بجدول الضرب، شريطة أن يكون تفكيرهما صحيحاً، لن يكون هناك فروق بينهما. فغير العاقلة تفصلنا، لكن العاقلة توحدنا. بالتالي فإن خلود العقل ليس خلوداً شخصانياً لأناس منفصلين، بل هو التشارك في خلود شخصي، بالمعنى الذي كان يقول به أفلاطون ثم المسيحية فيما بعد. لقد كان يعتقد أنه بقدر ما يكون الناس عقلانيين فقط، يتشاركون بما هو إلهي، ذاك الخالد. والمجال مفتوح للإنسان أن يزيد عنصر ما هو إلهي في طبيعته، وقيامه بذلك هو الفضيلة الأسمى. لكن إن نجح نجاحاً تاماً سيكف عن أن يوجد كشخص منفصل. وذلك، ربما، هو التفسير المعقول الوحيد لكلام أرسطو، لكنني أعتقد أنه أقرب إلى النظرة الطبيعية أكثر.

* * *

الأخلاق لدى أرسطو

في مجمل أعمال أرسطو، ثمة ثلاث أطروحات حول الأخلاق لها مكانتها، لكن اثنتين منها يعتقد الآن عموماً أنها لتلامذته. أما الثالثة، وهي بعنوان «الأخلاق النيقوماخية»، فتبقى، بمعظمها، من دون شك تنسب له، لكن حتى في هذا الكتاب، هناك قسم (الكتب 5، 6، و7) يعتقد الكثيرون أنه أدخل هنا إدخالاً، وهو عمل من أعمال التلاميذ، لكنني سأغفل هذه المسألة الجدلية وأتعامل مع الكتاب ككل على أنه لأرسطو.

تمثل نظرة أرسطو للأخلاق، بشكل أساسي، الآراء السائدة لرجال عصره من المتعلمين وذوي الخبرة. وهي ليست، كنظرة أفلاطون، مشبعة بالديانة التصوفية الباطنية، ولا هي تناصر نظريات غير تقليدية، كما هو موجود في «الجمهورية»، فيما يتعلق بالملكية والعائلة. بل أولئك الذين هم من مستوى المواطنين المهذبين حسني - السلوك سيجدون في كتاب «الأخلاق» وصفاً منهجياً للمبادئ التي يعتقدون أنها ينبغي أن تنظم سلوكهم. أما من يتطلبون شيئاً أكثر فسوف يصابون بخيبة الأمل. فالكتاب يرضي متوسطي العمر المحترمين، ويستخدم من قبلهم، خاصة منذ القرن السابع عشر، للحد من حميا وحماسة الشباب. لكن بالنسبة لأي إنسان ذي مشاعر عميقة فلا يمكن أن يكون إلا منفّراً.

الخير، كما يقول لنا، هو السعادة التي هي فعالية من فعاليات النفس. إذ يقول أرسطو إن أفلاطون كان محقاً في تقسيم النفس إلى قسمين: عاقلة وغير عاقلة. وغير العاقلة ذاتها يقسمها إلى قسمين: نامية (موجودة حتى لدى النبات) وشهوانية (موجودة لدى كل الحيوانات). القسم الشهواني يمكن أن يكون عقلانياً

إلى حدما، حين تكون المتع التي يسعى من أجلها مما يوافق عليه العقل. وهذا أساس بالنسبة لوصف الفضيلة، لأن العقل وحده، لدى أرسطو، هو تأملي خالص ولا يفضي، بغير مساعدة الشهوانية، لأية فعالية عملية.

هناك نوعان من الفضيلة: فضائل فكرية، وفضائل أخلاقية تتطابقان مع القسمين اللذين تنقسم إليهما النفس. الفضائل العقلية تنجم عن التعليم، والأخلاقية عن العادة وهو من صميم عمل المشرِّع أن يجعل المواطنين جيدين من خلال تشكيل عادات جيدة لديهم. فنحن نصبح عادلين بقيامنا بأعمال عادلة، كذلك الأمر فيما يخص الفضائل الأخرى. وبإجبارنا على اكتساب عادات جيدة، سنتوصل مع الزمن، كما يعتقد أرسطو، لأن نجد متعة في أدائنا للأعمال الجيدة. الآن، نتوصل إلى المذهب المشهور بالوسط الذهبي. فكل فضيلة هي وسط بين طرفين، كل منهما رذيلة. ويتم إثبات هذا بتفحص شتى الفضائل. فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والكرم وسط بين التبذير والبخل، والكبرياء بين الغرور والذل، وخفة الدم وسط بين التهريج والفظاظة....إلخ. غير أن بعض الفضائل لا يبدو أنها تركب ضمن هذا المخطط، مثال على ذلك الصدق. فأرسطو يقول عن هذا وسط بين التباهي والتواضع المصطنع، لكن هذا ينطبق على الصدق فيما يتعلق بالإنسان نفسه. لكن لا أرى كيف يمكن للصدق بمعناه الأوسع أن يركب ضمن هذا المخطط. ذات مرة كان هناك عمدة مدينة تبنى مذهب أرسطو. في نهاية ولايته، ألقى خطاباً قال فيه إنه سعى للسير على الخط الفاصل بين التحزب من جهة وعدم التحيز من جهة أخرى. والنظرة إلى الصدق كوسط قلما يبدو أقل سخفاً.

آراء أرسطو حول المسائل الأخلاقية هي دائماً تقليدية مثل آراء عصره. وفي بعض النقاط تختلف عن أخلاق عصرنا، خاصة حين يتدخل شكل ما من أشكال الأرستقراطية. إننا نعتقد أن للبشر كلهم، على الأقل في النظرية الأخلاقية، حقوقاً متساوية، وأن العدالة تتضمن المساواة، غير أن أرسطو يعتقد أن العدالة تتضمن، ليس المساواة، بل النسبة والتناسب الصحيح. وهذا لا يكون مساواة إلا في بعض الأحيان.

إن عدالة السيد أو الأب هي شيء مختلف عن عدالة المواطن، ذلك أن الابن أو العبد هو ملكية، ومن الممكن ألا يكون هناك ظلم فيما يتعلق بملكية المرء. لكن فيما يتعلق بالعبيد، هناك تعديل طفيف في هذا المذهب يرتبط بمسألة ما إذا كان بالإمكان بالنسبة للإنسان أن يكون صديق عبده: «إذ لا يوجد شيء مشترك بين الطرفين، فالعبد آلة حية... ولكونه عبداً، لا يمكنك أن تصادقه، لكن لكونه إنساناً يغدو ذلك بالإمكان. إذ يمكن، على ما يبدو، أن يكون هناك شيء من العدالة بين أي إنسان وأي إنسان آخر يشاركه في منظومة القانون أو يكون طرفاً في اتفاق، لذلك يمكن أيضاً أن يكوّن صداقة معه، بقدر ما هو إنسان.

غير أن الأب يمكنه أن يتبرأ من ابنه إن كان شريراً، لكن لا يمكن للابن أن يتبرأ من أبيه، لأنه يدين له بأكثر مما يمكنه أن يسدد من دين، لاسيما وجوده. في علاقات عدم التساوي، ذلك صحيح، نظراً لأن كل إنسان يكون موضع حب بقدر ما يستحق، والأدنى يجب أن يحب الأعلى أكثر مما يحب الأعلى الأدنى. فالزوجات، الأولاد، الأتباع يجب أن يحبوا الأزواج، الآباء، الحكام، أكثر مما يحبهم هؤلاء الأخيرون، ذلك أن «الإنسان يحكم بما يتوافق مع قيمته، خاصة في المسائل التي يتعين عليه أن يحكم فيها، لكن المسائل التي تخص المرأة يجب أن يسلمها لها». فلا يحكم في الأشياء التي تقع ضمن نفوذها كما عليها أن تتدخل على نحو أقل في ما يخصه، كما يحدث أحياناً حين تكون هي الوارثة.

أما الإنسان الأفضل، حسب مفهوم أرسطو، فيختلف اختلافاً كبيراً عن القديس المسيحي. إذ ينبغي أن يتمتع بشيء من الكبرياء اللائقة، وألا يحط من قدر نفسه، كما عليه أن يزدري كل من يستحق الازدراء. كذلك، فإن وصف الإنسان الفخور بنفسه أو الشهم مهم للغاية باعتباره يوضح الفرق بين الأخلاق الوثنية والمسيحية، كما يوضح الإحساس الذي برر لنيتشه قوله إن أخلاق المسيحية أخلاق عبيد.

على الإنسان الشهم، نظراً لأنه يستحق الأكثر، أن يكون خيّراً إلى أعلى درجة، إذ أن الإنسان الأفضل يستحق دائماً الأكثر. لذلك يجب أن يكون الإنسان الشهم الحق إنساناً جيداً. ثم إن العظمة في كل فضيلة هي، على ما يبدو، ميزة من

ميزات الإنسان الشهم، ولسوف يكون من غير اللائق البتة بالرجل الشهم أن يهرب من الخطر، وأن يطوح بذراعيه على جانبيه، أو أن يخطئ بحق آخر، إذ من أجل أي شيء سيقوم بأعمال مشينة، هو الذي لا يرى شيئاً عظيماً في نظره؟... الشهامة، إذن، تبدو نوعاً من التاج بالنسبة للفضائل، لأنها تجعلها أعظم ولا يمكن أن توجد بدونها. بالتالي، من الصعب أن تكون شهماً حقاً، لأن ذلك سيكون مستحيلاً دون توفر النبل والطيبة في الشخصية. وهي ذات علاقة أساسية بالشرف والعار اللذين يعنى بهما الشهم أكثر ما يعنى، وفي حالات الخزي الكبيرة التي يقوم بها الناس الصالحون، لا يكون مسروراً كثيراً، لاعتقاده أن ذلك يمسه شخصياً، إذ لا يمكن أن يكون هناك شرف كامل الفضيلة، مع ذلك عليه أن يتقبله، نظراً لأنه لا يملك ما هو أكثر يضفيه عليه، لكن مظاهر الاحترام من أناس عرضيين، وبناء على أسس تافهة، يحتقرها كلياً، نظراً لأنها ليست ما يستحقه هو، بل تخزيه أيضاً، لأنها في حالته لا يمكن أن تكون عادلة... أما القوة والثروة فمنشودتان كرمى للشرف، وبالنسبة إليه، يعتبر الشرف أقل ما يتحلى به الآخرون. من هنا يعتقد أن الإنسان الشهم متعالٍ يحتقر الآخرين... والإنسان الشهم لا يخوض المخاطر التافهة، بل هو يواجه الأخطار الكبيرة، وحين يكون في خطر، لا يبخل بحياته، عارفاً أن هناك حالات لا تستحق الحياة أن تعاش فيها. ثم هو نوع من الناس الذين يقدمون المنافع، لكنه يخجل من تلقيها. لأنه يعلم أن اليد العليا خير من اليد السفلى. إنه قابل لأن يقدم، بالمقابل، أكبر المنافع بحيث، يجد صاحب الفضل نفسه وقد صار مديناً له. وعلامة الإنسان الشهم ألا يطلب شيئاً أو نادراً أي شيء. لكن عليه أن يكون جاهزاً لتقديم المساعدة وأن يظل بكرامته حيال الناس الذين يشغلون منصباً رفيعاً، وغير دعي تجاه الناس من الطبقة المتوسطة. إذ من الصعب أن تكون أرفع من الصنف الأول لكن من السهل أن تكون كذلك بالنسبة للصنف الأخير. كذلك يجب أن يكون واضحاً في كراهيته وفي حبه، إذ أن إخفاء المرء مشاعره يعني أنه يهتم بالحقيقة أقل مما يهتم بما يفكر الناس، وهذه صفة الجبان... كما أنه لا يكثر من الكلام لأنه يزدري الآخرين، ويتعين عليه أن يقول الصدق، إلا حين يتكلم مع عامي ساخراً.

ولا ينبغي أن يهتم بإعجاب الآخرين، نظراً لأنه لا يرى شيئاً مهماً في نظره... ولا أن يكون مهذاراً، إذ لا يتكلم عن نفسه ولا عن شخص آخر، نظراً لأنه لا يهتم بأن يقرظه الآخرون أو يلوموه. إنه الشخص الذي يمتلك الأشياء الجميلة غير النافعة وليس الأشياء المفيدة والمربحة. الأكثر من ذلك، أن الخطوة البطيئة هي ما يعتقد أنها مناسبة للرجل الشهم. والصوت العميق والنطق المتزن.... هكذا، إذن، هو الرجل الشهم، من يقصر عن هذا المستوى يكون وضيعاً بحق، أما الإنسان الذي يتجاوزه فهو نوع من الغرور».

هنا، يخطر ببال المرء أن يفكر كيف يكون المغرور؟

لكن أياً يكن التفكير بالرجل الشهم، فإن هناك شيئاً واضحاً هو: أنه لا يمكن أن يكون هناك الكثيرون من صنفه في المجتمع. هنا لا أعني فقط بالمعنى العام الذي لا يحتمل فيه أن يكون هناك الكثير من الناس الفاضلين، على أساس أن الفضيلة صعبة، ما أعنيه هو أن فضائل الرجل الشهم تتوقف إلى حد كبير على تمتعه بمركز اجتماعي استثنائي. فأرسطو يعتبر الأخلاق فرعاً من فروع السياسة، وليس من المفاجئ، بعد تقريظه للكبرياء، أن نجد أنه يعتبر الحكم الملكي هو الشكل الأفضل للحكم، تأتي بعده الأستقراطية في المرتبة. فالملوك والأرستقراطيون يمكن أن يكونوا «شهمين» لكن المواطن العادي سيكون مثار ضحك وهزء، إن حاول أن يعيش وفق هذا النمط.

هذا يوصلنا إلى مسألة نصف أخلاقية ونصف سياسية. ترى هل يمكننا اعتبار مجتمع من المجتمعات مرضياً على الصعيد الأخلاقي، بحصره، من خلال دستوره الأساسي، أفضل الأشياء بالقلة، وطلبه من الأغلبية أن ترضى بالمرتبة الثانية في الأفضلية؟ أفلاطون وأرسطو يجيبان بنعم، ونيتشه يتفق معهما. لكن الرواقيين، المسيحيين والديموقراطيين يجيبون بلا. غير أن هناك فوارق كبيرة في طريقة قولهم لا. فالرواقيون والمسيحيون الأوائل يعتبرون أن الخير الأعظم هو الفضيلة، وأن الظروف الخارجية لا يمكنها أن تمنع الإنسان من أن يكون فاضلاً، بالتالي، ليس هناك من حاجة لأن نبحث عن نظام اجتماعي عادل، نظراً لأن الظلم الاجتماعي يقع فقط في المسائل غير المهمة. أما الديموقراطي فعلى

العكس، يعتقد عادة أن أهم الأشياء، بقدر ما يتعلق الأمر بالسياسة على الأقل، هي السلطة والملكية، لذلك لا يمكنه أن يقبل بنظام اجتماعي ظالم في هذه المجالات.

تتطلب النظرة الرواقية ـ المسيحية فهماً للفضيلة مختلفاً جداً عن فهم أرسطو، نظراً لأن عليه أن يعتقد أن الفضيلة يجب أن تكون ممكنة بالنسبة للعبد مثلما هي ممكنة بالنسبة للسيد. من هنا، تستنكر الأخلاق المسيحية الكبرياء التي يعتقد أرسطو أنها فضيلة، وتمدح التواضع الذي يفكر هو أنه رذيلة. أما الفضائل الفكرية التي يقدرها أفلاطون وأرسطو بأنها فوق كل الفضائل الأخرى، فينبغي أن تحذف من قائمة الفضائل كلياً، كي يكون بإمكان الفقير والوضيع أن يكون فاضلاً مثله مثل أي شخص آخر. والبابا غريغوري الكبير وبخ أشد التوبيخ أحد الأساقفة لتعليمه القواعد على هذا النحو.

على أن النظرة الأرسطية، القائلة بأن الفضيلة الأسمى هي للأقلية، ترتبط منطقياً بتبعية الأخلاق للسياسة، فإذا كان الهدف هو المجتمع الجيد وليس الفرد الجيد، من الممكن أن يكون المجتمع الجيد هو المجتمع الذي تتواجد فيه التبعية. ففي جوقة موسيقية، الكمان الأول هو أكثر أهمية من المزمار، رغم أنهما كليهما ضروريان لتميز الجوقة ككل. ومن المستحيل أن ننظم جوقة وفق مبدأ إعطاء كل شخص ما هو الأفضل بالنسبة له كشخص منفرد. الشيء ذاته ينطبق على حكم دولة حديثة كبيرة، مهما تكن ديموقراطية. فالديموقراطية الحديثة ـ خلافاً لديموقراطية العصور القديمة ـ تعهد بالسلطة الكبرى لبعض الأشخاص المختارين، رئيس جمهورية، أو رئيس وزراء، وينبغي أن يتوقع منهم أن يكونوا ذوي استحقاق وقيمة لا يتوقع وجودهما لدى المواطن العادي. وحين لا يفكر الناس تفكيراً يتعلق بالدين أو الجدل السياسي، يحتمل أن يعتقدوا أن الرئيس ينبغي أن يكون موضع احترام أكثر من صانع آجر جيد. في الديموقراطية، لا يتوقع من الرئيس أن يكون تماماً مثل ذلك الرجل الشهم الذي يصفه أرسطو، لكن يظل من المتوقع أن يكون مختلفاً بشكل ما عن المواطن العادي وأن تكون لديه قيم وامتيازات معينة ترتبط بمركزه. هذه القيم

والاستحقاقات الخاصة ربما لا ينظر إليها على أنها «أخلاقية»، والسبب في ذلك أننا نستخدم هذه الصفة بمعنى أضيق مما كانت عليه أيام أرسطو.

إذ نتيجة للعقيدة المسيحية، أصبح التمييز بين القيم الأخلاقية والقيم الأخرى أكثر حدة مما كان أيام الإغريق. فهي قيمة للرجل أن يكون شاعراً كبيراً أو مؤلفاً أو رساماً، لكنها ليست قيمة أخلاقية، ونحن لا نعتبره الأكثر فضيلة لامتلاكه قدرات كهذه، أو الأكثر احتمالاً أن يذهب إلى الجنة. القيمة الأخلاقية تتعلق فقط بأعمال الإرادة، أي اختيار الصحيح من بين مسارات العمل الممكنة ـ لكن يجب ألا ألام لعدم تأليفي أوبرا، لأنني لا أعرف كيف أفعل ذلك، غير أن النظرة التقليدية القوية هي أن هناك مسارين ممكنين للعمل، ضميري يقول لي أيهما الصح، واختياري المسار الآخر هو خطيئة. تكمن الفضيلة بشكل أساسي في تجنب الخطيئة، بدلاً من القيام بأي شيء إيجابي. وليس هناك داعٍ لأن نتوقع من إنسان متعلم أن يكون أفضل أخلاقياً من إنسان غير متعلم، أو إنسان ذكي من إنسان غبي. بهذه الطريقة، يتم إبعاد عدد من القيم ذات الأهمية الاجتماعية من عالم الأخلاق. فصفة «غير أخلاقي» في الاستعمال الحديث، لها نطاق أضيق بكثير من صفة «غير مرغوب». إذ يجب أن تكون صفة «غير المرغوب» لذي العقل الضعيف، وليست صفة لما هو غير أخلاقي.

لكن كثيراً من الفلاسفة المحدثين لم يقبلوا هذه النظرة للأخلاق. بل يعتقدون أن على المرء أن يحدد الخير، ومن ثم يقول أعمالنا التي تقع في الذروة، هي تلك التي تميل لتحقيق الخير. وجهة النظر هذه أشبه بوجهة نظر أرسطو الذي يعتقد أن السعادة هي الخير. صحيح أن السعادة الأرفع متاحة فقط للفيلسوف، لكن بالنسبة له لا اعتراض على النظرية.

يمكن تقسيم النظريات الأخلاقية إلى صنفين، وذلك بحسب ما تنظر إلى الفضيلة باعتبارها غاية أو وسيلة. بالإجمال، يتخذ أرسطو النظرة القائلة بأن الفضائل هي وسيلة لغاية هي بالتحديد، السعادة. «إذن، الغاية هي ما نرغب به، أما الوسيلة فهي ما نفكر به ونختاره، ومعظم الأعمال المتعلقة بالوسائل تتبع الاختيار والطوعية. فيما تكون ممارسة الفضائل معنية بالوسائل». لكن، هناك

إحساس آخر بالفضيلة تكون من ضمنه غايات العمل: فالخير البشري هو فعالية النفس بما يتوافق مع الفضيلة في حياة مكتملة. هنا أعتقد أنه يقصد أن الفضائل الفكرية غايات، لكن الفضائل العملية هي وسائل فقط. أما الأخلاقيون المسيحيون فيعتقدون، رغم أن عواقب الأعمال الفاضلة جيدة بصورة عامة، إلا أنها ليست بجودة الأعمال الفاضلة ذاتها، تلك التي ينبغي إعطاؤها قيمة بذاتها، وليس بسبب عواقبها. من جهة أخرى، أولئك الذين يعتبرون اللذة هي الخير ينظرون إلى الفضائل كوسائل فقط. وأي تعريف آخر للخير، باستثناء تعريفه كفضيلة، سيكون له النتيجة ذاتها. في هذه المسألة، يتفق أرسطو، كما قال سابقاً، بصورة أساسية لكن ليس كلياً، مع أولئك الذين يعتقدون أن المهمة الأولى للأخلاق هي تحديد الخير وتعريفه، وأن الفضيلة يجب أن يتم تعريفها باعتبارها الفعل الذي يعمل لإنتاج الخير.

تطرح علاقة الأخلاق بالسياسة مسألة حاسمة أخرى ذات أهمية كبيرة. لنسلم بداهة بأن الخير الذي يهدف إليه العمل الصحيح هو خير المجتمع كله أو، في النهاية، خير العرق البشري، هل هذا الخير الاجتماعي هو مجمل ما يحصل عليه الأفراد من خير، أم أنه شيء ينتمي بالأساس للكل، وليس للأجزاء؟ يمكننا توضيح المسألة بمثال نأخذه عن الجسم البشري. ترتبط المتع إلى حد كبير بأنحاء مختلفة من الجسم لكننا نعتبر أنها تنتمي للشخص ككل، فنحن قد نستمتع برائحة طيبة، لكننا نعرف أن الأنف وحده لا يمكنه أن يستمتع بها. ويجادل بعضهم أن هناك، في المجتمع المنظم تنظيماً دقيقاً، وعلى نحو مشابه، امتيازات تنتمي للكل، لكن ليس لأي جزء. فإن كانوا ميتافيزيقيين، يمكن أن يعتقدوا، كهيغل مثلاً، أن كل صفة خير هي صفة من صفات الكون ككل، لكنهم سيضيفون عموماً أنك حين تعزو الخير للدولة تكون أقل خطأً من أن تعزوه للفرد. منطقياً، لا يمكن وضع النظرة كما يلي. يمكننا أن نعزو للدولة صفات شتى لا يمكن أن نعزوها لأفرادها كل على حدة ـ مثلاً هي كثيرة السكان، واسعة، قوية إلخ. النظرة التي نتأملها تضع الصفات الأخلاقية ضمن هذا الصنف وتقول إنها بالاشتقاق فقط تمت للأفراد. فالإنسان الذي ينتسب

لدولة كثيفة السكان، أو لدولة صالحة، قد لا يكون، كما يقولون، صالحاً أكثر مما هو كثيف السكان. هذه النظرة، التي اعتنقها على نطاق واسع الفلاسفة الألمان، ليست نظرة أرسطو، إلا ربما بدرجة ما، في مفهومه للعدالة.

يهتم جزء كبير من «الأخلاق» بمناقشة الصداقة، بما في ذلك كل العلاقات التي تشتمل على العاطفة والمودة، فالصداقة الكاملة ممكنة فقط بين الأخياء، ومن المستحيل أن تصادق الكثير من الناس. إذ على المرء ألا يصادق شخصاً أعلى منه مكانة، ما لم يكن هو أيضاً ذا فضيلة أرفع تبرر الاحترام الذي يُبدى له. لقد رأينا في علاقات غير الأنداد، كعلاقة الرجل بزوجته أو الأب بابنه، أن الأرفع مكانة يجب أن يكون محبوباً أكثر. كما أن من المستحيل أن تكون صديقاً لله، لأنه لا يمكن أن يحبنا. يناقش أرسطو ما إذا كان بإمكان الإنسان أن يكون صديق نفسه ثم يقرر أن ذلك ممكن فقط إن كان رجلاً صالحاً: فالرجال الأشرار، كما يؤكد، غالباً ما يكرهون أنفسهم. لكن الإنسان الصالح يحب نفسه، إنما حباً نبيلاً، والأصدقاء هم مصدر راحة في الملمات، لكن على المرء أن لا يجعلهم تعساء في سعيه للحصول على تعاطفهم، كما يفعل ذلك النساء والرجال المخنثون. غير أن الأصدقاء ليسوا مرغوبين فقط في الملمات، نظراً لأن الإنسان السعيد يحتاج أيضاً لأصدقاء يشاركونه سعادته. «ما من أحد يختار أن يكون العالم كله له شريطة أن يكون وحيداً، نظراً لأن الإنسان هو مخلوق سياسي، مطبوع بالفطرة على أن يعيش مع الآخرين». وكل ما يقال عن الصداقة معقول، لكن ليس هناك كلمة واحدة ترتفع عما تمليه الفطرة السليمة.

مرة ثانية، يبين أرسطو حسه السليم لدى مناقشته اللذة التي كان أفلاطون ينظر إليها نظرة تنسكية بشكل من الأشكال. تختلف اللذة، كما يستخدم أرسطو الكلمة، عن السعادة، رغم أنه لا يمكن أن يكون هناك سعادة بغير لذة. إذ يقول، هناك ثلاث نظرات للمتعة: 1- أنها ليست خيراً أبداً. 2- أن بعض اللذة جيد ومعظمها شر. 3- أن اللذة خير لكنها موضع شك. ثم يرفض أولى هذه المتع، على أساس أن الألم بالتأكيد شر، لذلك اللذة يجب أن تكون جيدة. فيقول بكثير من الدقة إنه لهراء أن نقول يمكن للإنسان أن يكون سعيداً وهو على

المخلعة (أداة تعذيب). إذ لا بد من توفر درجة ما من الظروف الخارجية الجيدة لتوفر السعادة. كما أنه يتخلص من النظرة القائلة إن كل اللذائذ جسدية، ففي كل الأشياء شيء ما إلهي، وبالتالي تتصف بمقدرة خاصة على اللذة الأسمى. والناس الصالحون تكون لديهم لذائذ ما لم يكونوا عاثري الحظ، والله دائماً يستمتع بلذة واحدة بسيطة.

ثمة مناقشة أخرى للذة، في جزء لاحق من الكتاب، لكنها لا تتسق تماماً مع ما ذكرناه آنفاً. هنا، يجري النقاش حول أن هناك لذة شريرة، غير أنها ليست بمتع الناس الأخيار، وأنها ربما تختلف في النوع. وأن خيرة شريرة بحسب ما تكون مرتبطة بفعاليات الخير أو فعاليات الشر. وهناك أشياء تعطى قيمة أكثر من اللذة، إذ لا أحد يرضى أن يعيش الحياة بعقل طفل، حتى لو كان من اللذة أن يفعل ذلك. ولكل حيوان لذته الخاصة، ولذة الإنسان الخاصة مرتبطة بالعقل.

هذا يفضي إلى المذهب الوحيد في الكتاب الذي لا يقف عند حد الفطرة السليمة. فالسعادة تكمن في الفعالية الفاضلة، والسعادة المكتملة تكمن في الفعالية الأفضل ألا وهي التأمل.

يفضَّل التأمل على الحرب أو السياسة أو أية مهنة عملية أخرى، لأنه يسمح بالفراغ والفراغ أساسي بالنسبة للسعادة. أما الفضيلة العملية فلا تأتي إلا بنوع ثانوي من السعادة بينما السعادة الأسمى هي في استخدام العقل، لأن العقل، أكثر من أي شيء آخر هو الإنسان. والإنسان لا يمكنه أن يكون تأملياً خالصاً، لكن بقدر ما يكون هكذا، يشارك في الحياة السماوية. «ففاعلية الله، التي تتجاوز كل الفعاليات الأخرى لكونها مباركة، لا بد أن تكون تأملية». والفيلسوف، من بين الكائنات البشرية كلها، هو الأكثر شبهاً بالله في نشاطه هذا، لذلك هو أسعد الناس وأفضلهم.

من يستخدم عقله ويطوره، يظل، على ما يبدو، في الحالة العقلية الأفضل والأقرب لدى الله على حد سواء. ذلك أنه إذا كان للآلهة أي اهتمام بالشأن البشري، وهو يعتقد أن لها، فإن من المعقول أن تستمتع بذلك الذي كان الأفضل والأقرب لها معاً، وأنها تكافئ أولئك الذين يحبونها ويجلونها أكثر،

باعتبارها تهتم بالأشياء الغالية عليها وتتصرف التصرف الصحيح والنبيل على حد سواء. هذه الصفات كلها تمت للفيلسوف، بمعظمها، وهو أمر واضح، لذلك، هو الأعز لدى الآلهة، وهو الذي يفترض أن يكون الأسعد أيضاً، بحيث أن الفيلسوف، بهذه الطريقة، يكون أسعد بكثير من أي إنسان آخر.

هذه الفقرة هي بيت قصيد «الأخلاق» عملياً، والفقرات القليلة التي تتبعها تتعلق بالانتقال إلى السياسة. لنحاول الآن أن نقرر ما علينا أن نفكر بما هو إيجابي وما هو سلبي في «الأخلاق». إذ خلافاً لكثير من المواضيع الأخرى التي عالجها الفلاسفة الإغريق، لم يحقق علم الأخلاق أي تقدم محدد، بمعنى الاكتشافات المؤكدة، فلا شيء في الأخلاق معروف بالمعنى العلمي. لذلك لا يوجد سبب لماذا الأطروحات القديمة حولها، في أي مجال، أدنى من الحديثة. فحين يتحدث أرسطو عن علم الفلك، يمكننا القول بشكل محدد إنه على خطا لكن حين يتحدث عن الأخلاق، لا يمكننا القول، بالمعنى نفسه، إنه على خطأ أو على صواب. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، نجد أن هناك ثلاث مسائل يمكن طرحها حول علم أخلاق أرسطو، أو أي فيلسوف آخر: 1- هل هو متسق ـ ذاتياً في صميمه؟ 2- هل هو متسق مع بقية نظرات المؤلف؟ 3- هل يقدم أجوبة على المشاكل الأخلاقية تنسجم مع مشاعرنا الأخلاقية؟ فإذا كان الجواب على السؤال الأول أو الثاني بالنفي، يكون الفيلسوف قيد البحث قد ارتكب خطأً فكرياً ما. لكن إذا كان جواب السؤال الثالث بالنفي، لا يكون لنا حق في أن نقول إنه مخطئ، بل يكون لنا حق فقط في أن نقول إننا لا نحبه.

دعونا نتفحص هذه الأسئلة الثلاثة، كلاً بدوره، باعتبارها تخص النظرية الأخلاقية، كما قدمت في «الأخلاق النيقوماخية».

1- بالإجمال، الكتاب متسق ذاتياً، باستثناء بعض المجالات غير المهمة البتة. فالعقيدة التي تقول بأن الخير هو السعادة وأن السعادة تكمن في النشاط الناجح، تم التخلص منها واستنفادها تماماً. والعقيدة التي تقول بأن كل فضيلة وسط بين طرفين، رغم أنها طوِّرت بكثير من الذكاء، هي أقل نجاحاً، نظراً لأنها لا تنطبق على التأمل الفكري، الذي، كما يقول لنا، هو خير من كل الأنشطة.

مع ذلك، يمكن التأكيد أن نظرية الوسط كان المقصود منها أن تطبق على الفضائل العملية، وليس على الفضائل الفكرية. ولعل مكانة المشرّع، إن اتخذنا وجهة أخرى، تكون بشكل ما غامضة. فعليه أن يجعل الأولاد والشبان يكتسبون عادة القيام بالأعمال الصالحة، التي تؤدي بهم، في النهاية، لأن يجدوا اللذة في الفضيلة، وأن يتصرفوا تصرفاً فاضلاً دون الحاجة لأن يُفرَض عليهم ذلك بالقانون. هنا، من الواضح أن المشرِّع يمكنه أيضاً أن يجعل الشبان يكتسبون العادات السيئة، فإن كان تجنب هذا ممكنا، إذن ينبغي أن تتوفر فيه كل حكمة الوصي الأفلاطوني، وإن لم يكن ذلك ممكناً، فإن الحجة القائلة بأن الحياة الفاضلة هي اللذة ستفشل. لكن هذه المشكلة ربما تخص السياسة أكثر مما تخص الأخلاق.

2- تتسق أخلاق أرسطو في جوانبها كلها مع ميتافيزيقاه. والحقيقة أن نظرياته الميتافيزيقية ذاتها هي تعبير عن تفاؤله الأخلاقي. إنه يعتقد بالأهمية العلمية للأسباب النهائية، وهذا يتضمن الاعتقاد بأن الغاية تحكم مسار التطور في الكون. كما يعتقد أن التغيرات، بصورة أساسية، تحدث بحيث تجسد زيادة التركيب العضوي أو «الصورة» والأفعال الفاضلة بالأساس هي تلك التي تحابي هذا التوجه. صحيح أن قدراً كبيراً من أخلاقه العملية ليس فلسفياً على نحو خاص، بل نتاج ملاحظة الشأن البشري فقط، لكن الصحيح أيضاً أن هذا الجزء من مذهبه، رغم أنه يمكن فصله عن ميتافيزيقاه، لا يناقض ما جاء في تلك الميتافيزيقا.

3- حين نصل إلى مقارنة ذوق أرسطو الأخلاقي مع ذوقنا، نجد في المقام الأول، وكما لوحظ سابقاً، تقبله لعدم المساواة منفراً بالنسبة لكثير من المشاعر الحديثة. إذ ليس هناك عدم اعتراض على العبودية، أو تفوق الأزواج والآباء على زوجاتهم وأولادهم وحسب، بل يعتقد أن ما هو أفضل يقتصر أساساً على القلة فقط ـ الرجال الكبار والفلاسفة. يتبع ذلك، على ما يبدو، أن معظم الناس هم بشكل أساسي وسيلة لإنتاج الحكماء والحكام القلة. لقد أكد الفيلسوف "كانط" أن كل كائن بشري هو غاية بذاته، ومن الممكن أن تؤخذ هذه النظرة على

أنها تعبير عن النظرة التي أدخلتها المسيحية. لكن، هناك مشكلة منطقية في نظرة «كانط»، نظراً لأنها لا تقدم الوسيلة للتوصل إلى قرار عندما تصطدم مصالح رجلين بعضها ببعض. فإذا كان كل منهما غاية بذاته، كيف لنا أن نتوصل إلى مبدأ يبت بأي منهما سيتخلى للآخر؟ مبدأ كهذا لا بد أن يكون له شأن بالمجتمع أكثر مما له شأن بالفرد. وبالمعنى الأوسع للكلمة، ينبغي أن يكون هو مبدأ «العدالة». يفسر بنتام والنفعيون «العدالة» على أنها «المساواة»: فحين تصطدم مصالح شخصين، المسار الصحيح هو ذلك الذي ينتج عنه قدر إجمالي أكبر من السعادة، بغض النظر عمن يستمتع به من الطرفين أو كيف يقتسم بينهما. فإذا أعطي للشخص الأفضل قدر أكبر من الأسوأ، فذلك لأن السعادة العامة، على المدى الطويل، تزداد من خلال مكافأة الفضيلة ومعاقبة الرذيلة، وليس بسبب العقيدة الأخلاقية اللانهائية القائلة بأن الصالح يستحق أكثر من الطالح. في هذه النظرة، تكمن العدالة في النظر إلى كم السعادة المتضمنة فقط، دون تفضيل شخص على آخر أو طبقة على طبقة. لقد كان لدى الفلاسفة الإغريق، ومن ضمنهم أفلاطون وأرسطو، فهم مختلف للعدالة، وهو الفهم الذي لا يزال سائداً على نطاق واسع. إذ كانوا يفكرون أصلاً ـ وانطلاقاً من أسس مستمدة من الدين ـ أن كل إنسان أو شيء له نطاقه الخاص به، حين يتخطاه يكون ذلك «ظلماً». لكن لدى بعض الناس، بفضل شخصيتهم وقدراتهم، نطاق أوسع من بعضهم الآخر، وليس هناك ظلم، إن تمتعوا بقدر أكبر من السعادة. هذه النظرة تعتبر مسلمة بديهية لدى أرسطو، لكن أساسها يعود للدين البدائي الذي نراه واضحاً لدى الفلاسفة الأوائل إنما لا يعود للظهور في كتاباته.

لكن، لدى أرسطو غياب كامل تقريباً لما يمكن أن يدعى حب الغير أو حب الإنسانية. فمعاناة الجنس البشري، بقدر ما يدركها، لا تحرك فيه ذرة من عاطفة، هو يعتقد أنها، فكرياً، شر، لكن ليس هناك دليل على أنها تسبب له التعاسة إلا عندما يصدف أن يكون المعانون أصدقاءه.

وبصورة عامة أكثر، هناك فقر عاطفي في «الأخلاق»، غير موجود لدى الفلاسفة الأقدم منه. كما أن هناك شيئاً من الأناقة والراحة على نحو غير ملائم

في تأملات أرسطو في شؤون البشر، فكل شيء يجعل الناس يشعرون باهتمام عاطفي بعضهم ببعض، أمر منسي على ما يبدو. حتى كلامه عن الصداقة فاتر. ولا يبدي أية إشارة تدل على أنه مر بأي من تلك التجارب التي تجعل من الصعب على المرء أن يحتفظ باتزان عقله. كما أن الجوانب الأكثر عمقاً والخاصة بالحياة الأخلاقية كلها مجهولة من قبله على ما يبدو. إذ يترك جانباً، كما يمكن للمرء أن يقول، النطاق الكامل للتجربة البشرية التي يعنى بها الدين. وما يتعين عليه أن يقوله هو ما يفيد الناس المرتاحين ذوي العواطف الهامدة، لكن ليس لديه ما يقوله لأولئك الذين يتملّكهم الإله أو الشيطان، أو الذين يدفعهم سوء الحظ الآتي من الخارج إلى اليأس. لهذه الأسباب، فإن «علم أخلاقه»، برأيي، يفتقر إلى الأهمية الذاتية، رغم شهرته.

***

الفصل الحادي والعشرون

السياسة لدى أرسطو

«السياسة» لدى أرسطو بالغة الأهمية، باعتبارها تبين الأهواء العامة للإغريق المتعلمين في عصره، ولأنها، كذلك، مصدر لكثير من المبادئ التي بقيت ذات تأثير حتى نهاية العصور الوسطى، غير أنني لا أظن أن في هذا الكتاب الكثير مما يمكن أن يكون ذا فائدة عملية لرجل دولة في الوقت الراهن، رغم أن هناك قدراً كبيراً مما يلقي الضوء على صراعات الأحزاب في مختلف أنحاء العالم الهيليني. لكن ليس فيه الكثير من الوعي لطرائق الحكم في الدول غير الهيلينية. صحيح أن هناك تلميحات إلى مصر، بابل، فارس وقرطاجة، إلا أن الصحيح أنها كلها، باستثناء حالة قرطاجة، تتصف باللامبالاة بشكل من الأشكال وباهتة. كما أنه ليس هناك ذكر للاسكندر ولا حتى إشارة بسيطة للتحول التام الذي كان يجري في العالم. النقاش كله معني بدول ـ المدن، وليس هناك أي رؤية مسبقة لزوالها. فبلاد الإغريق، بسبب انقسامها إلى مدن مستقلة، كانت مختبراً للتجارب السياسية، لكن لا شيء له صلة بهذه التجارب وجد من أيام أرسطو حتى نشوء المدن الإيطالية في العصور الوسطى. وبطرق كثيرة، فإن التجربة التي يتحدث عنها أرسطو هي أكثر صلة بالعالم الحديث نسبياً من صلتها بأي عالم وجد طوال ألف وخمسمائة سنة بعد ظهور الكتاب.

ثمة الكثير من الملاحظات العرضية الممتعة. يمكننا ذكر بعضها قبل ان نشرع ببحث النظرية السياسية. إذ يقال لنا إن يوريبيدس، حين كان يقيم في بلاط ارخيلوس ملك مقدونيا، اتهمه شخص يدعى ديكاميخوس بأن له رائحة نفس كريهة. وليخفف من غضبه، سمح له الملك بجلد ديكاميخوس، فقام بجلده، لكن بعد انتظار سنوات عديدة، انضم ديكامنيكوس إلى مؤامرة ناجحة انتهت

بقتل الملك، لكن في ذلك الحين، كان يوريبيدس قد مات. كما يحكي لنا أن حبَل المرأة يجب أن يتم في الشتاء، حين تكون الريح في الشمال، وأنه يجب أن يتم التجنب التام لعدم الاحتشام، لأن «الكلام البذيء يفضي إلى الأعمال البذيئة»، وأن الفحش لا يمكن تحمله إلا في المعابد، حيث يسمح القانون حتى بالكلام البذيء، وعلى الناس ألا يتزوجوا وهم شبان صغار، لأن الأطفال، إن تزوجوا صغاراً، سيضعفون الأنثى والزوجات سيصبحن خليعات، فيما يتوقف نمو أزواجهن. أما العمر الصحيح للزواج فهو السابعة والثلاثون لدى الرجال، والثامنة عشرة لدى النساء.

ثم نعلم كيف أن طاليس، لكونهم عيروه بفقره، اشترى كل معاصر الزيتون بالتقسيط، ثم غدا قادراً على فرض أسعار احتكارية على استخدامها. وقد فعل هذا كي يبين أن باستطاعة الفلاسفة أن يجنوا المال، وإذا ما بقي واحدهم فقيراً، فذلك لأن شيئاً ما أكثر أهمية من الثروة يشغل بالهم. لكن هذا كله يذكر بشكل عابر، والآن آن الأوان للالتفات إلى المسائل الأكثر جدية.

يبدأ الكتاب بالإشارة إلى أهمية الدولة. إنها النوع الأرفع من المجتمع البشري، وتهدف إلى الخير الأسمى. لكن حسب الترتيب الزمني، تأتي الأسرة أولاً. إنها تتكون من العلاقتين الأساسيتين، الرجل والمرأة، السيد والعبد، وكلتاهما طبيعية. تجتمع عدة أسر فتصنع قرية، وعدة قرى تصنع دولة، شريطة أن يكون ذلك التجمع كبيراً بما يكفي للاكتفاء الذاتي. ورغم أن الدولة جاءت متأخرة زمنياً عن الأسرة، إلا أنها سابقة لها، بل حتى سابقة للفرد، بالفطرة، ذلك أن «ما يصير إليه كل شيء حين ينضج تماماً ندعوه فطرته»، والمجتمع البشري، حين ينضج تماماً يكوّن دولة، والكل سابق للجزء. المفهوم المقصود به هنا هو الوحدة العضوية: فاليد، حين يدمَّر الجسم، كما يقول لنا، لا تعود يداً بعد، والدلالة هي أن اليد يجب أن تعرَّف بالغاية منها ـ أي القبض على الأشياء ـ وهي الغاية التي يمكن القيام بها فقط حين تكون متصلة بجسم حي. بطريقة مشابهة، لا يمكن للفرد أن يحقق الغاية منه ما لم يكن جزءاً من دولة. والإنسان الذي أسس الدولة، كما يقول أرسطو، هو أعظم فاعلي الخير، إذ بدون قانون

يكون الإنسان أسوأ من الحيوانات، والقانون يتوقف، بوجوده، على الدولة. وهذه ليست مجرد هيئة للمقايضة ومنع الجريمة: «بل غاية الدولة هي الحياة الصالحة... والدولة هي اتحاد العائلات والقرى في حياة كاملة مكتملة وذات اكتفاء ذاتي، أي حياة سعيدة ومحترمة». كما أن المجتمع السياسي يوجد من أجل القيام بالأعمال النبيلة، وليس لمجرد الشراكة».

ولكون الدولة تتألف من عائلات، كل منها تتألف من أسر تشكل عائلة كبيرة، فإن مناقشة السياسة يجب أن تبدأ بالأسرة. مجمل هذا النقاش معني بالعبودية ـ ذلك أن العبيد في العصور القديمة كانوا يحسبون دائماً جزءاً من العائلة. والعبودية ملائمة وصحيحة. فالعبد يجب أن يكون أدنى، طبعاً، من السيد. ومنذ الولادة، يوسم البعض بأن يكونوا أتباعاً والبعض الآخر حكاماً. والإنسان الذي لا يكون بالفطرة، سيد نفسه، بل يكون تابعاً لرجل آخر هو بالفطرة عبد. لكن يجب ألا يكون العبيد من الإغريق بل من عرق أدنى ذي روح أدنى قيمة. إن تدجين الحيوانات يتم على نحو أفضل حين يقوم به الإنسان، وهكذا تكون الحال بالنسبة لأولئك الذين هم بالفطرة أدنى، حين يحكمهم أناس أرفع منهم مكانة. قد يسأل البعض ما إذا كانت ممارسة صنع العبيد من أسرى الحروب مبررة أم لا، فنقول إن القوة التي تؤدي بحد ذاتها إلى النصر في الحرب، تتضمن، على ما يبدو، الفضيلة الأسمى، لكن ليست الحالة دائماً على هذه الصورة. مع ذلك، الحرب عادلة عندما تشن على أناس، رغم أنهم خلقوا بالفطرة كي يكونوا أتباعاً، إلا أنهم لا يذعنون. في هذه الحالة، من الصواب ضمناً، أن تجعل من قهرتهم عبيداً. وذلك تبرير لأعمال أي فاتح مر في هذا العالم. إذ ما من أمة تعترف بأنها مهيأة بالفطرة لكي تحكمها أمة أخرى، والدليل الوحيد فيما يتعلق بنوايا الطبيعة يجب أن يستمد من نتيجة الحرب، لذلك، في كلِ حرب، يكون المنتصر على حق والمهزوم على باطل. يا له من كلام مقنع جداً!

بعد ذلك، يأتي نقاش التجارة، الذي يبدو متأثراً أعمق التأثر بالتحايل السكولائي (المدرسي) على القوانين والنواميس الأخلاقية. فهناك استخدامان للشيء: خاص وغير خاص. الحذاء، مثلاً، يمكن أن تلبسه، وذلك هو استخدامه

الخاص، أو تبادله وهو استخدام غير خاص. يتبع ذلك أن هناك شيئاً ما يحط من قدر صانع الأحذية الذي يتعين عليه أن يبادل أحذيته بالمال لكي يعيش. تجارة المفرق، كما يقول لنا، ليست جزءاً طبيعياً من فن الحصول على الثروة. فالطريق الطبيعي للحصول على الثروة هو التدبير البارع لإدارة البيت والأرض. لكن، ثمة حدود للثروة التي يمكن جنيها بهذه الطريقة، غير أن ما يمكن جنيه بالتجارة، ليس له حدود. التجارة هي التعامل مع المال، والثروة ليست كسب النقود. غير أن الثروة المستمدة من التجارة مكروهة كرهاً مبرراً، وذلك لأنها غير طبيعية، بيد أن «النوع المكروه أكثر، ولأسباب أعظم، هو الربى، الذي يتم به كسب المال من المال ذاته، وليس من الغاية الطبيعية المقصودة منه. ذلك أن المقصود بالمال أن يستخدم في المقايضة، وليس في زيادة الفائدة .. لهذا، من نماذج كسب الثروة كلها، يعتبر الربى الأشد مخالفة للطبيعة».

ما نتج عن هذا القول الفصل، يمكنك أن تقرأه في كتاب «توني Towney» وعنوانه «الدين ونشأة الرأسمالية». ورغم أن تاريخه يمكن الاعتماد عليه، إلا أن في تعليقه انحرافاً لصالح ما قبل الرأسمالية.

يعني الربى كل قرض للمال بفائدة، وليس كما هي الحال الآن، فقط القرض بفائدة باهظة. فالجنس البشري، أو على الأقل القسم منه الأكثر تطوراً اقتصادياً، منذ أيام الإغريق حتى اليوم، كان ينقسم إلى مدين ودائن، المدين يستنكر الفائدة، والدائن يريدها. وفي معظم الأوقات، كان ملاك الأراضي مدينين، بينما كان المشتغلون بالتجارة دائنين، فيما كانت نظرة الفلاسفة، مع بعض الاستثناءات، تتوافق مع المصالح المالية لطبقتهم. إذ أن الفلاسفة الإغريق كانوا ينتمون، أو يستخدمون من قبل ملاك الأراضي، لذلك كانوا يستنكرون الفائدة، كذلك فلاسفة القرون الوسطى كانوا ينتمون للكنيسة، وملكية الكنيسة كانت بصورة رئيسية ملكية أرض. لذلك لم يروا داعياً لمراجعة رأي أرسطو، بل تعزز اعتراضهم على الربى نتيجة عدائهم للجنس السامي، ذلك أن معظم الرأسمال السائل كان يهودياً. لقد كانت تحدث شجارات بين رجال الكنيسة والبارونات، وأحياناً صراعات مريرة لكنهم كانوا يتحدون ضد اليهودي المرابي

الذي كان يزيد الطين بلة إذا ما كانت الغلال سيئة بتقديمه قرضاً يعتبر أنه يستحق مكافأة لقاء ماله.

مع الإصلاح، تغير الوضع. إذ كان كثير من البروتستانت الأكثر جدية رجال أعمال، اقتراض الأموال بالنسبة إليهم وقرضها بفائدة أمر أساسي. نتيجة ذلك، فإن كالفن الأول ثم أحبار البروتستانت الآخرين صادقوا على الفائدة. أخيراً، أجبرت الكنيسة الكاثوليكية على أن تحذو حذو البروتستانت، لأن أوامر المنع القديمة لم تعد تناسب العالم الحديث. أما الفلاسفة، الذين كان دخلهم مستمداً من استثمارات الجامعات، فقد فضلوا الفائدة منذ أن كفوا عن أن يكونوا رجال كنيسة، وبالتالي مرتبطين بملاك الأراضي. وفي كل مرحلة، كان هناك وفرة من الحجج النظرية التي تدعم الرأي المناسب اقتصادياً.

لقد انتقد أرسطو "يوتوبيا" أفلاطون بناء على أسس شتى، فهناك أولاً التعليق المهم للغاية بأنها تعطي للدولة وحدة مبالغاً بها، بل تحولها إلى ما يشبه الفرد الواحد. ثانياً، تأتي حجج من نوع إلغاء الأسرة المقترح، وهو ما يصدم كل قارئ بالطبع. إذ يعتقد أفلاطون أنه بإعطاء لقب "ابن" لكل من هم في عمر يجعل بنوتهم معقولة، فإن الرجل يكتسب حيال ذلك المجموع كله، العواطف التي يحملها تجاه أبنائه الفعليين في الحالة العادية، وكذلك الأمر فيما يخص لقب "الوالد"! على العكس، يقول أرسطو إن ما هو مشترك بين العدد الأكبر يلقى الاهتمام الأقل منهم، وأنه إذا ما كان "الأبناء" مشتركين لآباء كثر، فإنهم سيتعرضون للإهمال بشكل مشترك أكثر، لهذا، من الأفضل أن تكون "ابن عم" بالواقع، أكثر من أن تكون "ابناً" بالمعنى الأفلاطوني، فخطة أفلاطون ستجعل الحب خداعاً. ثم هناك حجة غريبة وهي أنه، نظراً لأن الامتناع عن الزني فضيلة، سيكون نوعاً من الخسارة أن يكون لديك نظام اجتماعي يلغي هذه الفضيلة والرذيلة المرتبطة بها، حينذاك يُطرح السؤال: إن كانت النساء متاعاً مباحاً، فمن سيدير البيت؟ ذات مرة كتبت مقالة بعنوان "فن العمارة والنظام الاجتماعي"، أشرت فيها إلى أن كل الذين يجمعون بين الشيوعية وإلغاء الأسرة يناصرون أيضاً البيوتات الجماعية ذات الأعداد الكبيرة، مع مطابخ جماعية لذلك

الغرض وغرف طعام وغرف أطفال. هذا النظام يمكن وصفه بأنه رهباني دون صفة الرهبان، وهو ضروري بالنسبة لخطة أفلاطون وتنفيذها، لكن من المؤكد أنه ليس أكثر استحالة من كثير من الأشياء الأخرى التي يوصي بها.

مشاعية أفلاطون تزعج أرسطو. إنها تؤدي، كما يقول، للسخط على الناس الكسالى وإلى نوع من المشاجرات الشائعة بين زملاء ـ السفر. والأفضل أن يهتم كل إنسان بشغله، فالملكية يجب أن تكون خاصة، لكن يجب أن يدرب الناس على حب الخير، بحيث يسمح باستخدامه لكي يكون عاماً إلى حد كبير. إذ أن حب الخير والكرم فضيلتان، لكن بدون الملكية الخاصة، تصبحان مستحيلتين. أخيراً، يقول لنا، لو كانت خطط أفلاطون صالحة، لكان أحد ما قد فكر بها قبله ـ وأنا لا أتفق مع أفلاطون، لكن إن كان أي شيء قد يجعلني أفعل ذلك، فهو حجج أرسطو ضده.

وكما رأينا فيما يتعلق بالعبودية، أرسطو لا يؤمن بالمساواة، لكن، لنسلم كبديهة بخضوع العبيد والنساء، يظل هناك سؤال يتعلق بما إذا كان كل المواطنين سيكونون متساوين سياسياً. إنه يقول، بعض الناس يعتقدون أن هذا مرغوب، على أساس أن كل الثورات تتوجه إلى توزيع الملكية، إلا أنه يرفض هذه الحجة، مؤكداً أن أخطر الجرائم يعود سببها للتخمة أكثر مما يعود للحاجة، وأنه ما من إنسان يصبح طاغية لكي يتفادى الشعور بالبرد.

كذلك الحكم جيد حين يهدف إلى خير المجتمع ككل، وسيء حين يهتم بنفسه فقط. على أن هناك ثلاثة أنواع من الحكم جيدة هي: الملكية، الأرستقراطية، والحكم الدستوري (أو نظام الدولة)، وهناك ثلاثة أنواع سيئة: الاستبدادي، حكم الأقلية، والديمقراطية.

كذلك هناك العديد من الأشكال المتوسطة فالمختلطة.. وسوف يلاحظ أن أنواع الحكم الجيدة والسيئة تحدد من خلال الماهيات الأخلاقية للقابضين على السلطة، وليس من خلال الدستور. مع ذلك، هذا صحيح جزئياً فقط، فالأرستقراطية هي حكم الناس الفاضلين، وحكم الأقلية هو حكم الأغنياء، وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والثروة مترادفتين بدقة. ما يعتقد به، طبقاً لعقيدة

الوسط الـذهبي، هـو أن الكفـاءة المتوسـطة يحتمـل أكثـر أن تكـون مـصحوبة بالفضيلة: "فالجنس البشري لا يكتسب الفضيلة أو يحافظ عليها بمساعدة عوامل الرفاهية، بل يحافظ على عوامل الرفاهية بمساعدة الفضيلة. والـسعادة، سـواء كانت تكمن في الفضيلة أو اللذة أو في كلتيهما، تتوفر أغلـب الأحيـان لأولئـك الذين تثقفت عقولهم أكثر وصقلت شخصيتهم أكثر، ولديهم نصيب معتدل مـن عوامل الرفاهية مقارنة بأولئك الذين يمتلكون من عوامل الرفاهية ما يفـيض عـن حاجتهم بكثير، بينما ينقصهم الكثير من الصفات الأرفع: بالتالي، ثمة فرق بـين حكم الفضلاء (الأرستقراطية) وحكم الأغنياء (حكم الأقلية)، نظراً لأن الفضلاء يمكن أن تكون ثرواتهم متوسطة فقط، كذلك، هناك فرق بين الديمقراطية ونظام الدولة، إضافة إلى الفرق الأخلاقي في الحكم، لأن مـا يـدعوه أرسـطو "بنظـام الدولـة" يحـتفظ بـبعض عناصـر حكـم الأقليـة، لكـن بـين الحكـم الملكـي والاستبدادي الفارق الوحيد هو فارق أخلاقي.

ثم تجده يؤكد على التمييـز بـين حكـم الأقليـة والديمقراطيـة، مـن خـلال المكانة الاقتصادية للحزب الحـاكم: إذ يكـون هنـاك حكـم أقليـة حـين يحكـم الأغنياء دون اعتبار للفقراء، وتكون ديمقراطية، عندما تكون الـسلطة في أيـدي المحتاجين الذين لا يقيمون اعتباراً لمصلحة الأغنياء.

الملكية أفضل من الأرستقراطية، وهذه أفضل من نظام الدولة، لكن فـساد الفضلاء هو الأسوأ، كذلك الحكم الاستبدادي أسوأ من حكم الأقليـة، وحكـم الأقلية أسوأ من الديمقراطية. بهذه الطريقة، يصل أرسطو إلى الدفاع المبرر عـن الديمقراطية، إذ أن معظم الحكومات الفعلية سيئة، لـذلك، وبـين الحكومـات الموجودة فعلاً، يغلب على الديموقراطيات أن تكون هي الأفضل.

غير أن مفهوم الإغريق عن الديمقراطية متطرف، بطـرق كـثيرة، أكثـر مـن مفهومنا. مثلاً، يقول أرسطو، حين تنتخـب قـضاة تكـون أقلويـاً، بينمـا تكـون ديمقراطياً حـين تعينـهم بالقرعـة. كـذلك في الـديمقراطيات المتطرفـة، كانـت جمعيات المواطنين فوق القانون، كما كانت تقرر كـل مـسألة علـى حـدة، أمـا المحاكم الأثينية فكانـت تتـألف مـن عـدد كـبير مـن المـواطنين يـتم اختيـارهم

بالقرعة، ولا يساعدهم محلفون، وبالطبع، كانوا معرضين للانحراف إلى هذا الجانب أو ذاك، نتيجة الفصاحة أو التحيز الحزبي، وحين تُنتقَد الديمقراطية، يجب أن نفهم أن المقصود هو هذا النوع.

ثمة مناقشة طويلة لأسباب الثورة. فالثورات، في بلاد الإغريق، غالباً ما كانت تحدث، كما هي الحال في أمريكا اللاتينية اليوم، بالتالي، كانت لدى أرسطو تجربة وافرة في هذا المجال؛ بحيث يمكن أن يستخلص استنتاجات. السبب الرئيسي هو الصراع بين الأقلويين والديمقراطيين. فالديمقراطية، كما يقول أرسطو، تنشأ من الاعتقاد بأن الرجال الأحرار متساوون، كذلك يجب أن يكونوا متساوين في كل المجالات، أما الأوليغاركية، أي حكم الأقلية، فتنشأ من اعتقاد مفاده أن الرجال المتفوقين في مجال ما، يحق لهم في ذلك المجال أكثر من سواهم. ويكون لديهما كليهما نوع من العدالة، لكنه ليس النوع الأفضل. لذلك، يكون لكلا الطرفين في أي وقت نصيب من الحكم لا يتفق مع أفكارهما المسبقة، فيحرضان على الثورة.

على أن الحكم الديمقراطي أقل تعرضاً للثورات من حكم الأقلية، لأن المسؤولين في هذا النوع الأخير من الحكم قد يُسقط بعضهم بعضاً. كما يبدو حكام الأقلية دائماً أشخاصاً أقوياء، وفي بعض المدن، كما يقال لنا، يقسمون يميناً: "سأكون عدواً للشعب، وسألحق به من الأذى، ما استطعت". لكن هذه الأيام، الرجعيون ليسوا بهذه الصراحة.

هناك أمور ثلاثة لا بد منها للحيلولة دون الثورات، وهي: الدعاية للحكم في مجال التعليم، احترام القانون حتى في أصغر الأشياء، والعدالة في الإدارة وأمام القانون. أي "المساواة بحسب النسبة والتناسب بحيث يتمتع كل إنسان بما يخصه". لكن أرسطو، على ما يبدو، لم يكن يدرك صعوبة المساواة بحسب النسبة والتناسب، ذلك أنه إذا كان على هذه أن تكون عدالة حقيقية، يجب أن تكون النسبة والتناسب بحسب الفضيلة. إلا أن من الصعب كثيراً قياس الفضيلة كما أنها مسألة تتعلق بالجدل الحزبي. لذلك في الممارسة السياسية، غالباً ما تقاس الفضيلة بالدخل، والتمييز بين الأوليغاركية والأرستقراطية، الذي يحاول أرسطو أن

يوضحه، يكون ممكناً فقط حين يكون هناك طبقة نبلاء بالوراثة راسخة الأقدام تماماً، بل حتى حينذاك، وحالما تتكون هناك طبقة كبيرة من رجال أغنياء ليسوا بنبلاء، يتعين إدخالهم إلى السلطة خشية قيامهم بثورة. والأرستقراطية الوراثية ليس باستطاعتها أن تحتفظ طويلاً بسلطتها، إلا حيث تكون الأرض هي مصدر الثروة الوحيد، كما أن كل تفاوت اجتماعي، هو على المدى الطويل تفاوت في الدخل. وذلك هو جزء من الجدل المتعلق بالديمقراطية.

ذلك أن أي محاولة لإقامة "عدالة نسبية" تقوم على أي أساس غير الثروة ستبوء بالفشل بالتأكيد. إذ يدعي المدافعون عن الأوليغاركية (حكم الأقلية) أن الدخل يكون بحسب الفضيلة، وذلك كما قال النبي داود بأنه لم ير رجلاً صالحاً يستجدي خبزه. كما يعتقد أرسطو أن الناس الصالحين يكسبون تماماً ما يعادل دخله هو، أي لا هو كبير جداً ولا ضئيل جداً، لكن نظرات كهذه نوع من العبث، فكل نوع من العدالة، غير المساواة المطلقة، ستكافئ، حين التطبيق، ماهية أخرى غير الفضيلة، لذلك هي مدانة.

وفي الكتاب هناك قسم مهم عن الطغيان. فالطاغية ينشد الثروة في حين أن الملك ينشد الشرف، والطاغية يكون لديه حراس مرتزقة، في حين أن حراس الملك هم المواطنون، والطغاة دائماً يستخدمون الدعاوة المضللة، ويستحوذون على السلطة بوعدهم الشعب أن يحموه من ذوي المكانة والشهرة، ثم بنبرة مكيافيلية ساخرة يشرح أرسطو ما يتعين على الطاغية أن يفعل كي يحتفظ بالسلطة. إذ عليه أن يمنع ظهور أي شخص ذي قيمة استثنائية، وذلك بإعدامه أو اغتياله إن لزم الأمر. وعليه أن يمنع الموائد العامة، النوادي وأي تعليم يحتمل أن ينتج عنه شعور معادٍ. كذلك يجب ألا يكون هناك اجتماعات أو مناقشات أدبية.

وعليه أن يمنع الناس من معرفة بعضهم بعضاً تماماً، وأن يجبرهم على العيش بصورة عامة عند أبوابه، كما أن عليه أن يستخدم الجواسيس، مثل النساء، التحريات، في سراقوصة. وعليه أن يبذر بذور الخلاف والمشاجرات بين أفراد رعيته ويفرقهم، كما أن عليه أن يبقيهم مشغولين بأعمال كبيرة، كما فعل فراعنة مصر في بنائهم للأهرام. كذلك عليه أن يسلم السلطة للنساء والعبيد

فيجعلهم بذلك مخبرين، وعليه أن يشعل الحروب كي يظل لدى رعاياه ما يشغلهم ويكونوا دائماً بحاجة لقائد.

إنه تفكير سوداوي ما تشكله هذه الفقرة، وهي من الكتاب كله، الفقرة الأشد ملاءمة للوقت الحاضر، ثم يستنتج أرسطو أنه ليس هناك من موبقة لا يفعلها الطاغية. لكن هناك، كما يقول، طريقة أخرى للحفاظ على الطغيان، هي بالتحديد الاعتدال والتظاهر بالتدين. لكن ليس هناك طريقة للبت في أي من هذه الطرق هي الأنجع.

كذلك هناك نقاش مطول للبرهنة على أن الغزو الأجنبي لا يشكل نهاية الدولة، وتبيان أن كثيراً من الناس يعتقدون بالنظرة الإمبريالية. والصحيح أن هناك استثناء: ألا وهو عناد "العبيد بالفطرة"، فذلك صحيح وعادل، وهذا يبرر، بحسب نظرة أرسطو، الحروب ضد الأمم الهمجية، لكن ليس ضد الإغريق، إذ ليس هناك إغريق "عبيد بالفطرة". لكن بصورة عامة، الحرب وسيلة وليست غاية، فمدينة في وضع منعزل، لا يمكن غزوها فيه، قد تكون سعيدة، وعلى الدول التي تعيش في عزلة أن تكون خاملة. فالإله والكون نشطان فاعلان، مع أن الغزو الخارجي مستحيل بالنسبة لهما. كذلك السعادة التي تسعى إليها الدولة يجب ألا تكون في الحرب، رغم أن هذه قد تكون وسيلة ضرورية لها، بل من خلال نوع من فعاليات السلام.

هذا يفضي بنا إلى سؤال: كم يجب أن يكون حجم الدولة؟ فيقول لنا أرسطو إن المدن الكبيرة لا يمكن حكمها بشكل جيد، لأن من غير الممكن تنظيم جمع كبير. إذن، الدولة يجب أن تكون من الكبر بحيث تكون مكتفية ـ ذاتياً، لكن ليست أكبر من أن تتناسب مع حكم دستوري. بل يجب أن تكون صغيرة بحيث يمكن للمواطنين أن يعرفوا بعضهم بعضاً بشكل شخصي، وإلا لن تكون هناك انتخابات ولا إجراءات قانونية صحيحة، والإقليم يجب أن يكون صغيراً بحيث يمكن مسحه كله بالنظر من أعلى تلة. ثم يقول لنا بأن على الإقليم أن يكون مكتفياً ـ ذاتياً ـ وأن تكون لديه تجارة تصدير واستيراد على حد سواء، وهو الأمر الذي يبدو على شيء من التناقض.

كذلك يجب عدم إدخالهم الناس الذين يعملون من أجل لقمة عيشهم في المواطنة. فالمواطنون يجب ألا يعيشوا من عمل يدوي، أو تجارة، لأن حياة كهذه هي حياة خسيسة ولا تتلاءم مع الفضيلة. كما ينبغي ألا يكونوا مزارعين، لأنهم بحاجة للفراغ. والمواطنون يجب أن يكون لديهم ملكية، لكن المزارعين يجب أن يكونوا عبيد عرق مختلف.

فأعراق الشمال، كما يقول لنا، نشيطة شجاعة، وأعراق الجنوب ذكية، لذلك يجب أن يكون العبيد من أعراق الجنوب، نظراً لأنه ليس من الملائم أن يكونوا شجعاناً. الإغريق وحدهم شجعان وأذكياء معاً، وهم أفضل، حين يُحكمون، من الهمج، لكن إذا اتحدوا يمكنهم أن يحكموا العالم، وهذه النقطة قد تكون إشارة إلى الإسكندر، لكنه لم يذكره البتة.

فيما يتعلق بحجم الدول يقع أرسطو بالخطأ نفسه، وإن كان على مقياس مختلف، ذاك الذي يقع فيه الكثير من الأحرار الحديثين. فالدولة يجب أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها في الحروب، بل، إذا كان لأي ثقافة حرة أن تبقى على قيد الحياة، يجب أن يتم الدفاع عنها دون مشقة كبيرة، فكم هو الحجم الذي ينبغي أن تكون عليه الدولة؟ الأمر يتوقف على تقنية الحرب وتسلحها.

في أيام أرسطو، كانت الدولة ـ المدينة قد صارت عتيقة الزي باطلة، لم يكن باستطاعتها أن تدافع عن نفسها ضد مقدونيا، وفي أيامنا، بلاد الإغريق نفسها، بما فيها مقدونيا، عتيقة الزي بالية، بالمعنى نفسه، كما تم البرهان على ذلك مؤخراً ـ فمناصرة الاستقلال التام لليونان أو أي بلد صغير آخر، عقيم بالقدر نفسه الذي تكون فيه مناصرة الاستقلال التام لمدينة مفردة عقيمة، حين يكون بالإمكان رؤية أراضيها بكاملها من أي مكان بارز. إذ لن يكون هناك استقلال تام حقيقي إلا لدولة أو لتحالف قوي كفاية، من خلال بذل جهوده كلها لصد كل محاولات الغزو الأجنبي، أي لا دولة أصغر من أمريكا والإمبراطورية البريطانية مجتمعتين يمكن أن تلبي هذا المطلب، وربما حتى هذه ستكون وحدة ضئيلة الحجم.

على أن الكتاب، بالشكل الذي وصل إلينا، يبدو أنه غير مكتمل، إذ ينتهي بمناقشة التعليم. طبعاً، التعليم فقط للأطفال الذين سيكونون مواطنين، أما العبيد فيمكن تعليمهم فنوناً، كالطبخ، لكن هذه ليست جزءاً من التعليم. فالمواطن يجب أن يصاغ وفق شكل الحكم الذي يعيش في ظله، لذلك لا بد أن يكون هناك فوارق، طبقاً لما يكون عليه حكم المدينة قيد البحث، أهو حكم أقلية أم ديمقراطي. لكن أثناء المناقشة، يزعم أرسطو أن المواطنين سيكون لهم نصيب من السلطة السياسية، وعلى الأطفال أن يتعلموا ما هو مفيد لهم، لكن دون تحويلهم إلى عامة. فعلى سبيل المثال، يجب ألا يتعلموا أية مهارة تشوه الجسد، أو تمكّنهم من كسب المال. إذ عليهم أن يمارسوا الرياضة باعتدال، لكن ليس بهدف اكتساب مهارة حرفية، والصبية الذين يتدربون على الألعاب الأولمبية يعانون صحياً، كما يتبين من حقيقة مفادها أن أولئك الذين كانوا يظفرون كصبية قلما كانوا يظفرون كرجال، وعلى الأطفال أن يتعلموا الرسم، لكي يقدروا الشكل البشري وجماله حق قدره، كما أن عليهم أن يتعلموا تقدير رسم ونحت كهذا باعتباره يعبر عن أفكار أخلاقية. ومن الممكن أن يتعلموا الغناء والعزف على الآلات الموسيقية على نحو يكفي للاستمتاع بالموسيقى وبالاستماع إليها، وليس بأدائها كمحترفين، إذ ما من رجل حر يعزف أو يغني ما لم يكن سكران. وعليهم، بالطبع، أن يتعلموا القراءة والكتابة، ليس لفائدة هذه الفنون، بل لأن هدف التعليم هو الفضيلة، وليس الفائدة. ما يعنيه أرسطو بالفضيلة، قاله لنا في كتاب "الأخلاق"، الذي غالباً ما يشير إليه في هذا الكتاب.

تختلف افتراضات أرسطو الأساسية في كتابه "السياسة" اختلافاً كبيراً عن افتراضات أي كاتب حديث. فالهدف من الدولة، من وجهة نظره، هو خلق رجال نبلاء مثقفين يجمعون بين العقلية الأرستقراطية وحب العلم والفنون. هذا الجمع كان موجوداً، بأعلى درجة من الكمال، في أثينا أيام بريكليس، وليس لدى السكان بصورة عامة، بل فقط بين الميسورين الراقين، لكن ذلك بدأ يتراجع في الأيام الأخيرة لبريكليس، فالعامة الذين كانوا بغير ثقافة انقلبوا على أصدقاء بريكليس، الذين دُفِعوا للدفاع عن امتيازات الأغنياء واتهموهم بالخيانة،

الاغتيال والاستبداد غير القانوني، وطرق أخرى ليست نبيلة كثيراً. بعد موت سقراط، تضاءل التعصب للديمقراطية الأثينية، لكن بقيت أثينا مركز الثقافة القديمة، إنما كانت القوة السياسية قد انتقلت إلى مكان آخر. ففي بلاد الإغريق كلها، أواخر العصور القديمة، كانت السلطة السياسية والثقافة منفصلتين عادة، السلطة في أيدي الجنود الأجلاف، والثقافة تمت للإغريق الذين لا حول لهم ولا قوة، وغالباً ما يكونون من العبيد. هذا ينطبق جزئياً فقط على روما أيام مجدها، لكنه بالتأكيد ينطبق عليها قبل شيشرون وبعد ماركوس أوريليوس. إذ بعد الغزو البربري، صار "النبلاء" من البرابرة الشماليين، ورجال الثقافة من رجال الدين الجنوبيين الماكرين. هذه الحالة استمرت تقريباً حتى عصر النهضة، حين بدأ العامة يحصّلون الثقافة. ومن عصر النهضة فصاعداً، بات مفهوم الإغريق عن الحكم من قبل النبلاء والمثقفين يطغى تدريجياً أكثر فأكثر، ليصل إلى ذروته في القرن الثامن عشر.

غير أن قوى شتى وضعت نهاية لهذه الحالة، أولاً، الديمقراطية كما تجسدت في الثورة الفرنسية وما بعدها. فالنبلاء المثقفون، كما كانت الحال بعد عصر بريكليس اضطروا لأن يدافعوا عن امتيازاتهم ضد الشعب، وخلال ذلك العمل توقفوا عن أن يكونوا نبلاء أو مثقفين. السبب الثاني هو نشوء النهضة الصناعية بتقنيات علمية تختلف اختلافاً كبيراً عن الثقافة التقليدية. السبب الثالث هو التعليم العام الذي عهد بالسلطة للقراءة والكتابة، لكن ليس للثقافة، وهذا أتاح الفرصة لنمط جديد من الديماغوجية أن يمارس نمطاً جديداً من الدعاية، كما شهدنا في الدكتاتوريات.

* * *

الفصل الثاني والعشرون

منطق أرسطو

إن تأثير أرسطو، الذي كان كبيراً في العديد من الميادين المختلفة، كان في أعلى درجاته في ميدان المنطق. ففي أواخر العصور القديمة، حين كان أفلاطون ما يزال الأرفع في مجال الميتافيزيقا، كان أرسطو المرجع المعترف به في المنطق، وقد احتفظ بهذه المكانة طوال العصور الوسطى. وكان عليه أن ينتظر حتى القرن الثالث عشر، حين أصر الفلاسفة المسيحيون على تفوقه، وصارت له الهيمنة في الميتافيزيقا. هذه الهيمنة ضاعت إلى حد كبير بعد عصر النهضة، لكن هيمنته في المنطق بقيت، بل حتى في الوقت الحاضر، كل معلمي الفلسفة الكاثوليك والكثير من الآخرين ما زالوا يرفضون بعناد شديد اكتشافات المنطق الحديث، ويتمسكون تمسكاً غريباً بالنظام الذي يعود للعصور القديمة ويعرف باسم النظام البطليموسي. هذا يجعل من الصعب إنصاف أرسطو تاريخياً، فتأثيره اليوم ضار بالنسبة للتفكير الحر، بحيث يصعب أن نتذكر كم كان قد حقق من تقدم على سابقيه جميعاً (بما فيهم أفلاطون)، أو كم كان عمله في المنطق سيظل يثير الإعجاب، لو كان يشكل مرحلة من مراحل التقدم المستمر بدلاً من كونه (كما كان بالحقيقة) نهاية لا تقدم بعدها، تبعها ألفا سنة ونيف من الركود التام.

فلدى التعامل مع سابقي أرسطو، من الضروري أن نذكِّر القارئ بأنهم لم يكونوا ملهمين بالمعنى الحرفي للكلمة، لذلك يمكن للمرء أن يثني عليهم لقدراتهم دون أن يُفترض أن يعزو ذلك لعقائدهم كلها. أما أرسطو فعلى العكس، ما يزال، خاصة في المنطق، ساحة معركة ولا يمكن التعامل معه بروح تاريخية خالصة.

العمل الأهم لأرسطو في المنطق هو مذهبه في القياس المنطقي. والقياس المنطقي هو حجة تتكون من ثلاثة أجزاء، مقدمة كبرى، مقدمة صغرى واستنتاج. وللقياسات المنطقية أنواع مختلفة، لكل منها اسم أطلقه عليه السكولائيون، لكن الأشهر هو النوع الذي يدعى "بربارا".

كل إنسان فانٍ (مقدمة كبرى)، سقراط إنسان، (مقدمة صغرى)، إذن، سقراط فانٍ (استنتاج). كل الناس فانون، الإغريق ناس، لذلك الإغريق فانون. (ولا يميز أرسطو بين هاتين الصفتين، وهذا خطأ، كما سنرى).

الصيغ الأخرى هي: لا أسماك عاقلة، القرش سمك، لذلك لا قروش عاقلة. (هذه الصيغة تدعى "سيلارنت").

كل الناس عاقلون، بعض الحيوانات ناس، لذلك بعض الحيوان عاقلة. (هذه تدعى "داريي"). لا إغريق سود، بعض الناس إغريق. لذلك بعض الناس ليسوا سوداً (هذه تدعى "فيريو").

هذه الصيغ الأربع تشكل «الرقم واحد». لكن أرسطو أضاف رقم اثنين وثلاثة. بعدئذ أضاف رجال «المدرسة» نفسها الرقم اربعة، ثم تبين أن الأرقام الثلاثة الأخيرة يمكن اختزالها إلى الأول بطرق مختلفة.

ثمة بعض الفوارق التي يمكن أن تحدث بسبب مقدمة واحدة، فمن بعض «الناس فانون» يمكننا أن نستنتج أن بعض الناس ناس، هذا، بالنسبة لأرسطو، يمكن استخلاصه أيضاً من كل الناس فانون. ومن "لا آلهة فانية" يمكن أن نستخلص "لا فانون آلهة"، لكن من بعض الناس ليسوا إغريقاً"، لا يتبع أن "بعض الإغريق ليسوا ناساً".

وبمعزل عن استنتاجات كتلك المذكورة أعلاه، كان أرسطو وأتباعه يعتقدون أن كل استدلال استنتاجي، حين يقال بدقة، هو قياس منطقي، ثم بوضع كل الأنواع الصالحة للقياس المنطقي، وإبعاد أية حجة مقترحة بصيغة قياس منطقي، يغدو بالإمكان تجنب كل المغالطات.

هذا النهج كان بداية المنطق الصوري، وكان بحد ذاته مثار إعجاب وأهمية على حد سواء. لكنه اعتبر بأنه النهاية وليس البداية للمنطق الصوري. إنه عرضة لثلاثة أنواع من النقد هي:

1- النقائض الصورية داخل النهج ذاته.

2- التقدير المفرط للقياس المنطقي، مقارنة بالصيغ الأخرى من التدليل الاستنتاجي.

3- التقدير المفرط للاستنباط، كشكل من أشكال التدليل.

ولا بد من قول شيء ما عن كل مسألة من هذه المسائل الثلاث:

1ـ النقائض الصورية : لنبدأ بقولين: "سقراط إنسان" و"كل الإغريق ناس". من الضروري أن نميز تمييزاً شديداً بين هذين القولين، لم يتم في المنطق الأرسطي. فالقول كل الإغريق ناس "يفسَّر بصورة عامة على أنه يدل على أن هناك إغريقاً، بدون هذه الدلالة، لا تكون قياسات أرسطو المنطقية صالحة، لنأخذ مثلاً:

"كل الإغريق ناس، كل الإغريق بيض، لذلك بعض الناس بيض، وهذا يصح إن كان هناك إغريق، لكن لا يصح في الحالة الأخرى، فإن قلت:

"كل الجبال الذهبية جبال، كل الجبال الذهبية ذهبية، إذن بعض الجبال ذهبية يكون الاستنتاج باطلاً، رغم أن مقدماتي، بمعنى ما، صحيحة، وإن كان علينا أن نكون واضحين، يتعين علينا أن نقسم القول "كل الإغريق ناس" إلى قسمين، واحد يقول: "هناك إغريق" والآخر يقول "إن كان أي شيء إغريقياً، فهو إنسان" القول الأخير هو افتراضي محض، ولا يدل على أن هناك إغريقاً.

بالتالي، يكون القول.. كل الإغريق ناس أكثر تعقيداً كصيغة بكثير من القول "سقراط إنسان"، فسقراط إنسان، موضوعها هو "سقراط"، لكن في "كل الإغريق ناس" ليس موضوعها هو "كل الإغريق"، إذ ليس هناك شيء يتعلق بـ"كل الإغريق"، سواء في القول "هناك إغريق" أو في القول: "إن كان أي شيء إغريقياً فهو إنسان".

هذا الخطأ الصوري الخالص هو مصدر الأخطاء في الميتافيزيقا ونظرية المعرفة. لننظر إلى حالة معرفتنا بما يتعلق بالقولين "سقراط فانٍ" و"كل الناس فانون". فلكي نعرف حقيقة أن سقراط فان، يرضى معظمنا بالاعتماد على الشهادة، لكن لكي تكون الشهادة موثوقاً بها، يجب أن نعود إلى شخص كان على معرفة بسقراط وشهد موته، فالحقيقة المدركة حسياً ـ جثة سقراط الميت ـ جنباً إلى جنب مع معرفة أن هذا هو من يدعى سقراط، تكفي لأن تؤكد لنا موت سقراط، لكن حين يتعلق الأمر بالقول.. كل الناس فانون، تختلف المسألة، ومعرفتنا بأقوال عامة كهذه مسألة مختلفة للغاية، فأحياناً تكون لفظية خالصة! "كل الإغريق ناس" حقيقة معروفة، إذ ما من شيء يدعى إغريقياً ما لم يكن إنساناً. أقوال عامة كهذه يمكن التأكد منها من القاموس، فهذا لا يقول لنا شيئاً عن العالم إلا كيف تستخدم الكلمات. لكن "كل الناس فانون" ليست من هذا النوع، فليس هناك شيء متناقض ـ ذاتياً على الصعيد المنطقي يتعلق بإنسان خالد. إننا نعتقد بذلك القول انطلاقاً من الاستقراء، لأنه ليس هناك حاجة مصادق عليها تماماً لإنسان عاش أكثر من 150 سنة، مثلاً، لكن هذا يجعل القول معقولاً فقط، وليس أكيداً. ولا يمكن أن يكون أكيداً، طالما يوجد أناس أحياء.

نشأت الأخطاء الميتافيزيقية من الافتراض بأن "كل الناس" موضوع و"كل الناس فانون" بنفس المعنى الذي تقوم فيه كلمة "سقراط" بدور الموضوع في القول "سقراط فانٍ"، إذ جعلت من الممكن أن نعتقد، بمعنى من المعاني، أن "كل الناس" تدل على كائن قائم بذاته الذي تدل عليه كلمة "سقراط". هذا أدى بأرسطو لأن يقول إن النوع هو بمعنى من المعاني، جوهر، وكان حريصاً أن يبرر هذا القول، لكن أتباعه، ولا سيما بوفيري، أبدى حرصاً أقل.

الخطأ الثاني الذي وقع فيه أرسطو بسبب هذا الخطأ، هو اعتقاده بأن محمولاً عن محمول يمكن أن يكون محمولاً للموضوع الأصلي، فإن قلت "سقراط إغريقي، وكل الإغريق بشر"، يعتقد أرسطو أن "بشر" هي محمول لـ"الإغريق"، بينما "الإغريق" هي محمول لـ"سقراط"، ومن الواضح أن "بشر" هي محمول أو صفة "لسقراط"، لكن الحقيقة أن كلمة "بشر" ليست صفة للإغريق، فالتمييز بين

الأسماء والصفات أو في اللغة الميتافيزيقية، بين الجزئيات والكليات لا يتغبش بهذا الشكل وهو ما أدى إلى نتائج كارثية في الفلسفة. أحد الإرباكات الناتجة هو الافتراض بأن الصفة أو النوع هو الذي يكون فيه كل عضو متطابقاً مع الآخر، وهذا ما جعل من المحال أن تكون لدينا نظرية صحيحة عن العدد «واحد»، مما أدى إلى ميتافيزيقا رديئة ليس لها نهاية فيما يتعلق بوحدة الأجزاء.

2 - المبالغة للقياس المنطقي : القياس المنطقي هو نوع واحد فقط من الحجج الاستنباطية. لكن في الرياضيات، وهي استنباطية كلياً، قلما تحدث قياسات منطقية. طبعاً من الممكن أن نعيد كتابة التدليل الرياضية بصيغة القياس المنطقي، لكن سيكون هذا مصطنعاً كل الاصطناع ولن يجعلها أكثر إقناعاً. لنأخذ الحساب، مثلاً، إن اشتريت سلعة بقيمة 4.63 دولار وسلمت البائع ورقة بقيمة خمسة دولارات، كم يبقى عليه أن يعيده لي؟ إن نضع هذا المبلغ البسيط بصيغة القياس المنطقي أمر مستحيل، إذ يميل لإخفاء الطبيعة الحقيقية للحجة. مرة ثانية، ضمن المنطق، هناك ثلاثة استدلالات لا قياسية، مثل: "الحصان حيوان" لذلك رأس الحصان رأس حيوان. هنا، القياسات المنطقية الصحيحة، بالحقيقة، هي فقط بعض القياسات ذات الاستدلالات الصحيحة، وليس لها أولوية منطقية على قياسات أخرى، بالتالي فإن المحاولة لإعطاء الأفضلية للقياس المنطقي في الاستنباط، ضلل الفلاسفة بالنسبة لطبيعة التفكير الرياضي. فالفيلسوف "كانط"، الذي أدرك أن الرياضيات ليست قياسية منطقية، استنتج أنها تستخدم مبادئ قانون المنطق التي افترض، مع ذلك، أنها أكيدة مثل مبادئ المنطق. وقد ضلله كأسلافه، احترامه لأرسطو، رغم أن ذلك تم بطريقة مختلفة.

3 - المبالغة في تقدير الاستنباط : لقد علق الإغريق بصورة عامة أهمية على الاستنباط، باعتباره مصدراً للمعرفة، أكثر بكثير مما يفعل الفلاسفة المحدثون. لكن في هذا المجال، أرسطو أقل خطأً من أفلاطون، إذ اعترف على نحو متكرر بأهمية الاستقراء، وأولى اهتماماً كبيراً لمسألة: كيف نعرف المقدمات الأولى التي يجب أن يبدأ منها الاستنباط؟ لكنه، ككل الإغريق الآخرين، أولى اهتماماً لا مبرر له للاستنباط القياسي في نظريته المعرفية. إننا نوافق على أن السيد سميث، مثلاً،

فانٍ، بل يمكن، بشيء من الحرية، أن نقول إننا نعرف هذا لأننا نعرف أن كل الناس فانون، لكن ما نعرفه حقاً ليس أن "كل الناس فانون" بل نحن نعرف بالأحرى شيئاً مثل "كل الناس الذين ولدوا منذ أكثر من مئة وخمسين سنة هم فانون، وكذلك تقريباً كل الناس الذين ولدوا منذ أكثر من مئة سنة". هذا هو منطقنا فيما يتعلق بالتفكير بأن السيد سميث سوف يموت، لكن هذه الحجة استقرائية وليست قياساً. إنها أقل إقناعاً من النتائج القياسية، وتوصلنا فقط إلى الاحتمال، وليس إلى اليقين، لكنها من جهة أخرى، تقدم معرفة جديدة، لا يقدمها القياس. الاستثناءات الوحيدة هي القانون واللاهوت، وكلاهما يستمد مبادئه الأولى من نص لا مجال للشك فيه، مثل كتب التشريع الأساسية أو أسفار الكتاب المقدس.

لكن بعيداً عن "التحليلات الأولية" التي تتعامل مع القياس المنطقي، هناك كتابات أخرى لأرسطو، لها أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة. إحداها عمله الموجز عن «المقولات»، لقد كتب فرفوريوس، وهو من الأفلاطونيين المحدثين، تعليقاً على هذا الكتاب كان له تأثير ملحوظ تماماً على الفلسفة القروسطية، لكن الآن، دعونا نتجاهل فرفوريوس ونقصر بحثنا على أرسطو.

ما هو المقصود بالضبط بكلمة «مقولة» سواء لدى أرسطو أو كانت أو هيغل. علي أن اعترف أنني لم أكن قادراً قط على فهمه، بل أنا لا أعتقد أن مصطلح «مقولة» هو، بأية طريقة، مفيد في الفلسفة، باعتباره يمثل أية فكرة واضحة. ثمة عشر مقولات لدى أرسطو: الجوهر، الكم، الكيف، العلاقة، المكان، الزمان، المكانة، الحالة، الفعل، والتأثير، والتعريف الوحيد الذي يقدمه للمصطلح «مقولة» هو التالي: التعابير التي ليست مركبة بأي شكل هي ذات دلالة، ثم يتابع القائمة المذكورة آنفاً. هذا، على ما يبدو، يعني كل كلمة، معناها ليس مركباً من معاني كلمات تدل على جوهر أو كم أو... إلخ.

إنما ليس هناك اقتراح لأي مبدأ تقوم عليه لائحة المقولات العشر.

فـ«الجوهر» هو مبدئياً ما لا يمكن حمله كصفة على موضوع، ولا أن يكون مستغرقاً في موضوع. إذ يقال إن الشيء مستغرق في الموضوع، عندما لا يكون بالإمكان، رغم أنه ليس جزءاً من الموضوع، أن يوجد بدون الموضوع. الأمثلة

التي تعطى هنا هي بعض المعرفة القواعدية التي تمثل في الذهن، وشهادة معينة لما يمكن أن يكون ماثلاً في الجسم، فالجوهر، بالمعنى المذكور آنفاً، هو شيء مفرد أو شخص أو حيوان مفرد. لكن بالمعنى الثاني جنس أو نوع ـ مثلاً "إنسان أو حيوان" يمكن أن يدعى جوهراً.

هذا المعنى الثاني لا يمكن الدفاع عنه، على ما يبدو، وقد فتح الباب لدى مؤلفين في وقت لاحق لميتافيزيقا بالغة السوء.

كتاب التحليلات التالية هي عمل يُعنى إلى حد كبير بمسألة لا بد من أن تقلق أية نظرية استنباطية، أي: كيف يتم الحصول على المقدمات الأولى؟ نظراً لأن الاستنتاج يجب أن يبدأ من مكان ما، إذ علينا أن نبدأ بشيء ما غير مبرهن عليه، كي نعرفه بطريقة أخرى غير البرهنة. هنا، لن أقدم نظرية أرسطو بالتفصيل، نظراً لأنها تعتمد على فكرة الماهية، فهو يقول: التعريف هو ذكر الصفات الأساسية للشيء. وفكرة الماهية هي جزء صميمي من كل فلسفة لاحقة لأرسطو، إلى أن نصل إلى العصور الحديثة. إنها، برأيي، فكرة مشوشة على نحو ميؤوس منه، لكن أهميتها التاريخية تتطلب منا أن نذكر شيئاً ما عنها.

«ماهية» الشيء، على ما يبدو، كان يعني "خصائصه التي لا يمكن أن تتغير دون أن يفقد ماهيته". فقد يكون سقراط سعيداً أحياناً وحزيناً أحياناً، أحياناً بصحة جيدة وأحياناً معتل الصحة، لكن بما أن باستطاعته أن يغير هذه الصفات دون أن يكف عن أن يكون سقراط، إذن، هي ليست جزءاً من ماهيته، لكن يفترض أن يكون جزءاً من ماهية سقراط أنه رجل رغم أنه فيثاغوري يؤمن بتناسخ الأرواح، إلا أنه لا يقر بهذا. والحقيقة، مسألة الماهية هي واحدة من المسائل المتعلقة باستخدام الكلمات. إننا نستخدم الاسم نفسه في مناسبات مختلفة، ووقائع مختلفة بشكل من الأشكال، وهو ما ننظر إليه على أنه ظواهر «للشيء» الواحد أو "الشخص" الواحد، لكن، بالحقيقة هذه وسيلة مريحة كلامياً فقط، فماهية سقراط على هذا النحو يتكون من تلك الخصائص التي لا يمكننا، إن فقدت، أن نستخدم الاسم سقراط بعدها للدلالة على الشخص نفسه. المسألة لغوية محض: <u>فالكلمة</u> يمكن أن يكون لها ماهية، لكن لا يمكن <u>للشيء</u> أن يكون له ماهية.

غير أن مفهوم الماهية، مثله مثل جوهر المادة، هو نقل لما هو وسيلة لغوية مريحة فقط إلى الميتافيزيقا. إننا نجدها مريحة، عند وصفنا للعالم، حين نصف عدداً معيناً من الوقائع كحوادث في حياة سقراط، وعدداً معيناً من الوقائع الأخرى كأحداث في حياة السيد سميث. هذا يؤدي بنا لأن نفكر بسقراط أو السيد سميث باعتباره يحدد كائناً ما عاش خلال عدد معين من السنين، وبطريقة ما أكثر "تماسكاً" وحقيقية من الأحداث التي تحدث له. فإن مرض سقراط يوماً، نعتقد أنه في أوقات أخرى كان صحيح الجسم، لذلك كونه "سقراط" أمر مستقل عن مرضه. والمرض، من جهة أخرى يتطلب أحداً لأن يكون مريضاً، لكن رغم أن سقراط ليس بحاجة لأن يمرض، فإن شيئاً ما لا بد من أن يحدث له، إن كان ينبغي النظر إليه على أنه موجود. لذلك، هو ليس أكثر "تماسكاً" من الأشياء التي تحدث له.

حين تؤخذ كلمة «الماهية» بشكل جدي، نجد أن من المستحيل أن تكون مفهوماً خالياً من الصعوبات. إذ يفترض أن يكون الجوهر هو موضوع الخصائص، وفي الوقت نفسه أن يكون شيئاً ما متميزاً عن كل خصائصه. لكن حين نبعد الخصائص ونحاول أن نتصور الماهية بذاتها، نجد أنه لا يظل هناك شيء، ولكي نضع المسألة بطريقة أخرى نقول: ما الذي يميز جوهراً عن آخر؟ ليس اختلاف الخصائص، إذ، بالنسبة لمنطق الجوهر، اختلاف الخصائص يفترض مسبقاً الاختلاف العددي بين الجواهر المعنية، بالتالي، يجب أن يكون جوهران متساويين تماماً، دون أن يكونا، بذاتهما، متميزين بأية طريقة، إذن كيف علينا أن نكتشف أنهما اثنان؟

«الجوهر»، بالحقيقة، هو مجرد طريقة مريحة لجمع الوقائع على شكل حزم. ما الذي يمكننا أن نعرفه عن السيد سميث؟ حين ننظر إليه، نرى نموذجاً من الألوان؛ وحين نستمع إليه وهو يتكلم، نسمع سلسلة من الأصوات، فنعتقد أن لديه، مثلنا، أفكاراً ومشاعر. لكن ما هو السيد سميث، بمعزل عن كل هذه الوقائع؟ مجرد مشجب متخيل يفترض أن تُعلق به أحداث، هي، بالحقيقة ليست بحاجة إلى مشجب أكثر من حاجة الأرض لفيل ترتكز عليه. فأي امرئ

يمكن أن يرى على الخريطة أن كلمة فرنسا مثلها مثل أية حالة مماثلة لمنطقة جغرافية، هي وسيلة مريحة لغوياً فقط، وأنه ليس هناك شيء يدعى فرنسا فوق الخريطة، أو في أنحائها المختلفة. الأمر ذاته ينطبق على "السيد سميث". إنه اسم جمعي لعدد من الوقائع، وإذا ما نظرنا إليه كأي شيء آخر يحدد شيئاً ما مجهولاً تماماً، لن نكون بحاجة له للتعبير عما نعرف.

«الجوهر» من حيث الكلمة هو خطأ ميتافيزيقي، يعود إلى تحويل بنية العالم إلى بنية جملة مؤلفة من موضوع ومحمول.

هنا أخلص إلى القول إن الآراء الأرسطية التي تعاملنا معها في هذا الفصل زائفة كلياً، باستثناء النظرية الصورية للقياس المنطقي. وهي غير هامة، فأي شخص في الوقت الحاضر يرغب في تعلم المنطق، سيضيع وقته إن هو قرأ أرسطو أو أياً من تلاميذه. مع ذلك، تبين كتابات أرسطو المنطقية مقدرة عظيمة، وربما كانت ستفيد الجنس البشري، لو ظهرت في العصر الذي كانت فيه الأصالة الفكرية ما تزال نشطة. لكن لسوء الحظ، ظهرت في نهاية المرحلة الإبداعية للفكر الإغريقي ذاتها، لذلك حدث أنها قُبلَت كمرجعية. ثم في العصر الذي تم فيه إحياء الأصالة المنطقية من جديد، كانت سيطرة أرسطو مدة ألفي عام قد جعلت من الصعب للغاية إزاحته عن عرشه. ففي العصور الحديثة كلها، كان لا بد لكل تقدم عملي في العلم، المنطق أو الفلسفة، أن يتم، بسحبه من بين أنياب أرسطو وتلاميذه المعارضين.

* * *

الفصل الثالث والعشرون

علم الطبيعة عند أرسطو

في هذا الفصل يفترض بي أن أنظر في كتابين لأرسطو، أحدهما يدعى الطبيعة والآخر يدعى «في أجرام السماء» هذان الكتابان مترابطان ترابطاً وثيقاً، إذ أن الثاني يتابع الجدل عند النقطة التي ينتهي بها الكتاب الأول، وكلاهما كان ذا تأثير شديد هيمن على العلم حتى عصر غاليليو. فكلمات مثل "الجوهر الخماسي" وعالم ما تحت القمر.. مستمدة من النظريات المعبَّر عنها في هذين الكتابين، وطبقاً لذلك، فإن على مؤرخ الفلسفة أن يدرسهما، رغم أنه لا يمكن بالحقيقة، قبول جملة واحدة منهما على ضوء العلم الحديث.

لكي نفهم نظرات أرسطو، مثل نظرات معظم الإغريق، في الطبيعة، من الضروري أن نفهم خلفيتها الخيالية. فكل فيلسوف، بالإضافة إلى النسق الصوري الذي يقدمه للعالم، لديه نسق آخر، هو أبسط بكثير، قد لا يكون واعياً له تماماً، وإذا كان واعياً له ربما يدرك أن عليه ألا يظهر تماماً، لذلك هو يخفيه، ويبرز شيئاً ما مصقولاً أكثر، يعتقد أنه أشبه بنهجه غير الناضج. لكن يطلب من الآخرين أن يقبلوه لأنه يعتقد أنه جعله كذلك بحيث لا يمكن أن يرفضه أحد. يدخل الصقل بطريقة تفنيد التفنيدات، لكن هذا وحده لا يوصل إلى نتيجة إيجابية: إنه يبين في أفضل الأحوال، أن النظرية يمكن أن تكون صحيحة لكن ليست حتماً صحيحة، أما النتيجة الإيجابية، مهما تكن ضئيلة بحيث يمكن للفيلسوف أن يدركها، فتعود إلى مفاهيمه الخيالية المسبقة، أو إلى ما يدعوه سنتايانا "الإيمان البهيمي".

فيما يتعلق بالطبيعة، كانت الخلفية الخيالية لأرسطو مختلفة كثيراً عن خلفية الدارس الحديث. ففي هذه الأيام، يبدأ الغلام بالميكانيك الذي يدل من خلال

اسمه بالذات، على الآلات. إنه معتاد على السيارات والطيارات ذات المحركات، وهو لا يفكر، حتى في أشد تلافيف مخيلته غير الواعية ظلمة، أن السيارة تتضمن نوعاً من الخيول داخلها، أو يفكر، بالنسبة للطيارة التي تطير، بأن جناحيها كجناحي طائر يمتلك قوة سحرية، لقد فقدت الحيوانات أهميتها في تصورنا الخيالي للعالم الذي يقف الإنسان فيه بمفرده باعتباره سيد البيئة المادية المحيطة به، الجامد منها والحي.

بالنسبة إلى الإغريق، ما كان للنظرة الآلية المحض، لدى محاولة تقديمهم وصفاً علمياً للحركة، أن تخطر ببال أحد إلا بضعة رجال عباقرة مثل ديموقريطس وأرخميدس. ثمة مجموعتان من الظواهر كانتا تبدوان مهمتين: حركة الحيوان، وحركة الأجرام السماوية، بالنسبة لرجل العلم الحديث، جسم الحيوان هو آلة معقدة كثيراً، ذات بنية معقدة تعقيداً شديداً على صعيد الطبيعة الكيميائية، فيما يعمل كل اكتشاف على تضييق الهوة الظاهرة بين الحيوانات والآلات.

أما بالنسبة للإغريق، فقد بدا من الطبيعي أكثر أن يشبهوا حركات الجماد الظاهرية بحركات الحيوان ويقولوا إن الطفل يظل بإمكانه أن يميز الحيوانات الحية من الأشياء الأخرى بحقيقة مفادها أنها يمكن أن تتحرك بذاتها، وبالنسبة لكثير من الإغريق، ولا سيما أرسطو، فقد عبرت هذه الخاصة عن ذاتها باعتبارها أساس النظرية العامة في علم الطبيعة.

لكن ماذا عن الأجرام السماوية! إنها تختلف عن الكائنات الحية بانتظام حركاتها، بيد أن هذا قد يعود فقط لكمالها الأسمى. فكل فيلسوف إغريقي، أياً كان تفكيره بحياة البلوغ، كان يتعلم في المدرسة، وهو طفل، أن ينظر إلى الشمس والقمر باعتبارهما إلهين، بل إن أنكساغوراس أحيل للقضاء بتهمة عدم التقوى لأنه كان يعتقد أنهما ليسا جسمين حيين، وقد كان من الطبيعي، بالنسبة للفيلسوف الذي لم يعد ينظر إلى الأجرام السماوية ذاتها على أنها آلهة، أن يفكر بأنها تتحرك بإرادة كائن إلهي يتصف بحب الهلينيين للنظام والبساطة الهندسية، بالتالي، فإن المصدر النهائي للحركة كلها هي الإرادة: على الأرض المشيئة النزواتية للكائنات البشرية والحيوانات، لكن في السماء مشيئة الصانع الأسمى التي لا تتغير.

أنا لا أقول إن هذا ينطبق على كل تفصيل مما قاله أرسطو، ما أقوله يقدم فكرة عن خلفيته الخيالية، ويقدم ذلك النوع من الأشياء التي توقع حين شرع في البحث بها، أن يجدها صحيحة.

بعد هذا التمهيد، دعونا نتفحص ما يقوله فعلاً:

علم الطبيعة (الفيزيقا)، لدى أرسطو، هي علم ما كان يدعوه الإغريق فوزيس (أو فيزيس) وهي الكلمة التي تترجم إلى "طبيعة" لكن ليس لها تماماً ذلك المعنى الذي نربطه بتلك الكلمة. إننا ما زلنا نتحدث عن "العلم الطبيعي" و"التاريخ الطبيعي"، لكن الطبيعة بذاتها، رغم أنها كلمة شديدة الغموض، قلما تعني ما كانت كلمة "فوزيس" تعني. "فالفوزيس" ذات شأن بالنماء. إذ يمكن للمرء أن يقول إنها "الطبيعة" أن تنمو الدوامة على البلوطة، وفي تلك الحالة يكون المرء قد استخدم الكلمة بالمعنى الأرسطي. "فطبيعة" الشيء، كما يقول أرسطو، هي الشيء في غايته، الهدف الذي يوجد من أجله، بالتالي، فإن للكلمة دلالة غائية. بعض الأشياء توجد بالفطرة، بعضها نتيجة أسباب أخرى، فالحيوانات، النباتات والأجسام البسيطة (العناصر)، توجد بالفطرة، ولديها مبدأ حركة داخلي. (وكلمة "حركة" ذات معنى أوسع من التحرك، إضافة إلى أن التحرك يتضمن معنى التغير في الماهية أو الحجم..) الطبيعة هي مصدر كون الشيء قيد الحركة أو السكون. وللأشياء "طبيعة" إن كان لديها مبدأ داخلي من هذا النوع، وعبارة "طبقاً للطبيعة" تدل على هذه الأشياء وعلى صفاتها الأساسية. (من خلال وجهة النظر هذه، جاءت كلمة "غير طبيعي" لتعبر عن اللوم والتوبيخ). والطبيعة هي في الشكل أكثر مما هي في المادة، وما يحتمل أن يكون لحماً أو عظماً لا يكون قد اكتسب طبيعته بعد، والشيء يكون أكثر مما هو حين يبلغ مرحلة إنجازه. وجهة النظر هذه كلها تبدو وكأنها من وحي البيولوجيا: فجوزة البلوط هي بالقوة شجرة بلوط.

تنتمي الطبيعة لطبقة الأسباب التي تعمل بغاية لتحقيق شيء ما. هذا يؤدي إلى مناقشة النظرة القائلة بأن الطبيعة تعمل بحكم الضرورة، دون غاية، بما يتصل بذاك الذي يقول فيه أرسطو ببقاء الأنسب، وبالشكل الذي كان يقول به أمبادوقليس، هذا لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن الأشياء تحدث بطرق ثابتة،

وحين تصل سلسلة ما إلى الاكتمال، فإن المراحل السابقة تكون قد تمت من أجل هذه الغاية، تلك هي الأشياء "الطبيعية" التي تتوصل، نتيجة حركة طبيعية تنبع أصلاً من مبدأ داخلي، إلى شيء من الاكتمال".

هذا المفهوم بكامله عن "الطبيعة"، رغم أنه يبدو مناسباً إلى حد يثير الإعجاب لتفسير النمو لدى الحيوان والنبات، صار، مع الزمن، عائقاً كبيراً أمام تقدم العلم، ومصدراً لكثير من الأخطاء في علم الأخلاق، وفي هذا المجال، ما يزال ضاراً حتى اليوم.

إن أرسطو يحدثنا بأن الحركة هي تحقق لما يوجد بالقوة، هذه النظرة، بغض النظر عن العيوب الأخرى، لا تتسق مع نسبية التحرك. فحين يتحرك الجسم أ مقترباً من ب فإن ب يتحرك مقترباً من أ، وليس هناك من معنى إن قلت إن أحد الاثنين هو في حالة حركة، بينما الآخر في حالة ثبات، أي عندما يهم كلب بأن يمسك بعظم، يبدو بصورة عامة أن الكلب هو الذي يتحرك، بينما يبقى العظم ثابتاً (إلى أن يتم الإمساك به) وأن الحركة تهدف بالتحديد إلى تحقيق طبيعة الكلب، لكن تبين أن وجهة النظر هذه لا يمكن تطبيقها على المادة الجامدة، وأنه، لأغراض علم الطبيعة، ما من مفهوم للغاية يجدي نفعاً، إذ لا يمكن لأية حركة، بالمعنى الدقيق علمياً، أن تعامل كشيء آخر سوى أنها نسبية.

يرفض أرسطو الفراغ، كما أكد على ذلك لوكيبوس وديموقريطس. بعدئذ ينتقل لمناقشة غريبة نوعاً ما هي مناقشة الزمان، فيقول، يمكن التأكيد أن الزمان غير موجود، نظراً لأنه يتألف من الماضي والحاضر الذي لم يعد أحدهما موجوداً، بينما المستقبل لم يوجد بعد، مع ذلك، هو يرفض هذه النظرة، فيقول، الزمان هو الحركة التي تتبنى التعداد (وليس من الواضح لماذا يعتقد أن التعداد أساسي). ثم يستمر، قد نسأل عن حق، ما إذا كان من الممكن للزمان أن يوجد بدون النفس، نظراً لأنه لا يمكن أن يكون هناك شيء تعده، ما لم يكن هناك أحد يعده، والزمن يتضمن التعداد. بالتالي يبدو وكأنه يفكر بأن الزمان قدر كبير من الساعات، أو الأيام أو السنين. ثم يضيف، بعض الأشياء أبدية، بمعنى أنها ليست كائنة في الزمان، مفترضاً أنه يفكر بأشياء كهذه على أنها أرقام.

فهناك، كانت دائماً فكرة، كما ستكون دائماً، ولا يمكن أن يكون هناك زمن دون حركة، والكل متفقون على أن الزمن لم يكن موضع خلاف، ما عدا أفلاطون. في هذه النقطة، كان أتباع أرسطو المسيحيون مضطرين لأن ينشقوا عليه نظراً لأن الإنجيل يخبرنا أنه كان للزمن بداية.

ينتهي كتاب «علم الطبيعة» بالحجة الخاصة بالمحرك الذي لا يتحرك، والذي ألقينا نظرة عليه بما يتصل بالميتافيزيقا، فهناك محرك لا يتحرك هو السبب المباشر للحركة الدائرية والحركة الدائرية هي النوع الأولي والوحيد الذي يمكن أن يكون مستمراً ولا نهائياً، والمحرك الأول ليس له أجزاء أو حجم كما أنه موجود عند الدائرة المحيطة بالعالم. بالوصول إلى هذا الاستنتاج، ننتقل إلى أجرام السماء.

تقدم رسالته «في أجرام السماء» نظرية ممتعة وبسيطة، فكل ما تحت القمر من أشياء تخضع للولادة والموت، لكن من القمر فصاعداً، كل شيء لا يولد ولا يموت، فالأرض الكروية الشكل، هي في مركز الكون، وفي المجال الواقع تحت القمر، كل شيء يتألف من أربعة عناصر: التراب، الماء، الهواء، النار، لكن، هناك عنصر خامس تتكون منه الأجرام السماوية. الحركة الطبيعية للعناصر الأرضية هي مستقيمة، لكن حركة العنصر الخامس دائرية. والسماوات كروية الشكل، المناطق العليا منها مقدسة وإلهية أكثر من السفلى، والنجوم والكواكب لا تتكون من النار، بل من العنصر الخامس، حركتها تعود لحركة الكرات المعلقة هي بها. (وهذا كله يظهر بشكل شعري في قصيدة «الفردوس» لدانتي).

العناصر الأرضية الأربعة ليست خالدة، بل تتوالد من بعضها بعضاً ـ والنار خفيفة بالمطلق، بمعنى أن حركتها الطبيعية متجهة نحو الأعلى والتراب ثقيل بالمطلق أما الهواء فخفيف نسبياً والماء ثقيل نسبياً.

هذه النظرية سببت صعوبات كثيرة في العصور اللاحقة. فالنيازك التي كانت تعرف بأنها قابلة للدمار، تعين إلحاقها بالنطاق تحت القمري، لكن في القرن السابع عشر تبين أنها ترسم أفلاكاً حول الشمس ونادراً جداً ما تكون قريبة

كالقمر. ونظراً لأن الحركة الطبيعية للأجسام الأرضية مستقيمة، فقد ساد الاعتقاد بأن المقذوف الذي يطلق أفقياً سوف يتحرك أفقياً، حيناً من الزمن ثم يبدأ فجأة بالسقوط شاقولياً، غير أن اكتشاف غاليليو بأن المقذوف يتحرك على شكل قطع مكافئ صدم زملاءه الأرسطيين. وكان على كوبرنيكوس، كيبلر وغاليليو أن يدخلوا معركة مع أرسطو ومع الإنجيل أيضاً عند قولهم بأن الأرض ليست مركز الكون، بل تدور دورة واحدة في اليوم حول نفسها وتدور حول الشمس مرة واحدة في السنة.

هنا نصل إلى مسألة أكثر عمومية: إن علم الطبيعة الأرسطي لا يتسق مع ما قاله نيوتن عن "قانون الحركة الأول"، الذي أطلقه غاليليو بالأصل. هذا القانون ينص على أن كل جسم، إن ترك وشأنه، سوف يستمر، إن كان سابقاً قيد الحركة، في تحركه بخط مستقيم وبسرعة واحدة. بالتالي، لا بد من أسباب خارجية، لا لتعليل الحركة، بل لتعليل التغير في الحركة، سواء في السرعة أو الاتجاه، والحركة الدائرية التي كان أرسطو يعتقد أنها "طبيعية" بالنسبة للأجرام السماوية، تشتمل على تغير مستمر في اتجاه الحركة، ولذلك تتطلب قوة موجهة باتجاه مركز الدائرة، كما في قانون نيوتن الخاص بالجاذبية.

أخيراً: القول بأن الأجرام السماوية أبدية لا تفنى تم التخلي عنه، فالشمس والنجوم لها حياة طويلة، لكنها لا تبقى للأبد، إنها تنشأ من الهيولى، وفي النهاية إما أن تنفجر أو تموت بسبب البرد، ثم لا شيء في العالم المرئي ليس عرضة للتغير والفناء. الاعتقاد الأرسطي بعكس هذا، ورغم أن مسيحيي القرون الوسطى قبلوا به، إلا أنه نتاج عبادة الوثنيين للشمس والقمر والكواكب.

* * *

الفصل الرابع والعشرون

بدايات الرياضيات وعلم الفلك عند الإغريق

في هذا الفصل سأعنى بالرياضيات، ليس بذاتها، بل بما لها من صلة بالفلسفة الإغريقية، وهي الصلة الوثيقة للغاية، لا سيما مع أفلاطون. يظهر بروز الإغريق وتفوقهم على نحو واضح في الرياضيات وعلم الفلك أكثر مما هو في أي مجال آخر، فما فعلوه في الفن، الأدب، الفلسفة قد يحكم عليه بأنه أفضل أو أسوأ حسب ذوق صاحب الحكم، لكن ما أنجزوه في الهندسة مسألة تتجاوز ما كان قد أنجز كلياً، لقد استمدوا شيئاً من مصر، وعلى نحو أقل من بابل، ولكن ما حصلوا عليه من هذين المصدرين كان يشكل بشكل رئيسي أشياء تقريبية في الرياضيات، وفي علم الفلك تسجيلات لمراقبات ورصداً منذ حقبة طويلة تماماً، لكن فن البرهان الرياضي هو إغريقي الأصل بشكل كامل تقريباً.

ثمة العديد من القصص الممتعة، ربما غير التاريخية، تبين ما هي المشاكل العلمية التي حثت على البحث في الرياضيات. أقدمها وأبسطها تتعلق بطاليس الذي سأله الملك، حين كان في مصر، أن يستخلص ارتفاع الهرم، فانتظر وقتاً في النهار حين صار ظله بمقدار طوله، عند ذاك قاس ظل الهرم الذي كان طوله، بالطبع، يساوي ارتفاعه. ويقال إن قوانين المنظور درست أول ما درست على يد الهندسي أغاثاركوس لكي يرسم مشاهد لمسرحيات اسخيليوس. أما مشكلة معرفة بعد سفينة في البحر، التي يقال إن طاليس نفسه درسها، فقد حلت بالشكل الصحيح في مرحلة مبكرة، غير أن إحدى المسائل الكبرى التي شغلت علماء الهندسة الإغريق، ألا وهي مضاعفة المكعب، تعود بالأصل، كما يقال لنا، إلى كهنة معبد من المعابد، أعلمهم الوحي أن الإله يريد تمثالاً ضعف حجم التمثال الذي كانوا قد صنعوه. في البداية، فكروا ببساطة، بأن يضاعفوا كل بعد من أبعاد

التمثال، لكنهم أدركوا بعد ذلك أن النتيجة ستكون جعل التمثال أكثر بثماني مرات من الأصل، وهو ما يشتمل على تكلفة أكبر مما كان الإله قد طلب. لذلك أرسلوا مندوباً إلى أفلاطون كي يسأل إن كان هناك في الأكاديمية من يحل لهم تلك المسألة. أخذ المهندسون المسألة وراحوا يشتغلون عليها قروناً من الزمن لتصل بهم، بالصدفة إلى عمل يثير الإعجاب كثيراً. المسألة، بالطبع، هي البت بكيفية التكعيب، غير أن إحدى النتائج الأهم لاكتشاف الأعداد الصم هي ابتكار نظرية التناسب من قبل يودوكسوس (470–355ق.م). قبله كانت هناك فقط نظرية تناسب في الحساب، وطبقاً لهذه النظرية، فإن معدل آ إلى ب يساوي معدل جـ إلى د إن كانت مضاعفات آ مساوية لـ ب مضروبة بـ جـ. هذا التعريف، في غياب نظرية حسابية للأعداد الصم، يطبق فقط على الأعداد الصماء، لكن يودوكسوس قدم تعريفاً جديداً لا يخضع لهذا التحديد، مؤطراً بطريقة توحي بطرائق التحليل الحديث. بعدئذ طور إقليدس النظرية وصار لها جمال منطقي كبير.

كذلك ابتكر يودوكسوس أو أكمل "طريقة" الاستنفاد" التي استخدمها أرخميدس لاحقاً بنجاح كبير. هذه الطريقة هي السابقة لحساب التفاضل والتكامل، لنأخذ، مثلاً، مسألة مساحة الدائرة، بإمكانك أن ترسم داخل الدائرة شكلاً نظامياً سداسي الأضلاع، أو اثني عشري الأضلاع أو شكلاً نظامياً له ألف أو مليون ضلع.

مساحة شكل كثير الأضلاع كهذا، أياً يكن عدد أضلاعه، تتناسب مع مربع قطر الدائرة، وبقدر ما يكون لذلك الشكل أضلاع، بقدر ما يصبح مساوياً تقريباً للدائرة. وباستطاعتك أن تبرهن، إذا ما زدت عدد الأضلاع إلى حد كاف، أن مساحة هذا الشكل يمكن أن تتوصل إلى الاختلاف عن مساحة الدائرة بأقل من أية مساحة حددت لها سابقاً، مهما تكن ضئيلة. لهذا الغرض يستخدم "مبدأ أرخميدس الذي يقول (بشيء من التبسيط) أنه إذا ما نُصف العدد الأكبر لكميتين ثم نصِّف النصف وهكذا دواليك، فإن الكم الذي يتم التوصل إليه أخيراً، سيكون أقل من العدد الأصغر للكميتين الأصليتين. أي بعبارة أخرى، إذا كانت آ أكبر من ب، يكون هناك عدد كلي هو ن، بحيث أن 2 ن ضرب ب يكون أكبر من آ.

تفضي طريقة الاستنفاد أحياناً إلى نتيجة دقيقة تماماً كما في تربيع القطع الناقص، الذي قام به أرخميدس، لكن أحياناً، كما في محاولة تربيع الدائرة، يمكن فقط أن تتوصل إلى أرقام تقريبية متتالية. مشكلة تربيع الدائرة هي مشكلة البت بمعدل محيط الدائرة إلى القطر وهو ما يدعى P، لقد استخدم أرخميدس الرقم التقريبي 7/22 في الحساب، ثم برسم دائرة حول شكل نظامي من 92 ضلعا، برهن أن P هي أقل من 3.1/7 وأكبر من 3.10/71. بهذه الطريقة يمكن التوصل إلى أية درجة مطلوبة من التقريب، وذلك هو كل ما يمكن لتلك الطريقة أن تفعله في هذه المسألة. يرجع رسم الأشكال كثيرة الأضلاع والمحاطة بدائرة للتوصل إلى P التقريبية، إلى العالم أنتيفون الذي كان معاصراً لسقراط.

عاش إقليدس، الذي كان ما يزال، وأنا صبي، صاحب الكتاب الهندسي الوحيد المعترف به الذي يدرَّس في المدارس، أقول عاش في الإسكندرية حوالي 300 ق.م، أي بعد بضع سنوات من موت الاسكندر وأرسطو. معظم "عناصره" لم تكن أصلية لكن ترتيب الافتراضات، والتركيبة المنطقية، هما من صنعه إلى حد كبير، وبقدر ما يدرس المرء الهندسة أكثر، بقدر ما تصير هذه موضع إعجاب أكثر. فمعالجة المتوازيات بطريقة المسلمة الشهيرة للمتوازيات كان لها قوة ذات قيمة مضاعفة بالاستنتاج وليس بإخفاء وريبية الافتراض الأولي. تتجنب نظرية التناسب، التي تسير وفق يودوكسوس، كل الصعوبات المرتبطة بالأعداد الصماء، من خلال طرائق تشابه أساساً تلك التي قدمها فايرستراس في تحليلات القرن التاسع عشر. بعدئذ ينتقل إقليدس إلى نوع من الجبر الهندسي، ويتناول في الكتاب العاشر موضوع الأعداد الصماء. بعد هذا يمضي، إلى الهندسة الفراغية لينتهي إلى تركيبة المجسمات النظامية التي كان قد أكملها تياتيتوس، ثم تم ادعاؤها في محاورة «تيماوس» من قبل أفلاطون. يعد كتاب "العناصر" لإقليدس من أعظم الكتب التي كتبت، وأحد أكمل الإنجازات التي قدمها الفكر الإغريقي. إذ يتصف بالطبع، بالتحديدات الإغريقية النموذجية: النهج استنتاجي محض، وليس هناك طريقة فيه لاختيار الافتراضات الأولية. هذه الافتراضات كان ينظر إليها على أنها غير موضع للشك، لكن في القرن التاسع

عشر، بيّنت الهندسة غير الإقليدية أنها يمكن أن تقع جزئياً في الخطأ، وأن الملاحظة فقط يمكن أن تقرر ما إذا كانت كذلك أم لا.

هناك، لدى إقليدس، احتقار للانتفاع العملي الذي كان قد غرسه أفلاطون في الأذهان، ويقال إن أحد التلاميذ طرح، بعد أن استمع إلى أحد براهينه، سؤالاً حول ما تراه يكسب من تعلمه الهندسة، بناء عليه دعا إقليدس أحد التلاميذ ثم قال له "أعط هذا الشاب ثلاثة قروش، نظراً لأنه بحاجة لأن يحصل على مكاسب مما يتعلم". مع ذلك تم تبرير احتقار الممارسة ذرائعياً، إذ ما من أحد أيام الإغريق، كان يفترض أن للمقاطع المخروطية أي نفع. أخيراً، وفي القرن السابع عشر، اكتشف غاليليو أن المقذوفات تتحرك على شكل قطع ناقص، كما اكتشف كيبلر أن الكواكب تتحرك على شكل إهليلجي. ثم فجأة أصبح العمل الذي قام به الإغريق بدافع الحب الخالص للنظرية، مفتاح الكثير من الأعمال الحربية وعلم الفلك.

أما الرومان فكانوا ذوي عقل عملي كبير بحيث قدروا إقليدس كثيراً، وأول من ذكره منهم هو شيشرون، الذي ربما لم يكن في عصره ترجمة للاتينية له، والحقيقة، لا يوجد تسجيل لأية ترجمة لاتينية قبل بثيوس (480 ب.م) غير أن العرب كانوا أكثر تقديراً، فقد قدمت نسخة للخليفة من قبل الإمبراطور البيزنطي سنة 760م، تمت ترجمتها إلى العربية في خلافة هارون الرشيد سنة 800م. أما الترجمة "اللاتينية" الأولى لها فقد تمت عن العربية بقلم «أدلارد» من «باث» سنة 1120م. منذ ذلك الزمن فصاعداً، تم إحياء دراسة الهندسة تدريجياً في الغرب، لكن الإنجازات الهامة في هذا المجال لم تتم حتى أواخر عصر النهضة.

الآن أصل إلى علم الفلك، حيث كانت إنجازات الإغريق في هذا المجال ملحوظة تماماً مثل الهندسة. قبل زمنهم، ولدى البابليين والمصريين، كانت قرون من الرصد والمراقبة قد وضعت الأساس. كما كانت قد سجّلت الحركات الظاهرية للكواكب، لكن لم يكن معروفاً أن نجمة الصباح والمساء هي نفسها، كما كانت دورة الخسوفات قد اكتشفت في بابل بالتأكيد ومن المحتمل في مصر، وهو ما جعل التكهن بخسوف القمر أمراً يمكن الاعتماد عليه، لكن ليس

كسوف الشمس، نظراً لأن هذه لم تكن تُرى دائماً في نقطة بعينها. إننا ندين للبابليين بتقسيم الزاوية القائمة إلى تسعين درجة، والدرجة إلى ستين دقيقة. ولقد كان لديهم ولع بالرقم ستين، إذ حتى نظام العد كان يقوم على أساسه، أما الإغريق فكانوا مولعين بأن ينسبوا الحكمة لروادهم الذين سافروا إلى مصر، لكن ما أنجز بالحقيقة قبل الإغريق كان ضئيلاً للغاية، رغم أن التنبؤ بالخسوف من قبل طاليس كان مثالاً عن التأثير الأجنبي، إنما ليس هناك من داع للافتراض أنه أضاف شيئاً لما كان قد تعلمه من مصادر مصرية أو بابلية، ولقد كانت ضربة حظ أن تنبوءه تحقق.

دعونا نبدأ ببعض الاكتشافات الأولى والفرضيات الصحيحة. لقد كان أنكسيمندر يعتقد أن الأرض تقوم بشكل حر طليق دون أن تكون مرتكزة على شيء، أما أرسطو ـ الذي كان يرفض في الغالب أفضل نظريات عصره ـ فقد اعترض على فرضية أنكسيمندر قائلاً إن الأرض، لكونها في المركز، بقيت بلا حركة لأنه ليس هناك من سبب لأن تتحرك في اتجاه ما وليس في آخر. ثم يتابع ولو كان هذا صحيحاً، فإن إنساناً يوضع في مركز دائرة، وإلى جانبه طعام في نقاط مختلفة من محيط الدائرة، سيموت جوعاً لعدم وجود سبب لأن يختار قسماً من الطعام بدلاً من آخر. هذه الحجة تعود إلى الظهور في الفلسفة السكولائية ليس بما له صلة بعلم الفلك، بل بما له صلة بحرية الإرادة. إنها تظهر من جديد بهيئة «حمار بوريدان» الذي كان عاجزاً عن الاختيار بين حزمتي قش موضوعتين على بعد متساو إلى اليمين واليسار، وبالتالي مات جوعاً.

لقد كان فيثاغورس، بكل احتمالياته، أول من فكر بأن الأرض كروية، لكن أسبابه كانت كما لا بد أن يفترض المرء، شكلية أكثر مما هي عملية، لكن الأسباب العملية سرعان ما اكتشفت. إذ اكتشف أنكساغوراس أن القمر يضيء بسبب انعكاس الضوء عليه، كما قدم النظرية الصحيحة للخسوف والكسوف. وكان هو نفسه ما يزال يفكر بأن الأرض مسطحة، لكن شكل ظل الأرض في الخسوف القمري قدم للفيثاغوريين حجة حاسمة بأنها كروية، ثم مضوا أبعد واعتبروا الأرض كوكباً من الكواكب. لقد عرفوا من فيثاغورس نفسه، كما يقال،

أن نجمة الصباح هي نفسها نجمة المساء، واعتقدوا أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تتحرك على شكل دوائر، ليس حول الشمس، بل حول "النار المركزية". كما اكتشفوا أن القمر يدور دائماً ووجهه نفسه إلى الأرض، فيما الأرض تدور دائماً ووجهها ذاته إلى "النار المركزية". وبما أن الأقاليم المتوسطية تقع على الجانب المتجه بعيداً عن النار المركزية، لذلك هي دائماً غير مرئية. أما النار المركزية فكانت تدعى "بيت زيوس" أو "أم الآلهة"، وكانوا يفترضون أن الشمس تنير نتيجة انعكاس النار المركزية عليها. كذلك إضافة إلى الأرض، هناك جرم آخر، موازن للأرض وعلى البعد نفسه من النار المركزية. من أجل هذا، كان لديهم سببان: سبب علمي وآخر مستمد من طقوسهم السرية الحسابية الغامضة. السبب العلمي هو نتيجة الرصد الصحيح والملاحظة بأن خسوف القمر يحدث أحياناً عندما تكون الشمس والقمر معاً فوق الأفق. أما الأناكسار، الذي يعتبر سبب هذه الظاهرة، فكان مجهولاً بالنسبة إليهم، ففكروا أنه، في حالات كهذه، لا بد أن يكون الخسوف بسبب ظل جرم آخر غير الأرض. السبب الآخر هو أن الشمس والقمر والكواكب الخمسة، ثم الأرض والأرض المقابلة، والنار المركزية كلها تشكل عشرة أجرام سماوية، والعدد «عشرة» هي رقم تصوفي غامض لدى الفيثاغوريين.

هذه النظرية الفيثاغورية تنسب إلى فيلولاوس، وهو من طيبة، عاش في نهاية القرن الخامس ق.م. وعلى الرغم من أنها خيالية وفي جزء منها غير علمية بتاتاً، إلا أنها مهمة للغاية، نظراً لأنها تشتمل على الجزء الأكبر من الجهد الخيالي المطلوب لفهم النظرية الكوبرنيكية. فلكي نفهم الأرض، لا كمركز للكون، بل كأحد الكواكب، التي ليست ثابتة إلى الأبد، جرم يطوف في الفضاء، كان لا بد من إبداء تحرر خارق للعادة من التفكير المتمركز على الإنسان. وحين حدثت هذه النقلة في تصور الناس الطبيعي للكون، لم يعد من الصعوبة بمكان كبير السير بهم، بفضل الحجج العلمية، إلى نظرية أكثر دقة.

في هذه الملاحظات المتنوعة، أسهم أونوبيدس، الذي عاش بعد فترة وجيزة من أنكساغوراس، واكتشف انحراف أو ميلان الدائرة الظاهرية لمسير

الشمس. ثم سرعان ما بات واضحاً أن الشمس ينبغي أن تكون أكبر بكثير من الأرض، وهي حقيقة دعمت أولئك الذين أنكروا أن الأرض هي مركز الكون، وسرعان ما أسقط الفيثاغوريون بعد عهد أفلاطون، فرضية النار المركزية والأرض المقابلة. إذ اكتشف هيرقليدس من بونتوس (الذي عاش بين 388 و315ق.م.، وكان معاصراً لأرسطو) أن كوكب الزهرة وعطارد يدوران حول الشمس، ثم تبنى النظرة القائلة إن الأرض تدور حول محورها مرة كل أربع وعشرين ساعة. هذا الاكتشاف الأخير كان خطوة بالغة الأهمية، لم يكن أي من سابقيه قد خطاها. هرقليدس هذا كان من مدرسة أفلاطون ولا بد أنه كان رجلاً عظيماً، لكنه لم يكن يحظى بالكثير من الاحترام، كما يمكن للمرء أن يتوقع. بل كان يوصف بأنه الأنيق البدين.

يعتبر أرسطرخس من ساموس، الذي عاش بصورة تقريبية بين 310 و230ق.م. أي أكبر بخمس وعشرين سنة من أرخميدس، أهم علماء الفلك الأقدمين جميعاً، لأنه قدم النظرية الكوبرنيكية الكاملة، وهي أن الكواكب كلها، بما فيها الأرض، تدور على شكل دوائر حول الشمس، وأن الأرض تدور حول محورها مرة واحدة كل أربع وعشرين ساعة، وإنه لمخيب للأمل قليلاً أن العمل الوحيد المتبقي لأرسطرخس وهو "في حجم وأبعاد الشمس والقمر" يتمسك بالنظرة ذات التمركز الأرضي، لكن الصحيح بالنسبة للمسائل التي يتناولها هذا الكتاب، أن النظرية التي يتبناها لا تشكل أي فرق، لذلك قد يكون فكر بأن من غير الحكمة أن يزيد عبء حساباته بمعارضة لا ضرورة لها للرأي العام لعلماء الفلك. أو ربما توصل إلى الفرضية الكوبرنيكية بعد أن كتب هذا الكتاب. فالسير توماس هيث، في عمله عن أرسطرخس ـ الذي يضمنه نص هذا الكتاب مع الترجمة، يميل لوجهة النظر الأخيرة. أما الأدلة على أن أرسطرخس اقترح النظرة الكوبرنيكية، فهي، على أي حال، حاسمة تماماً.

الدليل الأول والأفضل هو شهادة أرخميدس، الذي، كما رأينا، كان معاصراً أصغر سناً أرسطرخس. إنه يقول، وهو يكتب لجيلون، ملك سراقوصة، إن أرسطرخس أصدر كتاباً يتكون من فرضيات معينة، ثم يتابع.. "فرضياته هي أن

النجوم ثابتة والشمس تظل دون حراك، وأن الأرض تدور حول الشمس في مدار دائري، والشمس تقع في وسط الفلك". وهناك فقرة لدى بلوتارك تقول إن كلينتشز "يعتقد أن من واجب الإغريق أن يحاكموا أرسطرخس بتهمة عدم التقى لقوله بأن الأرض تتحرك، وهذا نتيجة محاولته تفسير الظواهر، بافتراضه أن السماء تظل في وضع السكون والأرض تدور على شكل دائرة مائلة، وبينما هي تدور، تدور في الوقت نفسه حول محورها". لقد كان كلينتشز معاصراً أرسطرخس، كما مات حوالي 322 ق.م. وفي فقرة أخرى، يقول بلوتارك إن أرسطرخس قدم هذه النظرة كفرضية فقط، لكن خلفه سلوقس أكدها كرأي مثبت. (وقد اشتهر سلوقس هذا حوالي 150 ق.م.). كذلك يؤكد آيتوس وسكستوس إمبيريكوس أن أريستاركوس قدم الفرضية التي تقول بمركزية الشمس، لكنهما لا يقولان إنه قدمها فقط كفرضية، لكن حتى لو كان قد فعل ذلك، وعلى ما يبدو ليس من غير المحتمل أن يكون قد فعل، مثله مثل غاليليو بعد ألفي سنة، فإن ذلك قد يكون بسبب الخوف من الإساءة للمعتقدات الدينية، وهو الخوف الذي يبين أن موقف كلينتشز يقوم على أساسه، هذه الفرضية الكوبرنيكية، بعد أن قدمت سواء بشكل نهائي أو تجريبي، من قبل أرسطرخس، تبناها سلوقس بشكل محدد تاماً، لكن دون أن يتبناها أي فلكي آخر قديم. هذا الرفض العام يعود بصورة أساسية لهيباركوس الذي اشتهر ما بين 161 و126 ق.م. ويصفه هيث بأنه "أعظم عالم فلك في العصور القديمة"، إذ كان أول من كتب بشكل منهجي في علم المثلثات، واكتشف ظاهرة الاعتدال الربيعي والخريفي، كما قدر طول الشهر القمري بخطأ أقل من ثانية، وحسَّن تقديرات أرسطوخس لحجم وأبعاد الشمس والقمر، ووضع جدولاً لثمانمائة وخمسين نجماً ثابتاً، معطياً خطوط طولها وعرضها، وباعتباره ضد فرضية أرسطرخس القائلة بمركزية الشمس، تبنى ثم حسّن نظرية أفلاك التدوير التي كان قد ابتكرها أبولونيوس الذي اشتهر حوالي 220ق.م. ثم جاء تطوير هذه النظرية الذي عرف لاحقاً باسم النظام البطلمي، على اسم عالم الفلك بطليموس الذي اشتهر في منتصف القرن الثاني بعد الميلاد. وقد تأتى لكوبرنيكوس أن يعرف شيئاً ما، رغم أنه ليس بالكثير، عن فرضية أرسطرخس، المنسية تقريباً، ثم تشجع بعد أن وجد

مرجعية قديمة لابتكاره. ما عدا ذلك، فإن تأثير هذه الفرضية على علم الفلك اللاحق كان صفراً. فالفلكيون القدامى، في تقديراتهم لحجم الأرض، القمر، الشمس، وأبعاد القمر والشمس، استخدموا الطرائق التي كانت صالحة نظرياً، لكن كان يعرقلها الافتقار للأدوات التي تتصف بالدقة. مع ذلك فإن العديد من نتائجهم، بسبب هذا الافتقار، كانت جيدة على نحو مدهش. إذ قدر إيراتوستين قطر الأرض بـ7850 ميلاً، وهو أقصر بحوالي ثلاثة آلاف ميل فقط من القطر الحقيقي. لقد قدر بطليموس البعد المتوسط للقمر بـ29.½ ضعف قطر الأرض، والرقم الصحيح هو 30.7، لكن لا أحد البتة توصل إلى ما يقارب حجم الشمس وبعدها، اللذين كانوا جميعاً يعتقدونها أقل بكثير، فتقديراتهم، بالنسبة لقطر الأرض هي:

أرسطرخس:	180
هيباركوس:	1245
بوزيدونيوس:	6545

والرقم الصحيح هو 11726، ولسوف نرى أن هذه التقديرات كانت تتحسن باستمرار (غير أن تقديرات بطليموس بينت تراجعاً) فتقدير بوزيدونيوس(*) ـ هو حوالي نصف الرقم الصحيح، وبالإجمال، فإن تصورهم للنظام الشمسي لم يكن بعيداً جداً عن الحقيقة.

كان علم الفلك الإغريقي هندسياً وليس ديناميكياً، إذ كان القدماء يعتقدون أن حركات الأجرام السماوية موحدة ودائرية أو مركبة من حركات دائرية، ولم يكن لديهم مفهوم القوة، فهناك أفلاك تتحرك ككل، عليها شتى الأجرام السماوية الثابتة، لكن مع نيوتن وقانون الجاذبية، دخلت وجهة نظر جديدة أقل هندسية، ومن الغريب أن نلاحظ أن هناك عكساً لوجهة النظر الهندسية في نظرية آينشتاين النسبية العامة، التي ألغي فيها مفهوم القوة بالمعنى النيوتني.

(*) بوزيدونيوس: هو معلم شيشرون، اشتهر في النصف الأخير من القرن الثاني ق.م.

المسألة بالنسبة لعالم الفلك هي: المفترض أن الحركات الظاهرية للأجرام السماوية في الكرة السماوية، حين نقاربها بواسطة الفرضية، تتم وفق إحداثي ثابت، أي عمق، بحيث أن طريقة كهذه تجعل وصف الظواهر أبسط ما يمكن. فقيمة الفرضية الكوبرنيكية ليست هي حقيقتها بل بساطتها، ومن منظور نسبية الحركة، لا يتعلق الأمر بمسألة الحقيقة. كما أن الإغريق في بحثهم عن فرضية "تفسير الظواهر" كانوا بالنتيجة، رغم أنهم لم يكونوا يقصدون ذلك بتاتاً، يعالجون المسألة بالطريقة الصحيحة علمياً. وبالمقارنة مع سابقيهم ولاحقيهم حتى كوبرنيكوس، لا بد من أن يقتنع كل دارس بعبقريتهم المدهشة حقاً. يكمل لائحة علماء الرياضيات الإغريق، الطبقة الأولى، رجلان عظيمان للغاية هما أرخميدس وأبولونيوس في القرن الثالث ق.م. فأرخميدس كان صديق، وربما ابن عم، ملك سراقوصة، قتل حين احتل الرومان المدينة سنة 212ق.م. أما أبوللونيوس، فقد عاش منذ صباه في الإسكندرية. لم يكن أرخميدس عالم رياضيات وحسب، بل كان فيزيائياً أيضاً ودارس الهيدروستاتيكا (علم توازن الموائع).

وقد اشتهر أبولونيوس بشكل رئيسي بعمله في مجال المقاطع المخروطية، ولن أقول شيئاً زيادة عنهما، لأنهما جاءا في وقت متأخر أكثر من أن يؤثرا في الفلسفة.

بعد هذين الرجلين، ورغم أن عملاً محترفاً كان سيستمر إنجازه في الإسكندرية، انتهى العصر العظيم. فتحت الهيمنة الرومانية، فقد الإغريق الثقة بالنفس التي تنجم عن الحرية السياسية، وبفقدانهم لها، صار لديهم احترام لأسلافهم يصيب بالشلل، والجندي الروماني الذي قتل أرخميدس كان رمزاً لموت الفكر المبتكر الذي أوقعته روما في العالم الهيليني كله.

* * *

الجزء الثالث

الفلسفة القديمة بعد أرسطو

العالم الهلينستي

يمكن أن يقسم تاريخ العالم الناطق بالإغريقية إلى ثلاث مراحل: مرحلة الدول ـ المدن، التي انتهت على يد فيليب والإسكندر، مرحلة الهيمنة المقدونية، التي انتهت بقاياها بإلحاق الرومان لمصر بإمبراطوريتهم بعد موت كليوباترا، وأخيراً مرحلة الإمبراطورية الرومانية. من هذه المراحل الثلاث تتميز الأولى بالحرية والاضطراب، الثانية بالخضوع والاضطراب، الثالثة بالخضوع والنظام.

تعرف ثانية هذه المراحل بالعصر الهلينستي، وفي مجال العلوم والرياضيات، يعتبر العمل الذي تم خلال هذه المرحلة أفضل ما أنجزه الإغريق. في الفلسفة تتضمن تأسيس المدرستين الأبيقورية والرواقية، وكذلك ظهور مدرسة الريبية كمذهب ذي صيغة محددة تماماً. هذه المرحلة تظل هامة فلسفياً، رغم أنها أقل أهمية من مرحلة أفلاطون وأرسطو. بعد القرن الثالث ق.م. ليس هناك من جديد حقاً على صعيد الفلسفة الإغريقية إلى أن جاء الأفلاطونيون الجدد في القرن الثالث الميلادي، لكن في تلك الأثناء، كان العالم الروماني يتهيأ لانتصار المسيحية.

لقد حولت الحياة القصيرة للإسكندر، بشكل مفاجئ، العالم الإغريقي. ففي السنوات العشر الواقعة بين 334 و324ق.م. فتح آسيا الصغرى، سورية، مصر، العراق، بلاد فارس، سمرقند، Bactria والبنجاب. ولقد دمر الإمبراطورية الفارسية، الإمبراطورية الأعظم التي كان العالم يعرفها، بثلاث معارك، تدميراً تاماً. فيما أصبحت الفنون القديمة للبابليين جنباً إلى جنب مع أساطيرهم القديمة مألوفة تماماً لدى الفضول الإغريقي. كذلك فعلت الثنائية

الزرادشتية (لكن بدرجة أقل) وأديان الهند، حيث كانت البوذية تتحرك باتجاه السيطرة. لكن حيث كان الإسكندر يتغلغل، حتى في جبال أفغانستان، وعلى ضفاف الجاكارت وروافد السند، كان يؤسس مدناً إغريقية، حاول فيها أن يعيد إنتاج المؤسسات الإغريقية، بقدرٍ من الحكم ـ الذاتي. ورغم أن جيشه كان يتألف بشكل أساسي من المقدونيين، ورغم أن معظم الإغريق الأوروبيين كانوا قد خضعوا له عن غير رغبة، فقد كان يعتبر نفسه، منذ البدء، رسول الهلينية، لكن، تدريجياً، ومع توسع فتوحاته، تبنى سياسة توثيق الصلات بين الإغريق وغير الإغريق من البرابرة.

من أجل هذا، كان لديه دوافع مختلفة. فمن جهة، كان من الواضح أنه ليس باستطاعة جيوشه التي لم تكن كبيرة جداً أن تحتفظ بسيطرتها على إمبراطورية واسعة إلى ذلك الحد بالقوة، بل يجب، على المدى الطويل، أن تعتمد على مصالحة الشعوب المغزوة. من جهة أخرى، لم يكن الشرق معتاداً على أي شكل من أشكال الحكم باستثناء الحكم الملكي السماوي، وهو الدور الذي شعر الإسكندر بأنه مناسب للقيام به. وما إذا كان يعتقد أنه إله أو اتخذ صفات الألوهية لدوافع سياسية، فإن المسألة تخص علماء النفس، نظراً لأن الأدلة التاريخية على ذلك غير حاسمة، لكن من الواضح، على أي حال، أنه استمتع بالتأليه الذي استقبل به في مصر باعتباره خليفة الفراعنة، وفي فارس باعتباره الملك العظيم. أما ضباطه المقدونيون، ـ "الأصحاب" كما كانوا يُدعون ـ فقد كان موقفهم تجاهه هو موقف النبلاء الغربيين تجاه ملوكهم الدستوريين: إذ كانوا يرفضون أن يسجدوا له، كما كانوا يقدمون له النصيحة والنقد، حتى وإن كان ذلك يشكل خطراً على حياتهم. بل في اللحظات الحرجة، كانوا يتحكمون بأفعاله، كما كان الأمر حين أرغموه على التوجه إلى الوطن من السند، بدلاً من التقدم نحو الغانج وفتح تلك البلاد. لقد كان الشرقيون أكثر قدرة على التكيف، شريطة احترام ميولهم الدينية، الأمر الذي لم يشكل أية صعوبة في وجه الإسكندر، بل كان من الضروري فقط أن يجعل أمون أو بيل يتماهى مع زيوس وأن يعلن عن نفسه أنه ابن الإله. يلاحظ علماء النفس أن الإسكندر كان يكره

فيليب، وربما كان متهماً بقتله، كما كان يميل للاعتقاد أن أمه أولمبياس، مثل أية سيدة من سيدات الأساطير الإغريقية، كان يحبها أحد الآلهة كما أن حياة الإسكندر كانت عجيبة إلى حد أنه كان بإمكانه أن يفكر بأصل عجائبي له، كتفسير أفضل لنجاحه الباهر.

لقد كان لدى الإغريق شعور بالغ القوة بالتفوق على البرابرة، ولا شك أن أرسطو يعبر عن هذه النظرة العامة حين يقول إن الشعوب الشمالية مفعمة بالحيوية والنشاط، والشعوب الجنوبية متحضرة، لكن الإغريق وحدهم يتصفون بكلتا الصفتين، كما كان أفلاطون وأرسطو كلاهما يعتقدان أن من الخطأ صنع عبيد من الإغريق، لكن ليس من البرابرة. حاول الإسكندر الذي لم يكن إغريقياً تماماً أن يحطم موقف التفوق هذا، فهو نفسه تزوج أميرة بربرية وأرغم مقدونييه الأساسيين على الزواج من نساء فارسيات ذوات منبت نبيل. ولسوف يفترض المرء أن مدنه الإغريقية التي لا عد لها، كانت ولا بد تحتوي من الذكور أكثر من الإناث كمستوطنين، لذلك لا بد أن رجالهم حذوا حذوه في التزاوج مع نساء محليات، نتيجة هذه السياسة هي أنها أدخلت في عقول الناس المفكرين مفهوم الجنس البشري ككل، فيما بدا الإخلاص القديم للدولة ـ المدينة والعرق الإغريقي (إنما بدرجة أقل) غير ملائم بعد. في الفلسفة، تبدأ وجهة النظر الكونية الشاملة هذه مع الرواقيين، لكن كممارسة تبدأ أبكر، أي مع الإسكندر.

والنتيجة أن التفاعل بين الإغريق وغيرهم من الشعوب كان متبادلاً: فهؤلاء تعلموا شيئاً من العلوم الإغريقية، في حين تعلم الإغريق الكثير من أساطير تلك الشعوب، بذلك، أصبحت الحضارة الإغريقية، بتغطيتها مساحة أوسع، أقل إغريقية.

الحضارة الإغريقية حضرية بالأساس. بالطبع، كان هناك الكثير من الإغريق الذين يشتغلون بالزراعة، لكن إسهامهم في ما يميز الثقافة الهيلينية كان ضئيلاً. ذلك أن الإغريق، بدءاً من مدرسة ملطية فصاعداً، الذين برزوا في العلوم والفلسفة والأدب، كانوا مرتبطين بالمدن التجارية الغنية، التي غالباً ما كان يحيط بها سكان همجيون. هذا النمط من الحضارة لم يبدأ مع

الإغريق بل مع الفينيقيين. فصور، صيدا وقرطاجة كانت تعتمد على العبيد للقيام بالأعمال اليدوية في البيوت، وعلى المرتزقة المأجورين للقتال في الحروب. إذ لم يكونوا يعتمدون، كما هي حال المدن الأساسية الحديثة، على عدد كبير من السكان الريفيين من العرق نفسه ولهم الحقوق السياسية ذاتها. المثال الحديث الأقرب يمكن رؤيته في الشرق الأقصى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فسنغافورة، هونغ كونغ، شانغهاي والموانئ الصينية الأخرى المتعاهدة كانت عبارة عن جزر أوروبية صغيرة، حيث كان الرجل الأبيض يشكل طبقة أرستقراطية تجارية تعيش على كدح المحليين. في أمريكا الشمالية، إلى الشمال من خط ماسون ـ ريكسون، ونظراً لأن يداً عاملة كهذه لم تكن متوفرة، كان الرجل الأبيض يضطر لممارسة الزراعة. لهذا السبب كانت قبضة الرجل الأبيض على أمريكا الشمالية قوية وآمنة، بينما قبضته على الشرق الأقصى كانت مسبقاً قد وهنت إلى حد كبير، ثم توقفت بكل بساطة عن الإمساك به كلياً. لكن كثيراً من نمطه الثقافي هذا، وخاصة نزعته الصناعية، سيبقى. هذا المثال يساعدنا في فهم مكانة الإغريق في الأجزاء الشرقية من إمبراطورية الإسكندر.

غير أن تأثير الإسكندر على مخيلة آسيا كان كبيراً ودائماً. الجزء الأول من سفر المكابيين الذي كتب بعد قرون من وفاته يبدأ بوصف حياته:

"وقد حدث، بعد موت الإسكندر بن فيليب، المقدوني، الذي خرج من بلاد شتييم، وضرب داريوس ملك الفرس وميديا، أنه حكم بدلاً منه، وكان الأول على بلاد الإغريق، وقام بحروب كثيرة، وسيطر على بلدان كثيرة، كما ذبح ملوك الأرض، وبلغ نهاية الأرض، وأخذ الغنائم من أمم كثيرة، بحيث أن الأرض صارت مسالمة أمامه، ونال بذلك المجد وامتلأ قلبه غبطة. كما جمع حشداً قوياً متمكناً، وحكم البلدان والأمم والملوك الذين صاروا أتباعاً له. بعد ذلك كله وقع ضحية المرض وأدرك أنه سيموت. قبل موته دعا رجاله، الذين كانوا محترمين مثله ورافقوه منذ صباه، فقسم مملكته بينهم وهو ما يزال على قيد الحياة. بذلك يكون الإسكندر قد حكم اثني عشر عاماً ثم مات".

ولقد بقي بطلاً أسطورياً في المناطق الإسلامية، بل حتى هذا اليوم... هناك زعماء ثانويون في جبال الهملايا يزعمون أنهم يتحدرون من سلالته ـ إذ ما من بطل تاريخي آخر أتيحت له فرصة كاملة كهذه، لتكون له تلك الهالة الأسطورية الشاعرية.

عند موت الإسكندر، جرت محاولة للحفاظ على وحدة إمبراطوريته، لكن ابنيه الاثنين كان أحدهما ما يزال طفلاً والآخر لم يولد بعد، ولكل منهما مؤيدون لكن نتيجة الحرب الأهلية التي وقعت، تمت تنحية الاثنين معاً. في النهاية، قسمت إمبراطوريته بين ثلاث عائلات من قادته. إحداها، إذا ما تكلمنا بشكل عام، حصلت على القسم الأوروبي من الإمبراطورية، الثانية على القسم الإفريقي، والثالثة على القسم الآسيوي. في النهاية وقع القسم الأوربي تحت حكم أحفاد أنتيغونوس، فيما حكم البطالمة مصر وجعلوا عاصمتهم الإسكندرية، أما السلوقيون الذين حصلوا على آسيا بعد حروب كثيرة، فقد انشغلوا كثيراً بحملات عديدة لتثبيت عاصمة لهم، لكن في أواخر أيامهم، كانت أنطاكية هي المدينة الرئيسية لهذه السلالة.

لقد تخلى البطالمة والسلوقيون على حد سواء عن محاولات الإسكندر لخلق لحمة بين الإغريق والشعوب الأخرى، وأسسوا استبداديات عسكرية تقوم بالأساس على ما بقي لهم من الجيش المقدوني، أولاً، وعلى مرتزقة من الإغريق ثانياً. لقد وضع البطالمة يدهم على مصر بأمان تام، لكن في آسيا مر قرنان من الحروب المضطربة بين السلالات، قبل أن ينتهي ذلك كله بالفتح الروماني. خلال هذين القرنين، كان الفارسيون قد استعادوا بلاد فارس، وإغريق بكتيريا كانوا يزدادون عزلة.

في القرن الثاني ق.م. (وهو القرن الذي انهاروا بعده انهياراً سريعاً) صار لديهم ملك هو ميناندر ـ الذي كانت إمبراطوريته الهندية واسعة شاسعة، وقد بقي محاورتان اثنتان بينه وبين حكيم بوذي، جزئياً بالبالية وجزئياً بترجمة صينية، حيث يقول د. تارن إن أول هاتين المحاورتين هو بالأساس ذو أصل إغريقي، أما الثاني الذي ينتهي بتنازل ميناندر عن العرش وتحوله إلى قديس بوذي، فهو بالتأكيد ليس كذلك.

في ذلك الزمن، كانت البوذية ديانة قوية تجمع من حولها الأنصار والمؤيدين، فيسجل آزوكا، الملك البوذي القديس، بنقش ما يزال موجوداً حتى اليوم، أنه أرسل مبعوثين إلى كل الملوك المقدونيين: "وهذا هو الفتح الأهم برأي جلالته، الفتح بواسطة القانون، وهو أيضاً ما نفذه جلالته في الأقاليم التي تخضع لسيطرته وفي الممالك المجاورة على حد سواء، وعلى بعد حتى ستمائة فرسخ، حيث يقيم الملك الإغريقي أنطيوخوس حيث يقيم الملوك الأربعة وهم بالاسم بطليموس، أنتيغونوس، ماغاس والإسكندر.. وهنا أيضاً في أقاليم الملك، بين اليونا (أي إغريق البنجاب). لكن لسوء الحظ لا توجد أية رواية غربية تتحدث عن هؤلاء المبعوثين.

تأثرت بلاد بابل أعمق التأثر بالهلينستية، وكما رأينا، من القدماء الوحيدين الذي تبعوا أرسطرخس من ساموس في تأييد النظام الكوبرنيكي، كان سلوقوس من سلوقيا، على نهر دجلة الذي اشتهر حوالي 150ق.م. إذ يخبرنا تاسيتوس أنه في القرن الأول الميلادي، لم تكن سلوقيا قد خضعت لسيطرة البارثيين البرابرة، بل كانت ما تزال ضمن مناطق سيطرة سلوقس، مؤسسها الإغريقي، وكان هناك ثلاثمائة مواطن، يختارون لثروتهم أو حكمهم، يشكلون ما يمكن أن يدعى مجلس شيوخ، كما كان للشعب نصيبه أيضاً من السلطة. ففي بلاد ما بين النهرين كلها، وأبعد إلى الغرب، كانت الإغريقية قد صارت لغة الأدب والثقافة وبقيت هكذا حتى الفتوحات الإسلامية.

كما أصبحت مدن سوريا (باستثناء مملكة يهودا) هيلينية تماماً، بقدر ما يتعلق الأمر باللغة والأدب، لكن سكان الريف الذين كانوا أكثر محافظة، حافظوا على ديانتهم ولغتهم التي كانوا قد اعتادوا عليها. أما في آسيا الصغرى، فقد كانت مدن الساحل الإغريقية، لقرون من الزمن، ذات تأثير على جيرانها من غير الإغريق. وقد زاد الفتح المقدوني من هذا التأثير فيما كان صراع الهيلينية الأولى مع اليهود ذا علاقة أسفار المكابيين : إنها قصة شديدة التأثير، خلافاً لأي شيء آخر في الإمبراطورية المقدونية، ولسوف أتناولها في وقت لاحق، حين أصل إلى أصل المسيحية وانتشارها. فالتأثير الإغريقي لم يواجه في الأمكنة الأخرى مثل هذه المقاومة العنيدة.

من وجهة نظر الثقافة الإغريقية الهيلينية، النجاح الباهر الذي تحقق في القرن الثالث ق.م. هو نجاح مدينة الإسكندرية. فمصر كانت أقل تعرضاً للحروب من الأجزاء الأوروبية والآسيوية الواقعة تحت السيطرة المقدونية، والإسكندرية كانت في موقع مفضل فوق العادة بالنسبة للتجارة، كما كان البطالمة يرعون العلم وقد جذبوا إلى عاصمتهم الكثير من خيرة رجال عصرهم. فصارت الرياضيات ثم ظلت، حتى سقوط روما، إسكندرانية بشكل رئيس، صحيح أن أرخميدس كان من صقلية، وينتسب إلى ذلك الجزء من العالم الذي كان الإغريق قد أسسوا فيه الدول ـ المدن (حتى لحظة موته سنة 212ق.م) وحافظوا على استقلالهم، لكن الصحيح أيضاً أنه درس في الإسكندرية. كما كان إيراتوستين المسؤول الرئيسي في مكتبة الإسكندرية الشهيرة. فيما كان علماء الرياضيات ورجال العلم مرتبطين بصورة وثيقة تقريباً بالإسكندرية في القرن الثالث ق.م. وكانوا متمكنين، مثلهم مثل أي إغريقي عمل في اختصاصهم من سابقيهم. إنهم أناس أخذوا كل علم لمقاطعتهم، وطوروا فلسفات شاملة، كما كانوا اختصاصيين بالمعنى الحديث للكلمة. فإقليدس، أرسطرخس، أرخميدس، أبوللونيوس، كلهم كانوا راضين أن يكونوا علماء رياضيات، لكنهم في الفلسفة لم يطمحوا للتوصل إلى الأصالة.

لقد ميز التخصص ذلك العصر في المجالات كافة، وليس فقط في عالم العلم والتعلم. ففي مدن القرن الخامس والرابع الإغريقية ذات الحكم المستقل، كان يفترض بالرجل القادر أن يكون باستطاعته فعل كل شيء. إذ يمكن أن يكون، إن دعت الظروف، جندياً، سياسياً، مشرِّعاً أو فيلسوفاً، وسقراط، رغم أنه كان يكره السياسة، لم يستطع تفادي الانخراط في النزاعات السياسية، بل في شبابه كان جندياً، كما كان (رغم إنكاره ذلك في "الاعتذار"..) طالباً يدرس علم الفيزياء. وبروتاغوراس، حين كان يتاح له الوقت ويفرغ من تعليم مبادئ الشك للشباب الأرستقراطي، كان يبحث عن شيء آخر يرغب فيه، فيسن قوانين لثوريي، بينما كان أفلاطون ينغمس في السياسة، رغم عدم نجاحه، وزينوفون، حين لم يكن يكتب عن سقراط، ولا يكون نبيلاً في الريف، كان يقضي وقت

فراغه كضابط عسكري، فيما كان الرياضيون الفيثاغوريون يحاولون وضع يدهم على حكم المدن. كما كان على الكل أن يخدم في هيئات المحلفين ويقوم بواجبات عامة مختلفة أخرى، لكن هذا كله تغير في القرن الثالث. صحيح أنه ظل هناك سياسة في الدول ـ المدن القديمة، لكنها صارت محدودة وغير هامة، نظراً لأن بلاد الإغريق كلها صارت تحت رحمة الجيوش المقدونية، كما نشب الصراع الخطير من أجل السلطة بين الجنود المقدونيين. ولم تكن المسألة مسألة مبدأ، بل فقط توزيع أقاليم بين مغامرين متنافسين. في المسائل الإدارية والتقنية، استخدم هؤلاء الجند غير المتعلمين تقريباً إغريقيين كخبراء. ففي مصر، مثلاً، تمت أعمال ممتازة في مجال الري وصرف المياه، كذلك بات هناك جند، إداريون، أطباء، علماء رياضيات، فلاسفة، إلا أنه لم يكن هناك أحد باستطاعته جمع هذه الاختصاصات كلها معاً.

لقد كان العصر عصراً يمكن فيه للإنسان أن يكون لديه مال ولا يرغب في العمل في السياسة، إنما باستطاعته أن يتمتع بحياة بهيجة ـ مفترضاً دائماً أنه ما من جيش سلاب نهاب سيحدث ويعترض طريقه، أما الناس المتعلمون الذين كانوا يجدون حظوة لدى أمير من الأمراء، فكانوا يستمتعون بدرجة عالية من الرفاه، شريطة أن يتقنوا المداهنة والتملق ولا يبالوا بكونهم خاضعين لنزوات أمراء جهلة، لكن لم يكن هناك شيء اسمه أمان. فثورة في القصر يمكن أن تطيح بذلك الذي يحمي الحكيم، والغاليشيون (سكان غاليشيا في آسيا الصغرى) يمكن أن يدمروا قصر الرجل الثري، والمدينة التي يقيم فيها المرء يمكن أن تنهب في حادثة من حوادث حرب السلالات، ولا عجب في ظروف كهذه، إن كان الناس قد اتخذوا لأنفسهم عبادة إلهة الحظ. إذ لم يكن يبدو هناك من شيء معقول في تنظيم البشر لشؤونهم. وأولئك الذين كانوا يصرون بعناد شديد على إيجاد المعقولية في مكان ما، كانوا ينسحبون إلى داخل أنفسهم، ويقررون كما قرر شيطان ميلتون أن:

"العقل، إن يكن في مكانه، يستطيع بذاته أن يصنع من الجحيم جنة، ومن الجنة جحيماً". لكن باستثناء الباحثين عن ذاتهم، المغامرين، لم يعد هناك دافع بعد، للاهتمام بالشؤون العامة. فالعالم الهيليني، بعد الحقبة اللامعة لفتوحات

الإسكندر كان غارقاً في الفوضى، نظراً لعدم وجود حاكم مستبد، لديه من القوة ما يكفي لتحقيق سيطرة مستقرة، أو مبدأ قوي كفاية بحيث يؤدي إلى تماسك اجتماعي. والفكر الإغريقي، حين واجهته مشاكل سياسية جديدة، تكشّف عن عدم كفاءة تامة. أما الرومان الذين كانوا أغنياء، ولا شك، ومتوحشين بالمقارنة مع الإغريق، فقد خلقوا نوعاً من النظام على الأقل. لقد كان بالإمكان تحمل الفوضى القديمة، وأيام الحرية لأن كل مواطن كان له نصيب فيها، لكن الفوضى المقدونية، التي فرضت على رعية من قبل حكام غير أكفياء، كانت غير قابلة للتحمل على الإطلاق ـ أي أسوأ بكثير من الخضوع اللاحق لروما.

لقد كان هناك سخط اجتماعي واسع النطاق وخوف من الثورة. فأجور اليد العاملة انخفضت، وذلك على ما يفترض بسبب منافسة اليد العاملة من العبيد الشرقيين. في الوقت نفسه، ارتفعت أجور المرتزقة، بينما يجد المرء لدى الإسكندر، في مطلع مشروعه، الوقت الكافي لعقد اتفاقات تهدف لإبقاء الفقراء في مكانهم... فالاتفاقات التي عقدت سنة 333 بين الإسكندر ودول تحالف كورينثا، اشترطت أن يهتم مجلس التحالف وممثلو الإسكندر بأن لا تقوم أي مدينة من التحالف بأية مصادرة لملكية خاصة أو تقسيم للأرض، أو إلغاء دين، أو تحرير عبيد بغرض الثورة. كما كانت المعابد في العالم الهيليني تقوم مقام أصحاب المصارف، إذ كان لديها احتياطات من الذهب وسيولة نقدية يمكن التحكم بها. ففي مطلع القرن الثالث، كان معبد أبوللو في ديلوس، يعطي قروضاً بفائدة عشرة بالمئة، بينما كان معدل الفائدة في السابق أعلى من ذلك.

ولا بد أن العمال الأحرار الذين كانوا يجدون الأجور غير كافية للضرورات المعيشية فقط، كان باستطاعتهم، إن كانوا شباناً وبصحة جيدة، أن يجدوا من يستخدمهم كمرتزقة. لا شك أن حياة المرتزقة كانت ملأى بالمصاعب والمخاطر، لكنها كانت تقدم فرصاً واحتمالات كبيرة، إذ قد تتاح لهم عمليات سلب المدن الشرقية الغنية ونهبها، كما قد تكون هناك فرصة لتمرد ناجح. ولا بد أنه كان هناك خطورة بالنسبة لقائد أن يحل جيشه، ولعل هذا أحد الأسباب التي تفسر لماذا كانت الحروب مستمرة دائماً.

في المدن الإغريقية القديمة، بقيت الروح المدنية القديمة نفسها تقريباً، لكن ليس في المدن الجديدة التي أسسها الإسكندر ـ إلا إذا استثنينا الإسكندرية. ففي الأيام الأولى، المدينة الجديدة دائماً هي مستوطنة تتألف من مهاجرين من مدينة أقدم وتظل على ارتباط بالمدينة الأم برباط عاطفي. هذا النوع من العاطفة كان يعمّر طويلاً كما يتبين، مثلاً، من الأنشطة الدبلوماسية للمباكوس في الهيلسبونت سنة 196ق.م. إذ كانت هذه المدينة مهددة بأن يُخضعها الملك السلوقي أنطيوخوس الثالث، فقررت أن تلجأ إلى روما لحمايتها. أرسلت سفارة لها، لكنها لم تذهب إلى روما مباشرة، بل توجهت، أولاً، ورغم المسافة البعيدة إلى مرسيليا، التي كانت مثل لمباكوس مستوطنة في فوكايا، والأكثر من ذلك كان ينظر إليها بعين المودة من قبل الرومان. بعد أن استمع مواطنو مرسيليا لخطاب المبعوث المرسل، قرروا مباشرة إرسال بعثة دبلوماسية من قبلهم إلى روما لدعم الأخت التوأم لمدينتهم. أما الغاليون الذين كانوا يعيشون في البر الداخلي والذين تعود أصولهم إلى مارسيليا فقد انضموا إلى أقربائهم الغاليين في آسيا الصغرى بإرسال رسالة، يوصون فيها أصدقاءهم بلمباكوس خيراً. بالطبع، سرت روما كل السرور بهذه الذريعة للتدخل في شؤون آسيا الصغرى، لكن من خلال تدخل روما، احتفظت لمباكوس بحريتها ـ إلى أن أصبح ذلك غير مناسب للرومان.

بصورة عامة، كان حكام آسيا يدعون أنفسهم "محبّي الهيلينية"، وكانوا يصادقون المدن الإغريقية القديمة بقدر ما كانت تسمح بذلك السياسة والضرورة العسكرية. كما كانت المدن ترغب (حين تستطيع ذلك)، وتدعي كحق لها بالحكم الذاتي الديمقراطي، نظراً لغياب الجزية وعدم وجود حامية ملكية، كذلك يكون الأجدر التصالح معها، لأنها غنية، وبإمكانها أن تقدم مرتزقة، كما أن في الكثير منها موانئ مهمة. لكن إن وقفت في الجانب الخطأ من حرب أهلية، فقد كانت تعرض نفسها للغزو والفتح. وبالإجمال، كان السلوقيون، والسلالات الملكية الأخرى التي تزايدت بالتدريج، يتعاملون بشيء من التسامح معها، لكن مع بعض الاستثناءات.

لم تكن للمدن الجديدة، رغم أنها تتمتع بدرجة ما من الحكم الذاتي، التقاليد والأعراف ذاتها التي كانت للمدن الأقدم. فمواطنوها لم يكونوا من أصل واحد، بل كانوا من أنحاء بلاد الإغريق كلها. كما كانوا بصورة رئيسية من المغامرين، مثل الطلائع التي استوطنت جوهانسبرغ، ولم يكونوا من الحجاج الأتقياء مثل المستوطنين الإغريق الأوائل، أو الرواد الذين استوطنوا في نيوإنجلند. بالتالي، ما من مدينة من مدن الإسكندر شكلت وحدة سياسية قوية، ولقد كان ذلك مناسباً من وجهة نظر حكومة الملك، لكنه كان نقطة ضعف من وجهة انتشار الهيلينية.

كان تأثير الديانات والأساطير غير الإغريقية سيئاً في العالم الهيليني، لكن ليس كلياً. إنما قد لا تكون هذه هي الحالة العامة. فاليهود، الفرس، البوذيون، كلهم كانت لهم دياناتهم المتفوقة بشكل محدد على تعدد الآلهة الإغريقية الشائعة. وكان بإمكان أفضل الفلاسفة دراستها والاستفادة منها، لكن لسوء الحظ كان البابليون أو الكلدانيون هم الذين تركوا أشد التأثير على مخيلة الإغريق. فقبل كل شيء، كان هناك تاريخهم القديم الخرافي، إذ كانت السجلات الكهنوتية تعود لآلاف السنين، بل كانوا يزعمون أنها ترجع لآلاف أخرى من السنين، ثم كان هناك نوع من الحكمة الخالصة. إذ كان باستطاعة البابليين أن يتنبؤوا بالخسوف والكسوف قبل الإغريق بزمن طويل، لكن هذه كانت مجرد أسباب لإمكانية التلقي، أما ما تم تلقيه فقد كان بصورة أساسية علم التنجيم والسحر. يقول البروفسور جلبرت موري: "لقد وقع علم التنجيم على العقل الهيليني مثلما يقع وباء على سكان جزيرة نائية. فقبر أوزيمانداياس، كما وصفه ديودوروس، كان مغطى برموز تنجيمية، وقبر أنطيوخوس الأول، الذي اكتشف في كوماجين، من النوع ذاته. إذ كان من الطبيعي بالنسبة للملوك أن يؤمنوا بأن النجوم تراقبهم، لكن الجميع كانوا جاهزين لاستقبال الجرثومة، والظاهر أن علم التنجيم تم تعليمه للإغريق أول ما تم في عهد الإسكندر، من قبل كلداني يسمى بروسوس كان يعلم في كوس. وبحسب ما يقوله سنيكا "كان يفسر أقوال الإله بيل". هذا، كما يقول البروفسور موري: لا بد أن يعني أنه ترجم إلى الإغريقية "عين بيل"، وهي أطروحة تتألف من سبعين لوحاً وجدت في مكتبة آشور بنيبال (686 ـ 26ق.م) لكنها كتبت لسرجون الأول في الألفية الثالثة ق.م.

وكما سنرى، فإن الأغلبية، حتى من خيرة الفلاسفة، كانوا يؤمنون بعلم التنجيم وذلك يشتمل، إذ كان يُعتقد بإمكانية التنبؤ بالمستقبل، على الإيمان بالضرورة أو القدر، الذي يمكن أن يوضع مقابل الاعتقاد السائد بالحظ. ولا شك أن معظم الناس كانوا يؤمنون بهما كليهما، دون أن يلاحظوا أبداً أن هناك تعارضاً في ذلك. إذ أن الاضطراب العام يؤدي إلى تحلل أخلاقي، أكثر حتى من الضعف الفكري، وعصور من الشك المطولة، رغم أنها كانت متسقة مع الدرجة العليا من القداسة لدى البعض، غير ملائمة للفضائل العادية المبتذلة لدى المواطنين المحترمين. إذ لم يكن هناك، على ما يبدو، فائدة من الاقتصاد، حين يمكن أن تبدد كل مدخراتك غداً، ولا فائدة من الشرف، حين يكون الإنسان الذي تعامله بشرف جاهزاً للاحتيال عليك وخداعك، ولا جدوى من التمسك بقضية، حين لا تكون هناك قضية مهمة، وليس لها أدنى حظ في انتصار مستقر ثابت، ولا مبرر للصدق، حين تكون المواربة أو التخلي عن المعتقد بسهولة هو الذي يمكن أن يحفظ لك حياتك وثروتك. فالإنسان الذي لا يكون لفضيلته مصدر سوى التعقل الأرضي المحض، سيصبح في عالم كهذا، مغامراً إن توفرت له الشجاعة، أما إن لم تتوفر له، فسيبحث عن موقع في الظل باعتباره خادماً جباناً وانتهازياً مسايراً للرأي العام.

يقول ميناندر، الذي يمت لهذا العصر، ما يلي:

الكثير من الحالات عرفتها عن رجال، ليسوا بالفطرة أوغاداً، إنما صاروا كذلك، بسبب المصائب ورغماً عنهم.

هذا يلخص النزعة الأخلاقية للقرن الثالث ق.م، باستثناء القلة من الناس الاستثنائيين، وحتى بين هؤلاء القلة، كان الخوف يحل محل الأمل والهدف في الحياة الفرار من المصائب أكثر من إنجاز أي عمل خير إيجابي إذ تغوص الميتافيزيقا في خلفية كل شيء، وتصبح الأخلاق الفردية. ذات أهمية أولى، ولا تعود الفلسفة المشعل الذي يهدي القلة من الباحثين الثائرين عن الحقيقة: بل بالأحرى الإسعاف الذي يأتي إثر الصراع على الوجود لالتقاط الجرحى والضعفاء.

* * *

الكلبيون والمتشككون

تختلف علاقة الرجال البارزين فكرياً بالمجتمع المعاصر لهم اختلافاً تاماً باختلاف العصور. ففي بعض الحقب حسنة الحظ، كانوا بالإجمال في حالة تناغم مع محيطهم، يقترحون، ولا شك، إصلاحات من النوع الذي كان يبدو لهم ضرورياً، وهم على ثقة تامة بأن اقتراحاتهم ستكون موضع ترحيب، لا كارهين للعالم الذي وجدوا أنفسهم فيه، حتى وإن بقي على حاله دون إصلاح. في أوقات أخرى، كانوا ثوريين يعتبرون أنه لا بد لهم من الدعوة لتغييرات جذرية لكن مع توقعهم، وذلك جزئياً بسبب تأييدهم، أن هذه التغييرات ستتحقق في المستقبل القريب، لكن في أوقات أخرى، كانوا يصابون باليأس من العالم، ويشعرون، رغم أنهم هم أنفسهم يعرفون ما هو المطلوب، أنه ليس هناك أمل بتحقيق المطلوب. هذا المزاج يغوص بسهولة في يأس أعمق يعتبر الحياة على الأرض شيئاً رديئاً أساساً، ويأمل بالخير فقط في حياة مستقبلية، أو في تقمص روحي قادم.

هذه المواقف كلها تم تبنيها، في عصور ما، من قبل مختلف الناس الذين كانوا يعيشون في الزمن نفسه. لنتأمل، مثلاً، أوائل القرن التاسع عشر: غوته مرتاح، بنتام مصلح، شيلي ثوري، وليوباردي متشائم، لكن في معظم المراحل، ثمة نبرة واحدة هي التي تسود لدى كبار الكتاب. ففي إنكلترا، كانوا مرتاحين في عهد الملكة إليزابيث وفي القرن الثامن عشر، في فرنسا، أصبحوا ثوريين حوالي 1750، وفي ألمانيا كانوا قوميين منذ 1813.

خلال مرحلة هيمنة رجال الكنيسة، أي من القرن الخامس إلى الخامس عشر، كان هناك نوع من الصراع بين ما يعتقد به نظرياً، وما يشعر به الناس

عملياً. نظرياً العالم هو وادي دموع، نوع من التحضير، وسط الكثير من الإشكالات، للعالم الآتي. لكن كتّاب الكتب، لكون معظمهم من الكتبة، لم يكن باستطاعتهم عملياً، أن يمنعوا أنفسهم من الشعور بالابتهاج نتيجة قوة الكنيسة، إذ كانوا يجدون الفرصة متوفرة للنشاط الذي يعتقدون أنه مفيد. لذلك كانت لديهم عقلية الطبقة الحاكمة، أكثر مما هي عقلية أناس يشعرون أنهم منفيون في عالم غريب عنهم. هذا جزء من الثنائية الغريبة التي سادت في العصور الوسطى، ويعود إلى أن الكنيسة، رغم أنها تقوم بالأساس على الاعتقاد بالعالم الآخر، كانت المؤسسة الأكثر اهتماماً بالعالم اليومي.

يبدأ الاستعداد السيكولوجي للعالم الآخر الخاص بالمسيحية في المرحلة الهلينستية، ويرتبط بخسوف الدولة ـ المدينة. فحتى أرسطو لم يكن الفلاسفة الإغريق، رغم أنهم قد يتذمرون من هذا الشأن أو ذاك، يائسين كونياً بالإجمال، كما أنهم لم يكونوا يشعرون بأنهم عاجزون سياسياً، فقد ينتسبون في بعض الأحيان لحزب مهزوم، لكن إن كان الأمر كذلك، فإن هزيمتهم تعود للفرص التي يتيحها الصراع وليس لنقص في الحكمة لا مناص منه. بل حتى أمثال فيثاغورس وأفلاطون، الذين أدانوا، وهم في أمزجة معينة، عالم الظاهر، وبحثوا عن الخلاص بالتصوف، كانت لديهم خطط عملية لتحويل الطبقات الحاكمة إلى حكماء وقديسين. لكن عندما انتقلت السلطة السياسية إلى أيدي المقدونيين، اتجه الفلاسفة الإغريق، وهو أمر طبيعي، بعيداً عن السياسة ليكرسوا أنفسهم أكثر لمسألة الفضيلة أو الخلاص الفردي، فلم يعودوا يسألون: كيف يمكن للناس أن يصنعوا دولة صالحة؟ بل بدلاً من ذلك باتوا يسألون: هل يمكن للناس أن يكونوا فضلاء في عالم رديء، أو سعداء في عالم من الشقاء والمعاناة؟ صحيح، أن هذا التغير هو في الدرجة فقط، فأسئلة كهذه كانت تطرح من قبل، والرواقيون، في وقت لاحق، ولفترة من الزمن، كانوا يهتمون بالسياسة، سياسة الرومان، لكن ليس الإغريق. أي أن التغير لم يكن حقيقياً على الإطلاق، فإذا استثنينا فترة محددة، خلال الحقبة الرومانية، لدى المدرسة الرواقية، فإن نظرة أولئك الذين كانوا يفكرون ويشعرون على نحو جدي، باتت

بشكل متزايد ذاتية وفردانية إلى أن طورت المسيحية، أخيراً، إنجيل الخلاص الفرداني الذي ألهم الحماسة للبعثات التبشيرية وابتدع الكنيسة. لكن إلى أن حدث ذلك، لم يكن هناك مؤسسة يمكن للفيلسوف أن يتمسك بها من صميم قلبه. بالتالي، لم يكن هناك منفذ مناسب لحبه المشروع للسلطة. لهذا السبب، نجد أن الفلاسفة في المرحلة الهلينستية محدودون أكثر، ككائنات بشرية، من الناس الذين عاشوا حين كان ما يزال باستطاعة الدولة أن توحي بالولاء. إذ كانوا ما يزالون يفكرون، لأنهم لا يستطيعون منع أنفسهم من التفكير، إلا أنهم نادراً ما كانوا يثقون بأن تفكيرهم سيؤتي أكله في عالم الواقع.

حوالي عصر الإسكندر، تم تأسيس أربع مدارس، أشهرها اثنتان هما: الرواقية والأبيقورية اللتان سنعالجهما في فصول لاحقة، أما في هذا الفصل فإننا سنتناول المدرسة الكلبية والمتشككين.

أولى هاتين المدرستين مشتقة، عن طريق مؤسسها ديوجينوس، من تعاليم أنتيستينس، تلميذ سقراط، الذي كان أكبر بعشرين سنة من أفلاطون. وأنتيستينس هذا شخصية مشهورة يشبه في بعض الجوانب تولستوي. لقد عاش الرجل إلى ما بعد موت سقراط في دائرة أرستقراطية من زملائه، تلاميذ سقراط، دون أن يبدو عليه أثر للانحراف عن الطريق القويم. لكن شيئاً ما ـ سواء كان هزيمة أثينا، أو موت سقراط، أو كرهه للمماحكة الفلسفية ـ جعله، حين لم يعد شاباً بعد، يحتقر الأشياء التي كانت ذات قيمة لديه سابقاً. إذما كان لديه شيء سوى حيّز بسيط، فصار يصاحب العمال ويلبس مثلهم، كما التزم بالوعظ في الهواء الطلق، بأسلوب يمكن لغير المتعلمين أن يفهموه. وكان يعتقد أن الفلسفة المصقولة كلها لا قيمة لها، بل ما يمكن معرفته، يمكن معرفته من قبل الناس البسطاء، كما آمن "بالعودة إلى الطبيعة"، وقام بتنفيذ ما يؤمن به إلى حد بعيد. كذلك آمن أنه يجب ألا يكون هناك حكومة ولا ملكية خاصة، لا زواج، ولا دين قائم. كما أدان أتباعه، إن لم يكن هو نفسه، العبودية. ورغم أنه لم يكن متنسكاً تاماً، إلا أنه احتقر الترف وكل متابعة لمسرات الحواس ومتعها المصطنعة. إذ قال "أفضل أن أكون مجنوناً على أن أكون مستمتعاً بالنشوة".

غير أن شهرة أنتيستينس فاقتها شهرة تلميذه ديوجينوس "شاب من سينوب، في الإيوكين، لم يقبله أنتيستينس للوهلة الأولى، ابن صراف مال سيء السمعة سجن لتزويره العملة. في البداية صرف الفيلسوف الشاب بعيداً، لكن هذا لم يوله أي اهتمام، كما كان يقرعه بالعصا، لكن دون أن يتحرك أو يبتعد. لقد كان يرغب بالحكمة ويرى أن على أنتيستينس أن يقدمها له، هدفه في الحياة أن يعمل كما كان والده يعمل بتزوير العملة لكن على نطاق أوسع بكثير.

وكان سيزوِّر كل العملة الدارجة في العالم. فكل خاتم تقليدي مزوّر، والناس الذين يختم عليهم بأنهم قادة عسكريون وملوك، كذلك الأشياء التي يختم عليها باعتبارها شرفاً وحكمة، سعادة وثروة، كلها معادن خسيسة عليها نقوش كاذبة.

لذلك قرر أن يعيش حياة الكلاب فسمي "بالكلبي". لقد كان يرفض كل التقاليد، سواء منها ما كان يتعلق بالدين، الأخلاق، اللباس، المأوى، الطعام أو الحشمة، بل يقال إنه عاش في حوض استحمام. لكن جلبرت موري يؤكد أن هذا خطأ، فقد عاش في إبريق كبير، من النوع الذي كان يستخدم في العصور البدائية للدفن، إذ عاش مثل فقير هندي، على التسول. وكان يدعو للإخاء، ليس فقط مع العرق البشري برمته، بل أيضاً مع الحيوانات. إنه رجل كثرت حوله القصص حتى في حياته، والجميع يعرفون كيف زاره الإسكندر وسأله إن كان يرغب بأي معروف فقال له: "فقط لا تحجب عني نور الشمس".

على أن تعاليم ديوجينوس لم تكن بتاتاً ما ندعوها اليوم "بالتشاؤمية"، بل العكس تماماً. فقد كان شديد الحماسة "للفضيلة" بالمقارنة مع متاع الدنيا الذي كان يعتقد أنه ليس بذي قيمة، كما كان يسعى للفضيلة والحرية الأخلاقية من خلال التحرر من الشهوات: كنْ لا مبالياً تجاه السلع التي تمنحك إياها الثروة، وتحرر من الخوف تماماً. في هذا المجال، تم تبني عقيدته، كما سنرى، من قبل الرواقيين، لكنهم لم يتبعوه في رفض منافع الحضارة. لقد كان ينظر إلى عقاب بروميثيوس باعتباره عقاباً عادلاً لتعليم الإنسان الفنون التي أدت إلى تعقيد الحياة الحديثة واصطناعيتها، وهو في هذا يشبه التاويين وروسو وتولستوي، لكنه كان أكثر اتساقاً مع نفسه مما كانوا.

تمتُّ عقيدته، رغم أنه كان معاصراً لأرسطو، من حيث توجهها إلى العصر الهلينسيتي. فأرسطو هو الفيلسوف الإغريقي الأخير الذي واجه العالم بابتهاج، بعده صار لدى الكل، بشكل أو بآخر، فلسفة الانسحاب أو الانكفاء. فالعالم سيء، إذن دعونا نتعلم كيف ننفصل عنه، السلع الخارجية ضارة، إنها هبة الثروة وليست جزاءً لجهودنا. فقط السلع الذاتية، من فضيلة أو رضى من خلال الانسحاب ـ هي مأمونة، وبالتالي وحدها ذات قيمة لدى الإنسان الحكيم. وديوجينوس نفسه كان رجلاً مفعماً بالقوة، لكن عقيدته، ككل عقائد عصره الهلينسيتي، هي العقيدة التي تتوجه للناس السيئين الذين دمر الإحباط لديهم كل حماسة طبيعية، وهي بالتأكيد ليست العقيدة المعدة للتطوير في مجال العلم، أو عمل رجال الدولة أو أي نشاط مفيد إلا الاحتجاج بقوة ضد الشر.

غير أن من المهم أن نلاحظ ما صارت عليه التعاليم الكلبية، عندما تم نشرها وتعميقها. ففي الجزء الأول من القرن الثالث ق.م. كانت الكلبية هي الزي الدارج، لا سيما في الإسكندرية. لقد نشر الكلبيون بعض المواعظ التي تشير إلى كم من السهل أن يعيش المرء، وأن تكون لديه ممتلكات مادية، وكم سيكون سعيداً إن عاش على الطعام البسيط، وكم سيكون في حالة دفء في الشتاء إن ابتعد عن الملابس الغالية (وقد يكون ذلك صحيحاً في مصر)، كذلك كم سيكون سخيفاً أن يشعر بالولاء لوطنه أو يحزن عندما يموت أحد أولاده أو أصدقائه، إذ يقول تيليس، وهو أحد هؤلاء الكلبيين الناشرين، مات ابني أو زوجتي، أهناك داعٍ لأن أهمل نفسي، أنا الذي ما أزال حياً، أو أتوقف عن العناية بممتلكاتي؟ ـ عند هذه النقطة يصبح من الصعب أن نشعر بأي تعاطف مع الحياة البسيطة التي تطورت لتصبح بسيطة جداً جداً، لكن المرء يتساءل، من تراه كان يستمتع بهذه المواعظ. أهو الغني الذي كان يرغب في أن يفكر بمعاناة الفقير؟ أم هو الفقير الجديد الذي كان يحاول أن يحتقر رجل الأعمال الناجح؟ أم هو المتملق الذليل الذي يقنع نفسه بأن الحسنة التي يتقبلها غير مهمة؟ فتيليس يقول للغني:

"أنت تعطي بحرية وأنا آخذ بشجاعة منك، دون أن أتذلل لك أو أحط من قدر نفسي - إنها عقيدة مريحة تماماً. على أن الكلبة الشائعة لم تكن تعلِّم الزهد بمتاع هذه الدنيا، بل فقط تقول بنوع من اللامبالاة حيالها، وفي حال المستدين، ربما كانت هذه تأخذ شكل التقليل إلى أدنى حد ممكن من الالتزام بالواجب تجاه الدائن. هنا بإمكان المرء أن يرى كيف اكتسبت كلمة "كلبي" معناها اليومي.

لقد انتقل أفضل ما في العقيدة الكلبية إلى الرواقية، التي كانت فلسفة أكثر اكتمالاً وصقلاً. أما التشككية، كمذهب فكري، فقد كان من أول من دعا إليها هو «بيرهو»، هو الذي كان في جيش الإسكندر وشارك في حملته حتى الهند. هذا، على ما يبدو، خلق لديه موقفاً تجاه السفر كافياً لأن يجعله يقضي بقية حياته في بلده، إليس، حيث توفي سنة 275ق.م. لم يكن هناك الكثير من الأشياء الجديدة في عقيدته، باستثناء نوع من إضفاء الصبغة المنهجية والشكلانية على شكوك أقدم. فالتشكيك فيما يخص الحواس كان يقلق فلاسفة الإغريق منذ مرحلة مبكرة للغاية، الاستثناءات الوحيدة قلة من الفلاسفة الذين أنكروا، مثل بارمنيدس وأفلاطون، القيمة المعرفية للإدراك الحسي، ثم جعلوا من إنكارهم فرصة للعقائدية الفكرية، كما أن الفلاسفة السفسطائيين، ولاسيما بروتاغوراس وغورغياس، قادتهم الغوامض وتناقضات الإدراك الحسي الظاهرية إلى النزعة الذاتوية التي لا تختلف عن نزعة هيوم.

أما بيرهو (ولشدة حكمته لم يكتب أي كتاب) فيبدو أنه أضاف التشكك بالمنطق والأخلاق إلى التشكك بالحواس، إذ قال إنه لا يمكن أن يكون هناك أي أساس عقلاني لتفضيل مسار عمل على مسار آخر. عملياً، هذا يعني أن المرء يرتاح لعادات أي بلد يسكن فيه. والتلميذ الحديث يذهب إلى كنيسة يوم الأحد ويقوم بحني ركبتيه بشكل صحيح متعبداً، لكن دون أن يكون لديه أي من المعتقدات الدينية التي يفترض أن تلهمه هذه الأفعال. لقد جرب المتشككون الأقدمون كل الطقوس الدينية، بل كانوا أحياناً كهنة، وقد أكد لهم مذهبهم التشككي أن هذا السلوك لا يمكن البرهنة على أنه خطأ، بل إن حسهم الفطري (الذي بقي على قيد الحياة بعد فلسفتهم) أكد لهم أنه كان مناسباً.

بالطبع، كان مذهب التشك يرضي الكثير من العقول غير الفلسفية. فالناس كانوا يلاحظون تعدد المدارس وحدة نزاعاتها، لذلك قرروا أنها كلها متشابهة في ادعائها المعرفة التي كان من المتعذر، بالحقيقة، الحصول عليها. فكان الشك عزاء الإنسان الكسول، نظراً لأنها بينت أن من الممكن أن يكون الجاهل بحكمة رجال العلم المشهورين. أما بالنسبة للناس الذين كانوا، بالفطرة، بحاجة إلى إنجيل، فقد بدت غير مقنعة، لكن مثلها مثل كل عقيدة أخرى في المرحلة الهلينستية، كانت تزكي نفسها باعتبارها ترياقاً للهم والغم، لماذا تقلق بشأن المستقبل؟ إنه غير أكيد بتاتاً. لذا يمكنك أن تستمتع تماماً بالحاضر "فما سيأتي ما يزال غير مؤكد". لهذه الأسباب، وجد مذهب الشك قدراً من النجاح لا بأس به لدى الناس.

كما يجب أن نلاحظ أن مذهب الشك، كفلسفة، ليس مجرد الشك، بل ما يمكن أن يدعى بالشك كمذهب. فرجل العلم يقول "أظن أن كذا وكذا، لكنني غير متأكد". ورجل الفضول الفكري يقول: "لا أعرف كيف هو، لكنني آمل أن أكتشف ذلك: "أما الفيلسوف المتشكك فيقول: "لا أحد يعرف، ولا أحد يمكن أن يعرف يوماً". هذا العنصر من المذهب هو الذي جعل المنهج هشاً. مع ذلك ينكر المتشككون بالطبع، أنهم يؤكدون على استحالة المعرفة عقائدياً، لكن إنكارهم غير مقنع البتة.

مع ذلك، قدم تلميذ بيرهو، ويدعى تيمون، بعض الحجج الفكرية التي كان من الصعب، بالنسبة للمنطق الإغريقي، الرد عليها. فالمنطق الوحيد الذي تبناه الإغريق كان استنتاجياً، وكل استنتاج ينبغي أن ينطلق مثل إقليدس، من مبادئ عامة تعتبر واضحة ـ بذاتها ـ وقد أنكر تيمون إمكانية إيجاد مبادئ كهذه. بالتالي، يجب البرهنة على كل شيء بواسطة شيء آخر، وكل حجة ستكون إما دائرية أو سلسلة لا نهائية معلقة بلا شيء. وفي كلتا الحالتين، لا شيء يمكن البرهنة عليه، هذه الحجة، كما يمكننا أن نرى، ضربت صميم الفلسفة الأرسطية التي هيمنت على العصور الوسطى.

هناك بعض أشكال الشك يناصرها، في أيامنا هذه، أناس ليسوا شكاكين بتاتاً، ولم يدرسوا مذهب الشك القديمة على الإطلاق. فهم لا يشكون بالظواهر، أو يتساءلون حول الأقوال التي تعتبر، حسب رأيهم فقط، ما نعرفه مباشرة فيما يتعلق بالظواهر. معظم كتابات تيمون فقدت، لكن بقيت هناك شذرتان من كتاباته توضحان هذه النقطة. إحداهما تقول: "الظاهرة دائماً صحيحة". الأخرى تقول "العسل حلو، أمر أرفض توكيده"، أما قولك "يبدو أنه حلو" فإنني أسلم به تماماً". أما الشكاك الحديث فإنه يشير إلى أن الظاهرة تقع فقط، وهي ليست صحيحة أو غير صحيحة، فما هو صحيح أو غير صحيح يجب أن يكون بياناً، وما من بيان يمكن أن يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالظاهرة، من حيث أنه غير قابلٍ للزيف. للسبب ذاته يقول إن قول "العسل يبدو حلواً" محتمل إلى درجة عالية فقط، وليس أكيداً بالمطلق.

تشبه عقيدة تيمون، في بعضِ المجالات، عقيدة هيوم. إذ أكد أن الشيء الذي لم نرصده قط ـ كالذرات مثلاً ـ لا يمكن الاستدلال منه استدلالاً صحيحاً، لكن حين تُرصَد ظاهرتان في الغالب معاً، فإنه يمكن الاستدلال على إحداهما من الأخرى.

عاش تيمون في أثينا، خلال السنوات الأخيرة من عمره الطويل، وتوفي هناك سنة 235ق.م. بوفاته، وصلت مدرسة بيرهو، كمدرسة، إلى نهايتها. لكن عقائدها، بعد أن عدلت بشكل ما، وهو الأمر الذي يبدو غريباً بشكل من الأشكال، تبنتها الأكاديمية التي كانت تمثل التراث الأفلاطوني.

أما الإنسان الذي صنع هذه الثورة الفلسفية المفاجئة فهو أرسيسيلاوس الذي كان معاصراً لتيمون، والذي توفي كرَجل عجوز سنة 240 ق.م. ما أخذه معظم الناس عن أفلاطون هذا الاعتقاد بالعالم الفكري ما فوق الحسي وبتفوق الروح الخالدة على الجسد الفاني، لكن أفلاطون كان متعدد ـ الجوانب، وفي بعض المجالات كان ينظر إليه وكأنه يعلم الريبية. فسقراط الأفلاطوني يقر بأنه لا يعرف شيئاً، ونحن بالطبع نتعامل مع هذا القول باعتباره سخرية، لكن من الممكن النظر إليه بجد. فكثير من الحوارات لا تتوصل إلى نتيجة إيجابية وتهدف إلى ترك

القارئ في حالة من الشك. بعضها ـ النصف الأخير من محاورة بارمنيدس، مثلاً ـ يمكن "أن يبدو وكأنه لا هدف له إلا تبيان أن بالإمكان تأكيد أي جانب من جانبي المسألة بالقدر ذاته من المعقولية، كما أن الجدل الأفلاطوني يمكن أن يعامل كغاية أكثر منه كوسيلة، وإذا ما عومل هكذا، يمكن أن يتوجه بشكل يثير الإعجاب إلى ما يناصر مذهب الشك. تلك على ما يبدو، الطريقة التي فسر بها أرسيسيلاوس الرجل الذي كان ما يزال يعترف أنه من أتباعه، إذ كان قد قطع رأس أفلاطون لكن الجذع الذي بقي كان سليماً.

على أن الطريقة التي علم بها أرسيسيلاوس يمكن بالنصح بها، إن كان الشباب الذين يتعلمون منه قادرين على أن يتجنبوا خطر أن تشلهم. لقد أكد أنه ليس هناك فرضية، وأنه سيرفض أية فرضية يقدمها أي طالب، فيما كان هو نفسه يقدم أحياناً قولين متناقضين في مناسبتين متتاليتين، ليبين كيف يجادل بشكل مقنع لصالح أي منهما، والتلميذ المتمكن تماماً يمكن أن يتعلم المهارة في تفادي المغالطات، والحقيقة لا يبدو أن أحداً تعلم أي شيء سوى الروغان وعدم المبالاة بالحقيقة. هكذا، كان كبيراً جداً تأثير أرسيسيلاوس إلى حد أن الأكاديمية بقيت علم مذهب الشك حوالي مائتي سنة.

في منتصف هذه المرحلة الريبية وقع حادث ممتع، إذ كان كارنيدس، خلف أرسيسيلاوس، رئيس الأكاديمية، وكان أحد فلاسفة ثلاثة أرسلتهم أثينا في بعثة دبلوماسية إلى روما سنة 156 ق.م. فلم يرَ سبباً لماذا يجب أن تتدخل كرامته الدبلوماسية بهذه الفرصة السانحة، فأعلن عن أنه سيلقي مجموعة محاضرات في روما، فاحتشد الشباب الذين كانوا في ذلك الحين تواقين لأن يقلدوا السلوك الإغريقي ويكتسبوا الثقافة الإغريقية، لكي يستمعوا إليه. في محاضرته الأولى ركز على شرح نظرات أرسطو وأفلاطون فيما يتعلق بالعدالة، ولقد مجدها كلياً. لكن محاضرته الثانية كانت معنية بتفنيد كل ما قاله في الأولى، ليس من منطلق التوصل إلى نتائج معاكسة، بل فقط لكي يبين أن كل استنتاج هو غير مطلق. إذ كان سقراط الأفلاطوني قد جادل بأن إيقاع الظلم بالآخرين شر بالنسبة لفاعله أكثر ممن يعاني منه. في محاضرته الثانية، تعامل كارنيدس مع هذا

الجدل باحتقار، إذ أشار إلى أن الدول الكبرى تصبح كبرى من خلال اعتداءات ظالمة ضد جيران أضعف، ولم يكن أحد لينكر هذا في روما. وفي سفينة تتحطم حيث يمكنك أن تنقذ حياتك على حساب شخص أضعف، سوف تكون أحمق إن لم تفعل ذلك. النساء والأطفال أولاً، كما يبدو أنه كان يفكر، ليس بالمبدأ الذي يقود إلى بقائك كشخص على قيد الحياة. ثم ماذا تفعل إن كنت فاراً من عدو ظافر، وقد فقدت حصانك، لكنك وجدت رفيقاً من رفاقك جريحاً على ظهر حصان؟ إن كنت عاقلاً، ستنزله عن ظهر الحصان، وتركب حصانه، مهما تكن مقتضيات العدالة. كل هذا الذي لم يكن يمجد المجادلة كان مدهشاً ومفاجئاً من أحد أتباع أفلاطون المحسوبين عليه، لكنه سَرَّ، على ما يبدو، الشباب الرومان ذوي العقلية الحديثة.

شخص واحد لم يسره ذلك هو كاتو الكبير، الذي كان يمثل مجموعة القوانين الأخلاقية المتصلبة والصارمة، الغبية والمتوحشة، التي هزمت بها روما قرطاجة. إذ كان من شبابه إلى شيخوخته قد عاش حياة بسيطة، يستيقظ باكراً، يمارس عملاً يدوياً شاقاً، يأكل طعاماً متقشفاً ولا يلبس رداء يكلف أكثر من مئة بنس. كما كان تجاه الدولة شريفاً على نحو لا ريب فيه، يتجنب كل رشوة وكل استلاب. وقد فرض على الرومان الآخرين كل الفضائل التي كان يمارسها بنفسه، كما كان يؤكد حين يتهم الأشرار ويلاحقهم قضائياً، فإن ذلك هو خير ما يفعله الإنسان الشريف، وكان قد عزز، قدر المستطاع، صرامة الأخلاق الرومانية القديمة.

كذلك أخرج كاتو من مجلس الشيوخ شخصاً يدعى منيليوس، كان قريباً جداً من المجلس، إلى حد أن هذا الأخير عينه قنصلاً في السنة التالية، فقط لأنه قبل زوجته بكثير من الحب وقت النهار وأمام ابنته، وأثناء توبيخه قال إن زوجته لا تقبله قط، إلا حين ترعد.

كما ألغى، عندما كان في السلطة كل مظاهر الترف والمآدب، وجعل زوجته ترضع ليس أولادها وحسب، بل أيضاً أولاد عبيدها، لأنهم حين يرضعون الحليب نفسه، سيحبون أولاده، وحين كان عبيده يعجزون عن العمل

لكبرهم في السن، كان يبيعهم دون أن يوبخه ضميره، وكان يصر على أن عبيده يجب أن يكونوا دائماً إما في العمل أو نائمين، كما كان يشجع عبيده على أن يتشاجروا فيما بينهم، لأنه لم يكن يتحمل أن يكونوا أصدقاء. وحين كان أحدهم يرتكب خطأ ما، كان يستدعي عبيده الآخرين ويحثهم على إدانة المذنب بالموت. بعدئذ ينفذ الحكم بيديه وبحضور بقية العبيد.

التضاد بين كاتو وكارنيدس كان كاملاً تماماً. الأول وحشي من خلال أخلاق صارمة جداً وتقليدية جداً، والثاني خسيس من خلال أخلاق متراخية كثيراً ومتأثرة كل التأثر بالتحلل الاجتماعي للعالم الهلينستي.

منذ البداية، عندما كان الشباب يبدؤون بدراسة اللغة الإغريقية التي كان قد ازداد تقديرها في روما، كان ماركوس كاتو يكرهها، خشية أن يتخلى شباب روما الذين كانوا يرغبون بالتعلم والفصاحة، تخلياً كلياً عن شرف حمل السلاح وأمجاده... لذلك وجد خطأ فاضحاً في مجلس الشيوخ ذات يوم، وهو أن السفراء كانوا يقيمون طويلاً هناك ولا يبعثون رسائل رسمية: معتبراً أيضاً أنهم أناس ماكرون، يمكن بسهولة أن يقتنعوا بما يرغبون. ولو لم يكن هناك مجال آخر، فإن هذا وحده يجب أن يقنع الأعضاء بأن يقرروا الرد عليهم وإعادتهم مرة ثانية إلى الوطن، إلى المدارس لتعليم أبنائهم الآتين من بلاد الإغريق. ومثل أولاد روما يمكن أن يتعلموا طاعة القانون ومجس الشيوخ، مثلما كانوا يفعلون من قبل. لقد كان الرجل يتكلم هكذا أمام مجلس الشيوخ، ليس انطلاقاً من رغبة سيئة خاصة أو حقد يحمله على كارنيدس، بل لأنه عموماً كان يكره الفلسفة.

فالأثينيون، بنظر كاتو، هم صنف أقل قيمة بدون القانون، ولا يهم إن كانوا قد انحطوا بسبب سفسطائيي الفكر الضحلين، بل يجب الحفاظ على الشباب الروماني متزمتين، توسعيين، قساة وأغبياء. لكنه أخفق، فالرومان اللاحقون، رغم احتفاظهم بالكثير من رذائله، تبنوا رذائل كارنيدس أيضاً.

الرئيس التالي للأكاديمية بعد كارنيدس (180 إلى 110 ق.م كما يحتمل) كان رجلاً قرطاجياً، اسمه الحقيقي هو هزدروبعل، لكن من خلال تعاملاته مع

الإغريق فضّل أن يسمي نفسه كليتوماكوس. وهو خلافاً لكارنيدس، اقتصر على إلقاء المحاضرات، وكتابة ما يزيد عن أربعمائة كتاب، بعضها باللغة الفينيقية. مبادئه، على ما يظهر، هي مبادئ كارنيدس ذاتها. وهي في بعض المجالات مفيدة. هذان المتشككان وقفا ضد الإيمان بالمقدسات الإلهية، السحر وعلم التنجيم، الذي كان ينتشر أكثر فأكثر. كذلك طورا عقيدة بناءة تتعلق بدرجات المعقولية والاحتمالية. إذ رغم أننا لسنا على يقين تام، إلا أن بعض الأشياء يحتمل أن تكون صحيحة أكثر من أشياء أخرى. الاحتمالية هي التي تهدينا أثناء الممارسة، نظراً لأن من المعقول أن نتصرف وفق الفرضيات المعقولة الأكثر احتمالاً. هذه النظرة يتفق معها معظم الفلاسفة الحديثيين، لكن لسوء الحظ أن الكتاب الذي قدمها فُقِد، ومن الصعب أن تعيد تركيب العقيدة من التلميحات التي بقيت.

بعد كليتوماكوس، توقفت الأكاديمية عن أن تكون على مذهب الشك، ومن عهد أنطيوخس (الذي توفي سنة 69 ق.م) صارت عقيدتها لقرون من الزمن، لا تختلف عملياً عن عقيدة الرواقيين.

غير أن مذهب الشك لم تختفِ. فقد أحياها الكريتي آينسيديموس الذي جاء من كنوسوس، حيث كان هناك، وعلى نحو لا نعرف شيئاً عنه، شكاكون منذ ألفي سنة، يحقنون رجال البلاد المنحلين بالشكوك فيما يتعلق بألوهية سيدة الحيوانات. تاريخ ميلاد آينسيديموس غير مؤكد، وقد طرح جانباً عقيدة الاحتمالية التي دعا إليها كارنيدس، وارتد إلى أشكال المذهب الشكي الأقدم. تأثيره كان كبيراً، إذ كان من أتباعه الشاعر لوسيان في القرن الثاني الميلادي وكذلك، بعد زمن قصير، سيكستوس إمبيريكوس، الفيلسوف الشكاك الوحيد من العصور القديمة الذي بقيت أعماله. فهناك مثلاً أطروحة قصيرة بعنوان "حجج ضد الإيمان بإله"، ترجمها إدوين بيفان في كتابه "ديانة المتأخرين من الإغريق"، يقول فيها: إن من المحتمل أن يكون إمبيريكوس أخذها من كارنيدس، كما سجلت من قبل كليتوماكوس.

تبدأ هذه الأطروحة بالقول إن الشكاكين، في السلوك، هم مستقيمون: "نحن ـ الشكاكون ـ نسير عملياً على طريقة العالم، لكن دون أن نحمل أي رأي عنها، إننا نتكلم عن الآلهة باعتبارها موجودة، ونقوم بعبادتها، ونقول إنها تمارس العناية الإلهية، لكن في قولنا هذا، لا نعبر عن إيمان ونتحاشى طيش الدعاويين.

بعدئذ يجادل بأن الناس يختلفون حول طبيعة الإله. مثلاً، بعضهم يفكر أنه يتجسد بجسد، بعضهم ليس له جسد، وبما أننا لا نعرفه بالتجربة، لا يمكننا أن نعرف صفاته. فوجود الإله ليس واضحاً ـ بذاته، لذلك يحتاج إلى برهان. وهناك حجة مضطربة بشكل ما تبين أن من غير الممكن وجود برهان كهذا، بعد ذلك يتناول مسألة الشر وينتهي بالكلمات التالية:

"أولئك الذين يؤكدون أن الإله موجود لا يمكنهم أن يتجنبوا الوقوع في عدم التقى. ذلك أنهم إن قالوا إن الإله يتحكم بكل شيء، يجعلونه صانع أشياء شريرة. وإن قالوا، من جهة أخرى، إنه يتحكم ببعض الأشياء فقط، أو أنه لا يتحكم بأي شيء، فإنهم مضطرون لأن يجعلوا الإله إما حاسداً، أو عاجزاً، وبفعلهم ذلك، يكون واحدهم قد وقع في عدم التقى.

لقد كان مذهب الشك، رغم أنها استمر بإرضاء بعض الأفراد المثقفين حتى القرن الثالث الميلادي، مضاد لمزاج العصر، الذي كان يتجه أكثر فأكثر باتجاه الديانة العقائدية وعقيدة الخلاص. وقد كان مذهب الشك بما يكفي لجعل الناس المتعلمين غير قانعين بديانات الدولة، لكن لم يكن لديها شيء إيجابي، حتى في النطاق الفكري المحض، لتقديمه كبديل. ومنذ عصر النهضة فصاعداً، أُلحِقَ مبدأ الشك اللاهوتي، لدى معظم مؤيديها، إيمان شديد الحماسة بالعلم، لكن في العصور القديمة لم يكن هناك إلحاق كهذا ولا شك. ولكون الآلهة الأولى قد جُرِّدت من قيمتها، فقد انفتح الطريق تماماً أمام غزو الأديان الشرقية، التي كانت تتنافس لصالح ما هو خرافي أسطوري إلى أن انتصرت المسيحية.

* * *

الأبيقوريون

هنــاك مدرســتان جديــدتان كبيرتــان في المرحلــة الهلينــستية، همــا الرواقيــة والأبيقورية، تأسستا في زمن متقارب، مؤسساهما زينون وأبيقور ولدا في الـزمن نفـسه تقريباً وأقاما في أثينا باعتبار كل منهما رئيس جماعتـه، وضـمن بـضع سنوات انفـصل أحدهما عن الآخر، لذلك تظل مسألة ذوق إلى من ننظر أولاً: أنا سـأبدأ بـالأبيقوريين، لأن عقيدتهم ثبتت بكاملها من قبل مؤسسها، في حين أن للرواقيـة تاريخـاً طـويلاً مـن التطور، يمتد إلى ما بعد الإمبراطور ماركوس أوريليوس الذي توفي سنة 180م.

المرجع الرئيسي لحياة أبيقور هو ديوجينـوس لاتيرتيـوس الـذي عـاش في القرن الثالث الميلادي، لكن، هناك صعوبتان: الأولى هي أن ديوجينوس نفـسه جاهز لتقبل حكايات لا قيمة تاريخية لها أو ذات قيمة ضئيلة. الثانية هي أن جزءاً من حياته يكمن في تسجيل الاتهامات الفضائحية التي وجهها الرواقيون لأبيقور، وليس من الواضح دائماً ما إذا كان يؤكد شـيئاً مـا بنفـسه، أو أن يـذكر التـشهير فقط. فالفضائح التي يلفقها الرواقيون هي حقائق تتعلق بهـم، تـذكر حـين يـثنى على رفعة أخلاقهم، لكنها ليست حقائق تتعلق بأبيقور. مثلاً، هناك حكايـة عـن أن أمه كانت كاهنة دجالة، فيقول ديوجينوس رداً على ذلك:

"يقولو ن (أي الرواقيون على ما يبدو) إنه اعتاد أن يطوف من منزل إلى منزل مع أمه يقرأ صلوات التطهير ويساعد أباه في التعليم الابتدائي للصغار البائسين:

على هذا يعلق بيلي: إن كان هناك أي حقيقة في القصة التي تحكي أنه كـان يطوف مع أمه على المنازل كمعاون، ينشد صلواته وترانيمه، فإن ذلك قد يكون ألهمه في وقت مبكر تماماً من عمره كراهية الأسـطورة، وهـي سمـة بـارزة مـن سمات تعاليمه اللاحقة فيما بعد: هذه النظرية جذابة، لكن مـن منظـور الـرفض

الشديد في أواخر العصور القديمة لتلفيق الفضائح، لا أظن أنه يمكن قبولها باعتبار أن لها أساساً ـ فهناك ضدها حقيقة أخرى هي أنه كان يكنّ عاطفة قوية بشكل غير عادي لأمه.

مع ذلك، تبدو الحقائق الأساسية لحياة أبيقور مؤكدة تماماً. فوالده كان مستوطناً أثينياً فقيراً في ساموس: ولد سنة 342-341ق.م لكن ما إذا كان مسقط رأسه ساموس أم أتيكا فهو غير معروف. على أي حال، قضى صباه في ساموس، إذ يذكر أنه قرر دراسة الفلسفة وهو في سن الرابعة عشرة. في الثامنة عشرة، أي حوالي وفاة الإسكندر، ذهب إلى أثينا، لتثبيت مواطنيته على ما يبدو، لكن أثناء وجوده هناك، طرد المستوطنون الأثينيون من ساموس (322 ق.م) ولجأت عائلة أبيقور إلى آسيا الصغرى، حيث انضم إليها هناك. ثم في تماوس، إما في هذا الوقت أو ربما أبكر، تعلم الفلسفة على يد معلم يدعى نوزيفان، هو، على ما يبدو، من أتباع ديموقريطس. وزعم أن فلسفته أيام نضجه تعود إلى ديموقريطس أكثر من أي فيلسوف آخر، إلا أنه لم يعبر عن أي شيء، سوى الاحتقار لنوزيفان هذا الذي كان يشير إليه باسم "الرخوي".

سنة 311، أسس مدرسة، في متيلان أولاً ثم في لمبساكوس واعتباراً من 307 فصاعداً في أثينا، حيث توفي سنة 271-270 ق.م.

بعد السنوات العجاف لشبابه، كانت حياته في أثينا مريحة، ولم يزعجه شيء سوى اعتلال صحته. إذ كان لديه منزل وحديقة (منفصلة عن المنزل على ما يبدو)، وفي الحديقة هذه كان يعلم. أخوته الثلاثة وبعض الآخرين كانوا أعضاء في مدرسته منذ البدء. لكن في أثينا، جماعته ازدادت، ليس فقط بتلاميذ الفلسفة فيها، بل بالأصدقاء وأولادهم، عبيدهم "وحواشيهم". وهذا ما فتح الباب لتلفيق الفضائح ضده من قبل خصومه، لكن يبدو أنها كانت غير منصفة البتة. لقد كانت لديه قدرة استثنائية تماماً على عقد صداقات خالصة مع الناس، كما كتب رسائل بهيجة للأولاد الصغار من أعضاء جماعته. ولم يكن يمارس تلك الرفعة والتحفظ في التعبير عن عواطفه، ذاك الذي كان يتوقع من الفلاسفة الأقدمين. فرسائله طبيعية وغير متكلفة إلى حد مدهش.

حياة الجماعة كانت في غاية البساطة، جزئياً بسبب المبدأ، وجزئياً (ولا شك) بسبب الافتقار للمال. طعامهم وشرابهم بشكل رئيسي هو الخبز والماء، وهو ما كان أبيقور يجده مرضياً تماماً. "إنني مفعم بالسرور جسدياً"، يقول الرجل "عندما أعيش على الخبز والماء وأبصق على المسرات الباذخة، ليس لأجلها هي، بل لما يلحق بها من إزعاجات". مالياً، كانت الجماعة تعتمد، جزئياً على الأقل، على إسهامات المتبرعين. إذ يكتب "ابعث لي بعض الجبنة المحفوظة، بحيث يمكنني حين أشاء، أن أقيم مأدبة" فيما يكتب لصديق آخر "ابعث لنا ما يقيت جسدنا المقدس، على حساب قوتك أنت وأولادك". ومرة ثانية يكتب: "الإسهام الوحيد الذي أطلبه هو أن ـ أطلب من التلاميذ أن يبعثوا لي شيئاً، حتى لو كانوا من الهيبربوريين (شعب كان الإغريق يعتقدون أنه يعيش في الأصقاع الباردة الشمالية)، وأود أن أستلم من كل منكم مائتين وعشرين دراخما كل سنة ـ لا أكثر".

عاش أبيقور طوال حياته يعاني من اعتلال الصحة، لكنه تعلم كيف يتحمل ذلك بكثير من الصبر والشدة. إنه هو، وليس رواقياً من الرواقيين، من أكد أولاً أن الإنسان يمكنه أن يكون سعيداً، وهو على المخلعة. كما كتب رسالتين، إحداهما قبل وفاته ببضعة أيام، والأخرى يوم وفاته، يبين فيهما أن من حقه هو ذلك الرأي. فالأولى تقول "سبعة أيام قبل كتابة هذه، صار الانسداد تاماً وصرت أعاني أوجاعاً يمكن أن تودي بالإنسان إلى يومه الأخير. وإن حدث لي أي شيء، اعتنوا بأطفال دميترودوروس لأربع أو خمس سنين، لكن لا تنفقوا عليهم أكثر مما تنفقون علي الآن". في الثانية يكتب "في هذا اليوم السعيد حقاً من حياتي، وأنا على فراش الموت، أكتب لك هذه الرسالة. المرض في مثانتي ومعدتي يتابع مساره، ولا ينقصني شيء من قسوته وشدته المعتادة. لكن إزاء هذا كله، الفرح ملء قلبي وأنا أتذكر أحاديثي معك، فهل تراك سترعى أولاد دميترودوروس، كما يمكن أن أتوقع منك، أنت المخلص منذ الصبا لي وللفلسفة"، ودميترودوروس هذا هو أحد تلاميذه، كان قد مات، وعهد بأولاده لأبيقور في وصيته.

ورغم أن أبيقور كان لطيفاً ونبيلاً تجاه معظم الناس، إلا أن جانباً مختلفاً من شخصيته ظهر في علاقاته مع الفلاسفة، خاصة أولئك الذين يمكن اعتباره مديناً لهم. إذ يقول "أفترض أن هؤلاء المرجفين سيصدقون أنني تلميذ الرخوي (نوزيفان) وأنني استمعت إلى تعاليمه بصحبة بعض الشباب مدمني الخمر. ذلك أن الرجل بالحقيقة سيء وعاداته لا يمكن بحد ذاتها أن تقود إلى الحكمة" ـ كما أنه لم يعترف قط إلى أي مدى كان مديناً لديموقريطس.

أما عن «لوكيبوس»، فقد أكد أنه لم يكن هناك رجل كهذا ولا فيلسوف من هذا النوع، بل إن الرجل لم يكن فيلسوفاً حتى. يقدم ديوجينوس لاتيرتيوس قائمة كاملة بالنعوت المسيئة التي يفترض أنه استخدمها في وصف أبرز سابقيه. مع هذا الافتقار للأريحية حيال الفلاسفة الآخرين، ثمة عيب خطير آخر، ألا وهو التعصب العقائدي المتسلط. إذ كان على أتباعه أن يتعلموا نوعاً من تجسيد ما يعتقدون به، ولم يكن مسموحاً لهم أن يسألوا. وفي النهاية، لا أحد منهم أضاف أو عدل أي شيء، حتى حين اتجه لوكريتيوس، الذي جاء بعده، بمئتي سنة، إلى فلسفة أبيقور في الشعر، لم يضف بقدر ما يمكن الحكم على ذلك، شيئاً نظرياً على تعاليم الأستاذ، وحيثما يمكن إجراء مقارنة، يتبين أن لوكويتيوس يتفق اتفاقاً وثيقاً مع الأصل، ويعتقد بصورة عامة أنه يمكن الاستفادة منه لملء الفجوات في معرفتنا، بسبب فقدان كتب أبيقور الثلاثمائة كلها! إذ لم يبق من كتاباته سوى بضع رسائل، بضع شذرات ونص "التعاليم الأساسية".

وضعت فلسفة أبيقور بالأساس، شأنها شأن فلسفات عصره كلها، (باستثناء جماعة الشكاكين جزئياً) كي تضمن الطمأنينة وراحة البال. لقد كان ينظر إلى اللذة باعتبارها خيراً، كما تمسك، باتساق ملحوظ، بكل ما ينتج عن هذه النظرة. إذ قال "اللذة هي بداية ونهاية الحياة المباركة"، يقتبس ديوجينوس لاتيرتيوس هذا، فيقول في كتاب بعنوان "نهاية الحياة: "لا أدري كيف يمكنني أن أفهم الخير، إن سحبت لذة الذوق، وسحبت لذة الحب، ولذة السمع والبصر"، ثم مرة ثانية "بداية كل خير وجذره هي لذة" المعدة. إذ حتى الحكمة والثقافة يجب إرجاعهما إلى هذه، ثم يقول لنا: "إن لذة العقل هي التأمل بمتع الجسد.

أفضليته الوحيدة على لذة الجسد هي أن بإمكاننا أن نتعلم التفكير باللذة، أكثر من الألم وبالتالي، يكون لدينا سيطرة على اللذائذ العقلية أكثر من الجسدية". فالفضيلة، إن لم تكن تعني التعقل في متابعة لذائذ هي اسم فارغ، والعدالة، مثلاً، تكمن في أن تتصرف بحيث لا تكون هناك مناسبة تخشى فيها استياء الآخرين ـ وهي النظرة التي تؤدي إلى عقيدة في نشوء المجتمع لا تختلف عن نظرية العقد الاجتماعي.

يختلف أبيقور مع بعض سابقيه من فلاسفة المتعة أو اللذة، في التمييز بين **اللذائذ الفعالة واللذائذ القابلة**، أو **اللذائذ الحركية واللذائذ السكونية**. فاللذائذ الحركية تكمن في الحصول على غاية منشودة، لكون الرغبة السابقة لها كانت **مصحوبة بالألم**. أما اللذائذ السكونية فتكمن في حالة التوازن التي تنجم عن وجود حالة من الرغبة تكون منشودة إن هي غابت. هنا أعتقد أن بإمكان المرء أن يقول إن إشباع الجوع، أثناء حدوثه، هو لذة حركية، لكن حالة الاسترخاء التي تعقب إشباع الجوع تماماً هي لذة سكونية. من هذين النوعين، يعتقد أبيقور أن من الحكمة أن تتابع الثانية، نظراً لأنها لا شائبة فيها، ولا تتوقف على وجود الألم كحافز للرغبة. فحين يكون الجسم في حالة توازن، لا يكون هناك ألم، لذلك علينا أن نضع نصب أعيننا التوازن واللذائذ الهادئة بدلاً من الأفراح الأكثر عنفاً. إذن أبيقور يرغب على ما يبدو، في أن يكون دائماً في حالة تناول الأكل المعتدل، إن كان ذلك ممكناً، وليس في حالة الرغبة الشرهة في أن يأكل.

عملياً، ذلك يفضي في النهاية، إلى اعتبار غياب الألم، كبديل لوجود اللذة، هو هدف الإنسان الحكيم ـ المعدة هي أساس الأشياء، لكن آلام المعدة تفوق لذائذ الشره، تبعاً لذلك، عاش أبيقور على الخبز، مع بعض الجبن في أيام الولائم. أما الرغبات الأخرى كالرغبة بالثروة والشرف مثلاً، فهي عقيمة، لأنها تجعل الإنسان قلقاً حين يكون بإمكانه أن يرضى". الأعظم خيراً من الكل هو التعقل والنظر في عواقب الأمور. إنه أعظم قيمة حتى من الفلسفة. فالفلسفة، كما يفهمها، هي نظام عملي يوضع لضمان الحياة السعيدة، إنها تتطلب حساً فطرياً فقط وليس منطقاً أو رياضيات أو أياً من التدريبات المعقدة

التي يوصي بها أفلاطون. إنه يحث تلميذه وصديقه الشاب فنيوكليس على الهرب من كل شكل من أشكال الثقافة. وتلك نتيجة طبيعية لمبادئه التي يوصي فيها بالابتعاد عن الحياة العامة، إذ يزداد بشكل يتناسب مع ما ينجزه الإنسان في مجال السلطة، عدد أولئك الذين يحسدونه وبالتالي يرغبون بإيقاع الأذى به، بل حتى إن نجا من مصاب خارجي، فإن سلام عقله يكون مستحيلاً في وضع كهذا، والإنسان الحكيم هو الذي يحاول أن يعيش نكرة لا يعرفه أحد وبالتالي لا يكون له خصوم.

يخضع الحب الجنسي، باعتباره أحد أكثر اللذائذ "حركية"، بشكل طبيعي، للخطر. إذ يقول الفيلسوف: "لا يعود الجماع الجنسي على الإنسان بالخير، بل سيكون محظوظاً إن لم يعد عليه بالأذى". لقد كان مولعاً بالأطفال (أولاد الآخرين) لكن لتلبية هذه الحاجة، كان، على ما يبدو، يعتمد على أن لا يستمع الآخرون لنصائحه، بل يبدو، بالحقيقة، أنه كان يحب الأطفال بعكس أفضل أحكامه. لقد كان يعتبر الزواج والأطفال ألهية من الألهيات التي تبعد الإنسان عن متابعات أكثر جدية. أما لوكريتيوس، الذي يحذو حذوه في شجب الحب، فلا يرى من ضرر في الجماع، شريطة، أن يكون خلواً من العاطفة.

على أن أساس لذائذ الاجتماعية، برأي أبيقور، هي الصداقة. فأبيقور، مثل بنتام، رجل يرى أن كل الناس، في كل الأوقات، لا يتابعون سوى متعهم ومسراتهم الخاصة فقط، أحياناً بحكمة، وأحياناً بغير حكمة. لكن، مرة ثانية مثل بنتام، تغريه، باستمرار، طبيعته الخاصة الميالة للطف والعاطفية، للسلوك الذي يثير الإعجاب، الذي يتعين عليه، حسب نظرياته الخاصة، أن يبتعد عنه. إنه بوضوح يحب أصدقاءه، دون اعتبار لما يحصل عليه منهم، لكنه يقنع نفسه بأنه أناني، مثلما كانت فلسفته تقول بأن كل الناس كذلك. وبحسب رأي شيشرون فإنه كان يعتقد أن "الصداقة لا يمكن أن تنفصل عن اللذة، لهذا السبب يجب صقلها وتشجيعها، لأننا بدونها لا يمكن أن نعيش بأمان ودون خوف، ولا حتى بشكل سار. لكن أحياناً ينسى نظرياته تقريباً، فيقول: "الصداقة كلها مرغوبة بذاتها، رغم أنها تبدأ بالحاجة للمساعدة".

كان أبيقور، رغم أن مبادئه الأخلاقية تبدو للآخرين قذرة وتفتقر للسمو الأخلاقي، رجلاً في منتهى الجدية. إنه يتكلم، كما رأينا، عن الجماعة في الحديقة باعتبارها "جسمنا المقدس"، وقد كتب كتاباً حول "القداسة"، كما كانت لديه فضائل المصلح الديني، ولا بد أنه كان يتمتع بعاطفة الشفقة الشديدة على معاناة الجنس البشري، وبقناعة لا تهتز بأنهم سيصغرون كثيراً إذا تبنى الناس فلسفته. إنها فلسفة السقم، الموضوعة بحيث تناسب عالماً صارت فيه سعادة المغامرة غير ممكنة. كلْ قليلاً، خشية سوء الهضم، اشربْ قليلاً خوفاً من الصباح التالي، ابتعدْ عن السياسة والحب وكل الأنشطة العاطفية العنيفة، لا تكن رهينة للحظ بالزواج وإنجاب الأولاد، وفي حياتك الذهنية علّم نفسك تأمل اللذائذ بدلاً من الآلام. فالألم الجسدي هو شر كبير بالتأكيد، لكن إن كان شديداً، يكون قصيراً، وإذا طال، يمكن تحمله عن طريق الضبط العقلي وعادة التفكير بالأشياء السعيدة رغماً عنه، لكن فوق كل شيء، عشْ بحيث تتفادى الخوف.

من خلال تفادي الخوف هذا، أدى الأمر بأبيقور إلى الفلسفة النظرية. إذ كان يعتقد أن أكبر مصدرين للخوف هما الدين والموت، وهما مترابطان نظراً لأن الدين يشجع النظرة القائلة بأن الموتى أشقياء. بالتالي، بحث عن ميتافيزيقا تبرهن أن الآلهة لا تتدخل في شؤون البشر، وأن الروح تهلك مع الجسد. في عصرنا هذا، يعتقد الكثيرون أن الدين نوع من العزاء، لكن بالنسبة لأبيقور، كان الأمر بالعكس، فالتدخل الإلهي بمسار الطبيعة، كما بدا له، مصدر من مصادر الرعب، والخلود قاتل بالنسبة للأمل بالخلاص من الألم. تبعاً لذلك، وضع عقيدة معقدة، هدفها أن تشفي الإنسان من المعتقدات التي تبعث الخوف.

كذلك كان أبيقور مادي النزعة، لكن ليس جبرياً، فقد كان من أتباع ديمقريطس في الاعتقاد بأن العالم يتكون من ذرات ومن فراغ، لكنه لم يكن يؤمن، مثل ديموقريطس، بأن الذرات تخضع في كل الأوقات لسيطرة القوانين الطبيعية. فمفهوم الضرورة، لدى الإغريق، كان، كما رأينا، ذا منشأ ديني وربما كان على صواب في اعتباره أن الهجوم على الدين سيكون ناقصاً، إن سمح للضرورة بأن تبقى. الذرات حسب اعتقاده لها وزن، وهي تتساقط باستمرار، ليس باتجاه مركز

الأرض، بل نزولاً إلى الأسفل بالمعنى المطلق. لكن، من حين إلى آخر يمكن للذرة، حين يفعِّلها شيء ما مثل الإرادة الحرة، أن تنحرف قليلاً عن المسلك النازل إلى الأسفل مباشرة ـ لذلك يمكن أن تصطدم بذرة أخرى. من هذه النقطة فصاعداً، فإن تطور الدوامات.. إلخ يمضي إلى حد كبير بطريقة ديموقريطس نفسه. الروح مادة، تتألف من جزيئات أشبه بجزيئات الأنفاس والحرارة. (إذ كان أبيقور يعتقد أن النفَسَ والريح يختلفان في جوهرهما عن الهواء، فهما ليسا مجرد هواء قيد الحركة). كما أن ذرات الروح تتوزع في الجسم كله. ويعود الإحساس إلى طبقات رقيقة للغاية تطرحها الأجسام فتنتقل إلى أن تلامس ذرات الروح، هذه الطبقات الرقيقة للغاية قد تظل موجودة عندما تتحلل الأجسام التي جاءت منها أصلاً، وهذا يعلل الأحلام. عند الموت، تتبعثر الروح أما ذراتها، التي تبقى بالطبع، فلا تعود قادرة على الإحساس، لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم. يتبع ذلك، حسب تعبير أبيقور، أن الموت هو لا شيء بالنسبة إلينا، لأن ذلك الذي تحلل هو فاقد للإحساس، وما يفتقد الإحساس هو لا شيء بالنسبة إلينا.

أما بالنسبة للآلهة، فيعتقد أبيقور جازماً بوجودها، نظراً لأنه لا يمكن في الحالة الأخرى تعليل الوجود واسع الانتشار لفكرة الآلهة. لكنه مقتنع أنها لا تزعج نفسها بشؤون البشر وعالم البشر. إنها من أنصار مذهب اللذة العقلانية، تتبع مفاهيمه وتمتنع عن التدخل في الحياة العامة، والحكم عمل غير ضروري، ولا تشعر تجاهه بأي إغراء، في حياتها، حياة النعيم التام. طبعاً، مسائل العبادة والكرامة وما شابه من ممارسات هي خرافات محض، وكذلك الإيمان بالعناية الإلهية.

لذلك، ليس هناك أساس للخوف من أننا قد نثير سخط الآلهة، أو أننا قد نعاني من جحيم «هادس» بعد الموت. إذ رغم أننا نخضع لقوى الطبيعة، التي يمكن دراستها دراسة علمية، إلا أننا نمتلك الإرادة الحرة، ونظل بدون حدود، سادة مصيرنا. ليس هناك مفر من الموت، لكن الموت، إن فهمناه جيداً، ليس هو بالشر. فإذا عشنا بحصافة وتعقل، بحسب مبادئ أبيقور، فإن من المحتمل أن نحقق معياراً من التحرر من الألم ـ هذه تعاليم معتدلة، لكنه بالنسبة لإنسان متأثر كثيراً ببأساء البشر، كان كافياً للإلهام بالحماسة.

لم يهتم أبيقور بالعلم بحد ذاته. إنه يقدره حق قدره فقط، باعتباره يوفر لنا التفسير الطبيعي للظواهر التي تنسبها الأساطير للآلهة. وحين يكون هناك عدة تفاسير طبيعية محتملة، يعتقد أنه لا جدوى من محاولة البت في أيها الأصح. فأطوار القمر، مثلاً، كان يتم تفسيرها بطرق مختلفة كثيرة، أية واحدة منها، طالما لا يكون للآلهة شأن بها، هي جيدة مثل أية طريقة أخرى، وسيكون من الفضول الباطل أن تحاول البت في أي منها هي الصحيحة. ولا عجب أن الأبيقوريين لم يسهموا عملياً بشيء في المعرفة الطبيعية، فقد كانوا يعملون من أجل هدف نافع، باحتجاجهم على التعلق المتزايد لدى الوثنيين المتأخرين بالسحر، التنجيم والعرافة. لكنهم ظلوا، مثل مؤسس عقيدتهم، متعصبين للعقيدة، محدودين، ودون اهتمام خالص بأي شيء خارج دائرة السعادة الفردية. لقد حفظوا غيباً مذهب أبيقور، ثم لم يضيفوا شيئاً إليه طوال القرون التي بقيت مدرستهم خلالها على قيد الحياة.

تلميذ أبيقور البارز الوحيد هو الشاعر لوكريتيوس (55 ـ 99م) الذي كان معاصراً ليوليوس قيصر. لقد كان الفكر الحر، في الأيام الأخيرة للجمهورية الرومانية، هو الزي الدارج، وكانت عقائد أبيقور شائعة بين الناس المتعلمين، غير أن الإمبراطور أوغسطس قام بإحياء كل ما هو قديم، من فضيلة قديمة ودين قديم، وهو ما جعل قصيدة لوكريتيوس "في طبائع الأشياء" تصبح غير شائعة، ثم بقيت هكذا حتى عصر النهضة. إذ كانت مخطوطة واحدة منها قد بقيت بعد العصور الوسطى، وقد نجت بإعجوبة من الدمار على أيدي المتعصبين.

وقلما اضطر شاعر عظيم للانتظار مثل تلك المدة الطويلة إلى أن يعترف به الناس، لكن في العصور الحديثة، تم الاعتراف بقيمته على صعيد عالمي تقريباً، إذ كان، مثلاً، هو وبنيامين فرانكلين، أفضل كاتبين لدى شيلي.

تقدم قصيدته، شعراً، فلسفة أبيقور. ورغم أن الرجلين كان لهما العقيدة ذاتها، إلا أن طبعهما كانا مختلفين تماماً، فلوكريتيوس عاطفي، بحاجة للحض على الحصافة والتعقل أكثر بكثير من أبيقور. لقد مات منتحراً، ويبدو أنه كان يصاب بنوبات جنون ـ سببها كما أكد البعض، أوجاع الحب أو النتائج غير

المقصودة لشراب الحب السحري. إنه يشعر تجاه أبيقور بالمنقذ، ويطبق لغة ذات كثافة دينية على رجل يعتبره مدمراً للدين.

"حين تطرح على الأرض، حياة بشرية عادية
هي بوضوح مسحوقة سحقاً شديداً تحت قسوة الدين،
في أثناء ذلك،
تخرج من مناطق السموات فوق لتطل بوجهها معلقة فوق الناس الفانين،
لتجعل أولاً رجلاً من بلاد الإغريق
يتجرأ ويرفع عينيه الفانيتين في وجهها،
ليكون أول من يقف ويتحداها.
إنه لا يحكي أساطيراً عن الآلهة والبروق،
ولا عن إمكانية تهدئة السماء التي تزمجر مهددة بالخطر،
بل كل ما فعله،
هو استثارة بسالة روحه
إلى أن تشوّق لأن يكون الأول في اقتحام أبواب الطبيعة المغلقة بالمزاليج.
بالتالي كانت طاقة عقله الشديدة هي الغالبة،
فمضى قدماً،
مرتحلاً ما وراء متاريس العالم اللاهبة،
مسافراً بعقله وروحه بعيداً،
في كل الأرجاء عبر الكون الذي لا حدود له.
ثم من هناك، عاد إلينا فاتحاً،
جالباً لنا معرفة ما يمكن،
وما لا يمكن أن ينشأ في الكون على حد سواء،

معلماً إيانا أحسن تعليم مبادئ تقول

إن لكل شيء قواه المحدودة،

وأحجاراً راسخة عميقاً في مكان تبين حدوده،

لذلك أُلقي بالدين الآن تحت أقدام الناس ليوطأ بالدور؛

ونحن أنفسنا نمجد انتصاره العالي علو السماء".

ليس من السهل كلياً أن نفهم الكراهية للدين، تلك التي عبر عنها أبيقور ولوكريتيوس، إن كان المرء يتقبل الروايات التقليدية عن مباهج الدين الإغريقي وطقوسه. وكيتس في قصيدته "أنشودة على جرة إغريقية"، مثلاً، يمجد الاحتفال الديني، لكن ليس ذلك التمجيد الذي يملأ أذهان الناس بالمخاوف المظلمة الكئيبة. وأظن أن المعتقدات الشائعة لم تكن إلى حد كبير من هذا النوع البهيج. فعبادة آلهة الأولمب كانت أقل قسوة أسطورية من الأشكال الأخرى للدين الإغريقي، لكن حتى آلهة الأولمب كانت تتطلب أضاحي بشرية من حين إلى حين حتى القرن السابع أو السادس قبل الميلاد، ولقد سجلت هذه الممارسة في الأسطورة والدراما ـ ففي كل العالم الهمجي، كانت الأضاحي البشرية ما زالت معروفة في زمن أبيقور، وحتى الفتح الروماني، كانت تمارس أيام الأزمات كالحرب البونية مثلاً، من قبل حتى أكثر الشعوب الهمجية تحضراً.

لقد كان لدى الإغريق، كما بينت جين هدسون بشكل أكثر إقناعاً، إضافة إلى العبادة الرسمية لزيوس وعائلته، معتقدات أكثر بدائية ذات ارتباط بطقوس همجية تقريباً. هذه اندمجت إلى حد ما في الأورفية التي صارت المعتقد السائد بين الناس ذوي الميول الدينية. أحياناً يفترض أن الجحيم هو اختراع مسيحي لكن هذا خطأ، فما فعلته المسيحية في هذا المجال هو أنها قامت بتنظيم معتقدات شائعة من قبل وترتيبها منهجياً فقط. ذلك أنه منذ بداية "جمهورية" أفلاطون، يتضح أن الخوف من العقاب بعد الموت شائع في أثينا القرن الخامس، ومن غير المحتمل أنه كان أقل نمواً في الفترة الفاصلة بين سقراط

وأبيقور، (أنا هنا لا أفكر بالأقلية المتعلمة، بل بعامة الناس). ومن المؤكد أيضاً أنه كان أمراً شائعاً أن تعزى الأوبئة، الزلازل، الهزائم في الحروب وكوارث كهذه، للانزعاج الإلهي أو التقصير في احترام نُذُر الشر. كما أعتقد أن الأدب والفن الإغريقيين ربما كانا مغاليين للغاية فيما يتعلق بالمعتقدات الشائعة. ترى ما كنا سنعرف عن الكنيسة الميثودية "المنهجية" في أواخر القرن الثامن عشر، لو لم يبقَ من تلك المرحلة سوى كتبها ورسومها الأرستقراطية! لقد نشأ تأثير "المنهجية"، شأنها شأن التدين في العصر الهلينستي، من تحت، وكان قوياً تقريباً في عصر بوزويل ورينولدز، رغم أن قوة تأثيرها كانت غير واضحة من إشاراتهما كليهما. لذلك، علينا ألا نحكم على الدين الشعبي في بلاد الإغريق من الصور على جرة إغريقية أو في أعمال شعراء وفلاسفة أرستقراطيين. غير أن أبيقور لم يكن أرستقراطياً، لا من حيث منبته ولا من حيث ارتباطاته، ولعل هذا يفسر عداءه الاستثنائي للدين.

من خلال قصيدة لوكريتيوس، صارت فلسفة أبيقور معروفة لدى القراء منذ عصر النهضة. وما أثّر فيهم أشد التأثير، إذ لم يكونوا فلاسفة محترفين، إنما هو مقابلتها بالمعتقدات المسيحية في مسائل كالمادية مثلاً، نكران العناية الإلهية ورفض فكرة الخلود. لكن ما هو صادم بصورة خاصة للقارئ الحديث، أن تكون فيها تلك النظرات ـ التي تعتبر في هذه الأيام كئيبة ومحبطة، هي التي تقدَّم كإنجيل للتخلص من عبء الخوف. لقد كان لوكريتيوس مقتنعاً، مثله مثل أي مسيحي، بأهمية الإيمان الحقيقي بقضايا الدين، إذ بعد أن يصف كيف يسعى الناس للهرب من أنفسهم، عندما يكون واحدهم ضحية صراع داخلي، ويبحثون عبثاً عن الانتعاش بتغييرهم للمكان، يقول:

"كل إنسان يهرب من نفسه، لكن من تلك النفس،

لا يمكنه بالحقيقة أن يهرب: إنه يتعلق بها رغماً عنه،

وهو يشمئز منها أيضاً لأنه، رغم مرضه، لا يدرك سبب مرضه.

وهو إن استطاع فقط أن يفهمه بشكل صحيح،

سينحي كل شيء جانباً
ويدرس أولاً كيف يعرف طبيعة العالم.
نظراً لأن حالتنا خلال الفترة الأبدية،
وليس لساعة واحدة فقط،
هي حالة الشك،
تلك الحالة التي يتعين فيها على البشر الفانين
أن يمضوا الوقت كله بانتظار ما بعد الموت.

عصر أبيقور هو عصر السأم، يمكن فيه للموت أن يبدو كراحة وموضع ترحيب من تعب الروح. على العكس، لم يكن العصر الأخير للجمهورية، بالنسبة لمعظم الرومان، عصر خيبة أمل: إذ كان أناسه ذوي طاقة جبارة يبتدعون من الفوضى نظاماً جديداً، وهو ما فشل المقدونيون في فعله. لكن بالنسبة للأرستقراطية الرومانية التي تنحت عن السياسة ولم تهتم قيد شعرة بالتسلق من أجل السلطة والنهب والسلب، فإن مسار الأحداث لا بد وأنه كان مثبّطاً أشد التثبيط. وحين يضاف إلى هذا، الإصابة بنوبات الجنون المتكررة، لا عجب بعد ذلك أن يقبل لوكريتيوس بعدم ـ الوجود باعتباره خلاصاً وإنقاذاً.

لكن الخوف من الموت يضرب جذوره عميقاً في الغريزة إلى حد أن إنجيل أبيقور لم يستطع، في أي عصر، أن يجد قبولاً واسعاً لدى الناس. فقد بقيت عقيدة أبيقور عقيدة الأقلية المثقفة، بل حتى بين الفلاسفة، بعد عصر أوغسطس، كانت، كقاعدة، مرفوضة لصالح الرواقية. صحيح، أنها بقيت على قيد الحياة، وإن كان ذلك بقوة متضائلة شيئاً فشيئاً، ستمائة سنة بعد موت أبيقور، لكن الصحيح أيضاً أن الناس الذين صاروا مضغوطين بشكل متزايد بتعاسات وجودهم الأرضي، صاروا يطالبون باستمرار بدواء أقوى من الفلسفة أو الدين. فلجأ الفلاسفة، مع بعض الاستثناءات، إلى الأفلاطونية الجديدة، بينما اتجه غير المتعلمين لمختلف الأساطير الشرقية، ثم، باستمرار، وبأعداد

متزايدة إلى المسيحية التي نقلت، بشكلها الأول، كل الخير في الحياة إلى ما بعد القبر، وبالتالي عرضت على الناس إنجيلاً هو بالضبط عكس إنجيل أبيقور. لكن عقائد مشابهة كثيراً لعقيدته، تم إحياؤها من قبل فلاسفة فرنسيين في نهاية القرن الثامن عشر، ثم جاء بها إلى إنكلترا بنتام وأتباعه، وقد جرى هذا كنوع من المعارضة المتعمدة للمسيحية التي كان هؤلاء الرجال ينظرون إليها بعداء أشبه بعداء أبيقور للأديان في أيامه.

* * *

الفصل الثامن والعشرون

الرواقية

رغم أن الرواقية معاصرة في نشأتها للأبيقورية، إلا أن لعقيدتها تاريخاً أطول وأكثر تقطعاً. كما أن تعاليم مؤسسها زينون، في مطلع القرن الثالث ق.م غير متطابقة بأية حال مع تعاليم ماركوس أوريليوس في النصف الأخير من القرن الثاني الميلادي، إذ كان زينون مادياً، عقائده بالأساس هي تركيبة من الكلبية والهرقليطية. لكن بالتدريج ومن خلال الامتزاج بالأفلاطونية، تخلى الرواقيون عن المادية، إلى أن ذهب كل أثر للمادية منها. صحيح أن عقيدتهم الأخلاقية لم يلحقها إلا تغير ضئيل، لكن الصحيح أن ذلك هو ما اعتبره معظمهم ذا أهمية أساسية. مع ذلك حتى في هذا المجال، هناك بعض التغير في التوكيد. فمع الزمن، كان يقال قدر أقل باستمرار عن الجوانب الأخرى للرواقية، وتركيز أكبر باستمرار وبشكل حصري على الأخلاق وتلك الأجزاء من اللاهوت ذات الصلة بالأخلاق. فيما يتعلق بكل الرواقيين الأوائل، تعيقنا حقيقة واحدة عن معرفة آرائهم ألا وهي أن أعمالهم التي بقيت هي بضع شذرات فقط. أما سنيكا إبيكتيتوس وماركوس أوريليوس اللذان ينتميان للقرن الأول والثاني الميلادي، فهما وحدهما من بقيت أعمالهما كاملة.

تعد الرواقية أقل إغريقية من أية مدرسة من المدارس الفلسفية التي تناولناها حتى الآن. فالرواقيون الأوائل كانوا بمعظمهم سوريين، أما الأواخر فكانوا من الرومان. لذلك يشك تارن (في الحضارة الهلينستية) بوجود تأثيرات كلدانية في الرواقية، ويلاحظ أوبيروين عن حق أن الإغريق في إضفائهم الصبغة الهلينستية على البلدان التي فتحوها، أبقوا ما كان يناسبهم فقط. والرواقية، خلافاً للفلسفات الإغريقية الأولى الخالصة هي ضيقة عاطفياً، وبمعنى ما متعصبة، لكنها تحوي أيضاً

عناصر دينية كان العالم يشعر أنه بحاجة إليها، لكن، على ما يبدو، لم يكن الإغريق قادرين على توفيرها، إلاّ بصورة خاصة، ترضي الحكام: فكل من خلف الإسكندر تقريباً - بل يمكننا القول إن كل الملوك والأمراء الذين وجدوا في الأجيال التي أعقبت زينون - كانوا يعترفون بأنهم رواقيون كما يقول البروفسور جلبرت موري.

كان زينون فينيقياً ولد في سيتيوم في قبرص، في وقت ما خلال النصف الأخير من القرن الرابع ق.م. ومن المعقول على ما يبدو أن عائلته كانت تشتغل بالتجارة وأن المصالح التجارية هي التي ساقته في البداية إلى أثينا. لكن ما إن صار هناك، حتى أصبح تواقاً لدراسة الفلسفة، فكانت نظرات الكلبيين أكثر إرضاء له من نظرات أية مدرسة أخرى، لكنه كان من النوع الانتقائي. فقد اتهمه أتباع أفلاطون بانتحال آراء الأكاديمية، إذ كان سقراط الشخص الأساسي المقدس لدى الرواقيين طوال تاريخهم: موقفه في فترة المحاكمة، رفضه الفرار، هدوؤه في مواجهة الموت، ومجادلته بأن الظالم يؤذي نفسه أكثر مما يؤذي ضحيته، كل ذلك كان يلائم تماماً التعاليم الرواقية. وهكذا كانت أيضاً لا مبالاته بالحر والقر، بساطته في مسائل الطعام واللباس، وانفصاله التام عن كل راحة جسدية. لكن الرواقيين لم يقتنعوا قط بعقيدة أفلاطون المتعلقة بالأفكار. كما رفض معظمهم حججه المتعلقة بالخلود. فقط، الرواقيون اللاحقون تبعوه في اعتبار الروح غير مادية، أما الأوائل فقد اتفقوا مع هرقليطس في النظرة القائلة إن الروح تتألف من النار كمادة. هذه العقيدة موجودة حرفياً أيضاً لدى إبكتيتوس وماركوس أوريليوس، لكن يبدو لديهما أنه يجب عدم أخذ النار حرفياً بأنها ذلك العنصر من العناصر الأربعة التي تتألف منها الأشياء الطبيعية.

لم يكن زينون يصبر على المماحكات الميتافيزيقية. بل يعتقد أن الفضيلة وحدها هي المهمة، كما كان يقدر فقط الفيزيقا والميتافيزيقا بقدر ما تسهم واحدتهما في الفضيلة. كذلك حاول أن يقاوم الاتجاهات الميتافيزيقية لعصره بالحس الفطري الذي كان يعني في بلاد الإغريق، النزعة المادية، أما الشكوك فيما يتعلق بجدارة الحواس والاعتماد عليها فقد أزعجته، لهذا دفع العقيدة المضادة لها إلى أقصى مدى.

"بدأ زينون بالتوكيد على وجود العالم الحقيقي، ترى ماذا تعني بالحقيقي؟ "سأل الشكاك" أعني شيئاً صلباً ومادياً. أعني أن هذه الطاولة مادية صلبة سأل الشكاك ماذا عن الله والروح؟ هل هما صلبتان؟ قال زينون. "بل أكثر ما تكون الصلابة، إن كان هناك أي شيء أكثر صلابة، من الطاولة: "والفضيلة أو العدالة أو حكم الثلاثة، أيضاً مادة صلبة؟" فقال زينون "طبعاً، صلبة تماماً".

عند هذه النقطة، من الواضح أن زينون، مثله مثل الكثير من الآخرين، كان مدفوعاً بحماسته المضادة ـ للميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا خاصة به. أما العقائد الأساسية التي بقيت المدرسة ثابتة عليها طوال الوقت، فتتعلق بالحتمية الكونية والحرية البشرية.

إذ كان زينون يعتقد أنه لا يوجد شيء اسمه صدفة، وأن مسار الطبيعة محكوم بشدة بقوانين الطبيعة. فهناك، بالأصل، كانت النار فقط، بعدئذ ظهرت العناصر الأخرى ـ الهواء، الماء، التراب، وفق ذلك الترتيب ـ وبصورة تدريجية. لكن عاجلاً أو آجلاً، سوف يحدث حريق كوني، ويتحول كل شيء مرة ثانية إلى نار. هذا، بحسب رأي معظم الرواقيين، ليس النهاية النهائية، كما هي الحال في العقيدة المسيحية، بل فقط ختام دورة، إذ ستتكرر العملية بكاملها إلى ما لا نهاية. فكل شيء يحدث الآن، حدث من قبل، ولسوف يحدث من جديد، ليس مرة واحدة بل مرات لا عد لها ولا حصر.

حتى الآن قد تبدو العقيدة كئيبة، وغير مريحة على الإطلاق أكثر من النزعة المادية العادية لدى ديموقريطس. لكن هذا جانب واحد منها فقط، فمسار الطبيعة، لدى الرواقية، مثلها مثل لاهوت القرن الثامن عشر، هو من ترتيب المشرِّع الذي هو أيضاً العناية الإلهية الخيّرة. فكل شيء صُمِّم، حتى أضأل تفصيل، لضمان غايات معينة بوسائل طبيعية. هذه الغايات، إلا ما يتعلق منها بالآلهة والشياطين، موجودة في حياة الإنسان. فلكل شيء غاية ترتبط بالكائنات البشرية. بعض الحيوانات جيدة للأكل، بعضها لشؤون الشجاعة، بل حتى بعض العث مفيد، نظراً لأنه يساعدنا في الاستيقاظ باكراً في الصباح ولا ننام طويلاً في الفراش. أما القوة العليا فتدعى أحياناً الله وأحياناً زيوس، ولقد ميز سنيكا بين هذا الزيوس وزيوس الاعتقاد الشعبي، وهو أيضاً حقيقي، لكنه ثانوي.

لا ينفصل الله عن العالم. إنه روح العالم، وكل منا يحتوي جزءاً من النار الإلهية، كما أن الأشياء كلها أجزاء من منظومة واحدة، تدعى الطبيعة، وحياة الفرد جيدة بقدر ما تكون في حالة تناغم مع الطبيعة. بمعنى أن كل حياة يجب أن تكون في حالة تناغم مع الطبيعة، نظراً لأنها جاءت مثلما أرادت قوانين الطبيعة أن تكون. لكن بمعنى آخر، تكون الحياة البشرية في حالة تناغم مع الطبيعة فقط، حين يتوجه الفرد إلى غايات هي من ضمن غايات الطبيعة. أما الفضيلة فتكمن في الإرادة التي تتوافق مع الطبيعة، والأشرار، رغم أنهم يخضعون لقانون الإله بالقوة، لا يفعلون ذلك طواعية، بل، حسب تشبيه كلينيث: هم أشبه بكلب مربوط إلى عربة، مجبر على أن يذهب حيثما تذهب.

الفضيلة، في حياة الفرد، هي الخير الوحيد، أما أشياء كالصحة، مثلاً، السعادة، الممتلكات فليست بذات قيمة. ونظراً لأن الفضيلة مقرها الإرادة، فكل شيء من خير أو شر فعلاً في حياة الإنسان، يتوقف فقط عليه هو نفسه. إذ قد يصبح فقيراً، لكن ماذا يعني ذلك؟ إن بإمكانه أن يظل فاضلاً، وقد يضعه الحاكم الطاغية في السجن، لكن يظل باستطاعته أن يحتفظ بتناغمه مع الطبيعة. وهو قد يحكم بالإعدام لكن يمكن أن يموت ميتة نبيلة، مثل سقراط. يتصف الناس الآخرون بأن لهم سلطة على الأشياء الخارجية فقط، أما الفضيلة، التي هي وحدها خير حقاً، فتبقى كلياً خاصة بالفرد، لذلك، يتصف كل إنسان بالحرية التامة، شريطة أن يحرر نفسه من الرغبات الدنيوية، هذه الرغبات التي تهيمن فقط من خلال الأحكام الزائفة.

أما الحكيم الذي تكون أحكامه صحيحة، فيكون سيد مصيره في كل ما يقدره حق قدره، نظراً لأنه ما من قوة خارجية يمكنها أن تحرمه من الفضيلة.

فيما يتعلق بهذه العقيدة، ثمة صعوبات منطقية، فإذا كانت الفضيلة هي حقاً الخير الوحيد، لا بد للعناية الإلهية الخيرة أن تكون معنية فقط بخلق أسباب الفضيلة، مع ذلك، فإن قوانين الطبيعة تؤدي لإنتاج وفرة من الآثمين.

وإذا كانت الفضيلة هي الخير الوحيد، لا يمكن أن يكون هناك داعٍ للوقوف ضد القسوة والظلم، نظراً لأن القسوة والظلم، كما يشير الرواقيون إلى ذلك دون أن يصيبهم الملل أو التعب، تتيحان للمُعاني أفضل الفرص لممارسة الفضيلة. وإذا كان العالم محكوماً بالحتمية التامة، فإن قوانين الطيعة ستقرر ما إذا كنت سأعيش فاضلاً أم لا. وإن كنت صالحاً، فإن الطبيعة هي التي ترغمني أن أكون كذلك، أما الحرية التي يفترض بالطبيعة أن تمنحني إياها فلن تكون متاحة لي.

من الصعب، بالنسبة للعقل الحديث، أن يشعر بالحماسة للفضيلة والحياة الفاضلة إن لم تحقق له شيئاً. إننا نعجب برجل الطب الذي يغامر بحياته في حال وقوع وباء، لأننا نعتقد أن المرض شر، ونأمل أن نخفف من وقوعه. لكن إن لم يكن المرض شراً، يمكن لرجل الطب أن يظل مرتاحاً في بيته. بالنسبة للرواقيين الفضيلة هي غاية بذاتها، وليست شيئاً ما لفعل الخير. وحين نلقي نظرة أكثر تعمقاً، نسأل ما هي المحصلة النهائية؟ دمار العالم الحالي بحريق، ثم تكرار العملية برمتها، ترى هل يمكن لأي شيء أن يكون أكثر عقماً وتدميراً؟ إذ قد يحدث تقدم هنا وهناك، لحين من الزمن، لكن على المدى الطويل، هناك تكرار لواقعة واحدة فقط، وحين نرى شيئاً مؤلماً إلى حد لا يحتمل، نأمل أن شيئاً كهذا سيتوقف مع الزمن عن الحدوث.

لكن الرواقية تؤكد أن ما يحدث الآن سيحدث المرة تلو المرة من جديد. والعناية الإلهية، التي ترى كل شيء، كما يتعين ذلك، ستصاب، كما سيفكر المرء، بالملل واليأس.

مع هذا كله، يسري نوع من البرودة في المفهوم الرواقي للفضيلة، فليست العواطف السيئة مدانة وحسب، بل كل العواطف. والحكيم لا يشعر بأي تعاطف: إذ حين تموت زوجته، أو أحد أولاده يفكر أن هذه الواقعة لا تشكل عائقاً أمام فضيلته، لذلك لا يعاني تلك المعاناة الشديدة، بينما الصداقة، التي كانت ذات تقدير عالٍ لدى أبيقور، هي مقبولة تماماً، لكن يجب ألا تصل إلى النقطة التي يمكن فيها لمصائب صديقك أن تدمر هدوءك المقدس. أما بالنسبة للحياة العامة، فقد يكون من واجبك أن تنخرط فيها، نظراً لأنها تتيح فرصاً

لإقامة العدالة، الثبات والجَلَد... إلخ، لكن عليك ألا تخضع للرغبة في إفادة الجنس البشري، نظراً لأن الفوائد التي يمكن أن تقدمها ـ كالسلام مثلاً، أو توفير المزيد من الطعام المناسب ـ قد لا تكون فوائد حقيقية، وعلى أي حال لا شيء يجب أن تهتم به سوى فضيلتك الخاصة. والرواقي ليس فاضلاً لكي يفعل الخير، بل يفعل الخير لكي يكون فاضلاً. ولا يخطر بباله أن يحب هو نفسه جاره، فالحب، إلا بمعناه السطحي، غائب عن مفهوم الفضيلة.

حين أقول هذا، أفكر بالحب كعاطفة وليس كمبدأ، فقد كان الرواقيون يعظون، كمبدأ، بالحب الكوني الشامل. هذا المبدأ موجود لدى سنيكا ولاحقيه، لكن ربما اخذوه عن الرواقيين الأوائل. لقد أدى منطق المدرسة الرواقية إلى عقائد تم تلطيفها نتيجة إنسانية المؤمنين بها، أولئك الذين كانوا كرجال أفضل بكثير مما لو كانوا متسقين مع تلك العقائد. يقول كانط ـ الذي يشبههم ـ إن عليك أن تكون لطيفاً تجاه أخيك ليس لأنك مولع به، بل لأن القانون الأخلاقي يلزمك باللطف، لكنني أشك في ما إذا كان قد التزم، في حياته الخاصة، بهذا المفهوم.

لندع هذه العموميات جانباً، ولنأت إلى تاريخ المدرسة الرواقية. عن زينون ـ لم تبق إلا بعض الشذرات فقط. من هذه الشذرات أنه، على ما يبدو، عرّف الإله باعتباره عقل العالم الناري، كما قال إن الإله جوهر مادي، وإن كل الكون يشكل جوهر الإله. أما تيرتوليان فيقول: الإله حسب رأي زينون يسري في العالم المادي سريان العسل في قرص الشهد. وتبعاً لديوجينوس لاتيرتيوس، كان زينون يعتقد بالقانون العام الذي هو العقل السليم المسيطر على كل شيء والذي هو نفسه، مثل زيوس، الرئيس الأعلى لحكومة الكون: فالإله، العقل، القدر، زيوس، كلها شيء واحد. القدر هو القوة التي تحرك المادة، و العناية الإلهية و"الطبيعة" اسمان آخران له. على أن زينون لا يؤمن بأنه ينبغي أن يكون هناك معابد للآلهة: "إذ لا حاجة لبناء معابد، بل ينبغي عدم الاعتقاد بأن المعبد شيء ذو قيمة عظيمة أو أي شيء مقدس، فلا شيء يمكن أن يكون ذا قيمة عظيمة أو مقدساً، طالما أنه من عمل البنائين والميكانيكيين".

كما يبدو، شأنه شأن الرواقيين المتأخرين، أنه كان يؤمن بالتنجيم والعرافة. إذ يقول شيشرون إنه كان يعزو للنجوم مقدرة إلهية، فيما يقول ديوجينوس لاتيرتيوس «كل أنواع الكهانة ينظر إليها الرواقيون على أنها صالحة». كما يقولون: يجب أن يكون هناك عرافة وكهانة، إن كان هناك شيء كالعناية الإلهية. إنهم يبرهنون على حقيقة فن العرافة بعدد الحالات التي صحت فيها التنبؤات، كما يؤكد زينون. كذلك، وكريسيبوس واضح في هذا الموضوع.

لا تظهر العقيدة الرواقية، فيما يتعلق بالفضيلة، في الشذرات المتبقية عن زينون، لكن على ما يبدو كان يؤمن بها.

إن كلينيث من أسوس هو الخلف المباشر لزينون ويتميز بشكل أساسي بشيئين: الأول: كان يعتقد، كما رأينا سابقاً، بأنه ينبغي محاكمة ارسطرخس من ساموس بتهمة عدم التقى لأنه جعل الشمس، بدلاً من الأرض، مركز الكون. الثاني هو أنشودته لزيوس، التي يمكن أن يكون قد كتب الكثير منها بابا مسيحي أو أي مسيحي متعلم في القرن الذي أعقب نيوتن، بل إنها أكثر من مسيحية، صلاة كلينيث القصيرة هذه:

"قُدني، يا زيوس، وأنت أيها القدر قوداني إلى الأمام. وإلى أية مهمة تبعثانني، قوداني قدماً، سأتبعكما دون خوف، وإن تباطأت بسبب الشك ولم أتبعكما، يظل من واجبي أن أتبعكما".

مؤلفاً غزيراً كان كريسيبوس (280-207ق.م) الذي خلف كلينيث، إذ يقال إنه كتب سبعمائة وخمسة كتب، فجعل الرواقية بذلك منهجية وتعليمية. اعتقاده أن زيوس، النار الأسمى، هو الخالد فقط، أما الآلهة الأخرى، بما فيها الشمس والقمر فإنها تولد وتموت، ويقال إنه كان يرى أن لا دور للإله في التسبب بالشر: لكن من غير الواضح كيف أجرى التسوية بين قوله هذا وبين الحتمية. إنه يتعامل، في كل مكان آخر، مع الشر وفق أسلوب هرقليطس، مؤكداً أن الأضداد يتضمن بعضها بعضاً.

فالخير بلا شر مستحيل منطقياً: "إذ لا يمكن أن يكون هناك أحد أكثر حمقاً من أناس يفترضون أنه يمكن للخير أن يوجد بدون وجود الشر. فالخير والشر لكونهما ضدين، لا بد أن يحتاج كل منهما للآخر لكي يعيش على التضاد". ودعماً لهذه العقيدة، يلجأ إلى أفلاطون وليس إلى هرقليطس.

لقد أكد كريسيبوس أن الرجل الخيّر سعيد دائماً وأن الشرع تعيس دائماً، وأن سعادة الرجل الخير لا تختلف البتة عن سعادة الإله. حول مسألة ما إذا كانت الروح تبقى بعد الموت، كانت هناك آراء متصارعة. إذ أكد كلينثيس أن كل الأرواح تبقى حتى الحريق الشامل التالي (حين يندمج كل شيء في الله)، غير أن كريسيبوس أكد أن هذا ينطبق فقط على أرواح الحكماء. وكان بشكل حصري أقل اهتماماً بالأخلاق من الرواقيين اللاحقين، والحقيقة أنه جعل المنطق هو الأساس. فالقياس المنطقي، الافتراضي والتخييري، وكذلك كلمة "تخيير" يعودان للرواقية، إضافة إلى دراسة القواعد وابتكار "حالات" تصريف الأسماء - إذ كان لكريسيبوس، أو رواقيين آخرين ألهمهم عمله، نظرية معقدة للمعرفة هي تجريبية بشكل أساسي وتقوم على الإدراك الحسي، رغم أنهم سمحوا ببعض الأفكار والمبادئ التي كان يعتقد أنها ترسخت بالإجماع البشري، أي باتفاق الجنس البشري. لكن زينون والرواقيين الرومان كانوا يعتبرون الدراسات اللاهوتية كلها تابعة ثانوية للأخلاق: إذ يقول إن الفلسفة أشبه ببستان، المنطق فيه هو الجدران، الفيزيقا هي أشجاره، والأخلاق هي ثماره، أو مثل بيضة، المنطق هو القشرة، الفيزيقا هي البياض، والأخلاق هي المح. لكن يبدو أن كريسيبوس قبل بقيمة مستقلة أكثر للدراسات اللاهوتية، ولعل تأثيره هو الذي يفسر أن بين الرواقيين أناساً عديدين قدموا إنجازات في الرياضيات والعلوم الأخرى.

بعد كريسيبوس، جرت تعديلات كبيرة على الرواقية من قبل رجلين مهمين، هما بانيتيوس وبوزيدونيوس. الأول أدخل عنصراً مهماً من الأفلاطونية وتخلى عن المادية، كما كان صديق سيبيو الشاب، وكان له تأثير على شيشرون الذي أصبحت الرواقية بالرغم عنه، معروفة لدى الرومان. أما بوزيدونيوس الذي

درس على يديه شيشرون في رودس، فقد كان تأثيره أكبر حتى، وبوزيدونيوس هذا تعلم على يد بانيتيوس الذي توفي حوالي 110 ق.م.

لقد كان بوزيدونيوس إغريقياً سورياً، وكان ما يزال ولداً حين وصلت الإمبراطورية السلوقية إلى نهايتها. ولعل تجربة الفوضى التي عاشها في سورية هي التي جعلته يرحل غرباً، أولاً إلى أثينا، حيث بذر هناك بذور الفلسفة الرواقية، ثم أبعد، إلى الأنحاء الغربية من الإمبراطورية الرومانية. لقد رأى بأم عينه غروب الشمس عند الأطلسي، ما وراء حافة العالم المعروف، والشاطئ الإفريقي المقابل لإسبانيا، حيث كانت رؤوس البشر المعلقة عند أبواب البيوت كمشاعل، متاحة لكل ذي نظر ـ ثم صار كاتباً غزيراً في الموضوعات العلمية. والحقيقة، أحد أسباب ترحاله هو الرغبة في دراسة المد والجزر، التي لا يمكن أن تتم في البحر الأبيض المتوسط. ولقد قدم عملاً ممتازاً في علم الفلك، كما رأينا في الفصل 22 أن تقديره لبعد الشمس كان الأفضل بين تقديرات الأقدمين ـ إذ كان مؤرخ ملاحظات ـ متابعاً سيرة بوليبيوس. لكن بصورة أساسية كان فيلسوفاً انتقائياً وقد اشتهر بذلك: إذ جمع بين الرواقية والكثير من تعاليم أفلاطون التي كانت الأكاديمية، قد تناستها في المرحلة التي ساد فيها مذهب التشكك.

تتجلى هذه الصلة بأفلاطون في تعاليمه المتعلقة بالروح والحياة بعد الموت، فقد قال بانيتيوس، كما قال معظم الرواقيين، بأن الروح تفنى مع الجسد. لكن عكس ذلك يقول بوزيدونيوس أي أنها تستمر بالعيش في الهواء، حيث تبقى، في معظم الحالات دون تغير حتى الاحتراق ـ الكوني التالي. وليس هناك جحيم، إلا أن الأشرار، بعد الموت، لا يكونون بحسن حظ الأخيار، لأن الإله يجعل أبخرة الروح لزجة كالطين ويمنعها من الارتفاع عالياً مثل أرواح الأخيار. أما الغارقون في الشر فيبقون قرب الأرض ويتجسدون من جديد، والفاضل حقاً هو الذي يرتفع إلى أفلاك النجوم ثم يقضي وقته وهو يراقب النجوم وهي تدور. إن بإمكانه أن يساعد الأرواح الأخرى، وهو يفسر (حسب تفكيره) حقيقة التنجيم. وكما يقول بيفان، بهذا الإحياء للأفكار الأورفية ودمج المعتقدات الفيثاغورية الجديدة، تمكن بوزيدونيوس من تمهيد الطريقة للغنوصية.

ثم يضيف، وهو محق تماماً، أن ما كان قاتلاً بالنسبة لفلسفات كهذه، مثل فلسفته، ليست المسيحية، بل النظرية الكوبرنيكية ـ فكلينثيس كان محقاً في اعتباره ارسطرخس من ساموس عدواً خطراً.

الأكثر أهمية بكثير على الصعيد التاريخي (لكن ليس على الصعيد الفلسفي) من الرواقيين الأوائل، إنما كان الفلاسفة الثلاثة المرتبطين بروما، سنيكا، إبكتيتوس وماركوس أوريليوس ـ وزير، عبد، وإمبراطور حسب التسلسل.

كان سنيكا حوالي (3 ق.م ـ 65م) إسبانياً، والده رجل متعلم راقٍ عاش في روما، دخل سنيكا الحياة السياسية، وأحرز مستوى معقولاً من النجاح إلى أن نفي إلى كورسيا (41 م) من قبل الإمبراطور كلوديوس، لأنه جلب على نفسه عداوة الإمبراطورة مسيلينا. لكن الزوجة الثانية لكلوديوس، أغريبينا، استدعت سنيكا من المنفى سنة 248م، وعينته معلماً لابنها الذي كان في عمر الحادية عشرة، غير أن سنيكا كان أسوأ حظاً من أرسطو بتلميذه، الذي صار الإمبراطور نيرون. ورغم أن سنيكا، كرواقي، كان يحتقر الثروة رسمياً، إلا أنه كدس ثروة ضخمة بلغت، كما يقال، ثلاثمائة مليون سيسترس (حوالي اثني عشر مليون دولار)، الكثير منها كسبه بإقراض الأموال في بريطانيا، كما يقول ديو، فكانت الفوائد الباهظة التي يفرضها من بين الأسباب التي أدت للثورة في تلك البلاد. إذ قادت الملكة البطلة (بوديكا) ـ إن كان هذا صحيحاً ـ هذه الثورة ضد الرأسمالية التي كان يمثلها رسول الرصانة الفلسفية.

بالتدريج، ومع ازدياد تصرفات نيرون الطائشة، خرج سنيكا شيئاً فشيئاً من دائرة الحظوة. أخيراً اتُهِم، عن حق أو غير حق، بالاشتراك في مؤامرة على نطاق واسع لقتل نيرون وتنصيب إمبراطور جديد ـ والبعض قال، تنصيب سنيكا نفسه ـ على العرش. وبالنظر لخدماته السابقة، سمح له بأن ينتحر (65 م).

نهايته كانت ترفع الرأس. ففي البداية، وحين أُعلم بقرار الإمبراطور، همّ بكتابة وصيته، لكن حين قيل له ليس هناك وقت لعمل مطول كهذا، التفت إلى عائلته الحزينة ثم قال: "لا عليكم، إني أترك لكم ما هو أكبر قيمة بكثير من ثروة

الأرض، إنه نموذج الحياة الفاضلة" أو كلمات بهذا المعنى. بعدئذ، فتح شرايينه واستدعى أمناء سره لتسجيل كلامه، وهو يحتضر. وبحسب ما يقوله تاسيتوس، استمرت فصاحته بالتدفق حتى آخر رمق. كذلك واجه ابن أخيه، الشاعر لوكان، مصيراً مماثلاً في الوقت نفسه، فلفظ أنفاسه الأخيرة، وهو يتلو شعره الخاص. لقد حكم على سنيكا، في العصور التالية، بمفاهيمه المثيرة للإعجاب أكثر من ممارساته المثيرة للشك بشكل من الأشكال. وقد أطلق عليه عدة آباء للمسيحية اسم المسيحي وافترض نوع من الترابط بينه وبين القديس بولس، بل تم قبوله تماماً من قبل أشخاص كالقديس جيروم مثلاً.

أما إبكتيتوس (الذي ولد حوالي 60م. وتوفي حوالي 100) فهو نمط من الرجال مختلف كل الاختلاف، رغم أنه قريب جداً منه كفيلسوف. إنه إغريقي، بالأصل عبد لإبافروديتوس، من رجال نيرون الأحرار، بعدئذ وزيره.

لقد كان أعرج ـ نتيجة، كما يقال، لعقوبة قاسية تعرض لها أيام عبوديته. وقد عاش وتعلم في روما حتى سنة 90م، عندما نفى الإمبراطور دوميتيان، الذي لم يكن يرى أي جدوى من المفكرين، كل الفلاسفة. عند ذلك تقاعد إبكتيتوس واعتزل في مدينة نيكوبوليس في إبيروس، حيث توفي هناك بعد أن أمضى بضع سنوات في الكتابة.

في أعلى السلم الاجتماعي المقابل كان ماركوس أوريليوس (121-180م). وهو ابن بالتبني للامبراطور التقي الورع أنطونيوس، الذي كان عمه وحماه، فخلفه سنة 161م، واحترم ذكراه. لقد كرس نفسه كامبراطور للفضيلة الرواقية إذ كان بحاجة ماسة للجلد والثبات، لأن حكمه كان منكوباً بالكوارث ـ زلازل، أوبئة، حروب طويلة وصعبة، انتفاضات عسكرية. أما «تأملاته» التي كانت موجهة لذاته، وليس المقصود منها، على ما يبدو، النشر، فتبين أنه كان يشعر بأن واجباته العامة عبء ثقيل. وأنه كان يعاني من ملل شديد. ابنه الوحيد كومودوس، الذي خلفه، تكشف عن كونه أسوأ من حكم من الأباطرة الكثيرين السيئين، لكنه أخفى بكثير من النجاح نزعاته الشريرة طوال حياة والده. أما زوجة الفيلسوف، فوستينا، فقد

اتهمت، ربما ظلماً، بالانحراف الأخلاقي الشديد، لكنه لم يشك بها قط، وبعد موتها واجه إشكالات حول تعظيمها حتى درجة التأليه. لقد اضطهد المسيحيين لأنهم رفضوا دين الدولة الذي اعتبره ضرورياً على الصعيد السياسي. وفي كل أعماله كان وجدانياً، لكن في معظمها، كان غير ناجح. إنه شخص يثير الشفقة: ففي لائحة الرغبات الدنيوية التي كان ينبغي مقاومتها، كانت الرغبة الوحيدة التي يجدها أشد إغراء هي أن يعتزل ليعيش حياة ريفية هادئة، لكن لتحقيق هذه الرغبة لم تواته الفرصة قط. بعض تأملاته يعود تاريخها إلى المعسكر، في إحدى حملاته البعيدة، والتي أدت الصعوبات التي واجهها إلى وفاته أخيراً.

من الملاحظ أن إبكتيتوس وماركوس أوريليوس يتفقان تماماً كأنهما واحد في المسائل السياسية كافة. هذا يدل، رغم أن الظروف الاجتماعية تؤثر في فلسفة عصرها، على أن الظروف الفردية ذات تأثير أقل مما يعتقد، على فلسفة الفرد. فالفلاسفة عادة، هم رجال ذوو فكر وعقل واسع الأفق، يمكنهم إلى حد كبير أن يتجاوزوا أحداث حياتهم الخاصة، لكنهم لا يستطيعون أبداً أن يرتفعوا فوق الخير الأكبر أو الشر الأكبر لعصرهم. في الأوقات السيئة، هم يبتكرون عزاءاتهم. وفي الأوقات الحسنة، تكون اهتماماتهم فكرية خالصة أكثر.

فجيبون الذي يبدأ تاريخه المفصل شرور «كومودوس»، يتفق مع معظم كتاب القرن الثامن عشر في اعتبار مرحلة الأنطونيين هي العصر الذهبي. إذ يقول: «إن طلب من المرء أن يثبّت مرحلة في تاريخ العالم، كانت خلالها حالة العرق البشري هي الأكثر سعادة وازدهاراً، لكان عليه أن يسمي، دون تردد، تلك التي تمتد من وفاة دوميتيان وحتى صعود كومودوس». غير أن من المستحيل كلياً أن نوافق على هذا الحكم، فشرور العبودية كانت تتضمن الكثير من المعاناة وكانت تستنزف قوى العالم القديم. كما كانت هناك عروض سيافيهم وهم يتبارزون ويقتلون بعضهم بعضاً، والاشتباكات مع الوحوش البرية، وهي أقسى من أن يتحملها الإنسان، كما أنها ولا بد تحط من قدر الناس الذين كانوا يستمتعون بمشاهدتها. صحيح أن ماركوس أوريليوس أصدر مرسوماً بأن يتبارز السيافون بسيوف مثلمة، لكن هذا الإصلاح كان قصير العمر، ولم يفعل شيئاً

فيما يتعلق بإطعام الناس للوحوش. كما أن النظام الاقتصادي كان في غاية السوء، إذ لم يعد هناك فلاحة في إيطاليا، فكان سكان روما يعتمدون في معيشتهم على التوزيع المجاني للحبوب الآتية من المقاطعات. وكانت كل مبادرة لا بد أن تصدر عن الإمبراطور ووزرائه، ثم على امتداد تاريخ الامبراطورية الرومانية كله، ما من أحد، باستثناء قائد عسكري يتمرد بين الحين والحين، كان باستطاعته أن يفعل شيئاً سوى أن يخضع. الناس ينظرون إلى حسنات الماضي، أما المستقبل فيشعرون أنه سيكون أفضل في مجال الملل وأسوأ حالاً في مجال الرعب. حين نقارن بين نبرة ماركوس أوريليوس ونبرة بيكون أولوك أو كندورسيه، نرى الفرق بين عصر متعب سئم وعصر كله أمل. ذلك أنه يمكن تحمل الشرور الراهنة الكبيرة في عصر كله أمل، إذ يعتقد أنها زائلة عابرة، لكن في العصر المتعب السئم، حتى أعمال الخير الحقيقية تفقد نكهتها. لقد كانت الأخلاق الرواقية تناسب عصر إبكتيتوس وماركوس أوريليوس لأن إنجيلهم كان إنجيل تحمل أكثر مما هو إنجيل أمل.

لا شك أن عصر الأنطونيين أفضل من أي عصر لاحق حتى عصر النهضة من وجهة نظر السعادة العامة. لكن الدراسة المدققة تبين أنه لم يكن مزدهراً، كما قد تدفع الآثار العمرانية المرء لأن يفترض ذلك. لقد تركت الحضارة الإغريقية ـ الرومانية القليل القليل من الآثار في المناطق الزراعية، وكانت عملياً محدودة بالمدن، بل حتى في المدن، كان هناك طبقة عاملة تعاني من فقر مدقع، كما كانت هناك طبقة عبيد كبيرة، يُجمل رستوفتسيف ذلك في مناقشته للظروف الاجتماعية والاقتصادية كما يلي:

لم تكن صورة أحوالهم الاجتماعية جذابة مثل صورة مظهرهم الخارجي. فالانطباع الذي تنقله المصادر هو أن روعة المدن قد وجدت وخلصت بالأصل للأقلية الضئيلة من سكانها، وأن رفاهية حتى هذه الأقلية الضئيلة كانت تقوم على أسس واهية نسبياً، وأن الحشود الكبيرة من سكان المدن كانوا من ذوي الدخل المتوسط جداً أو الفقراء المعدمين. أي بعبارة أخرى، علينا ألا نبالغ بثروة المدن: فمظهرها الخارجي مضلل.

على الأرض، كما يقول إبكتيتوس، نحن سجناء في جسد من تراب. أما ماركوس أوريليوس، فقد اعتاد أن يقول: «أنت روح صغيرة تحمل هنا وهناك جثة». وزيوس ليس باستطاعته أن يجعل الجسد حراً، لكنه يمنحنا قدراً ضئيلاً من ألوهيته. والإله هو بمثابة الأب بالنسبة للناس، وكلنا أخوة. وعلينا ألا نقول: «أنا أثيني» أو «أنا روماني» بل أنا مواطن من مواطني الكون. إن كنت من أقرباء القيصر، ستشعر بأنك آمن، لكن كم ستشعر بأمان أكثر إن كنت قريباً من الله؟ وإذا كنا نفهم أن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد، سنرى أنه ما من شر حقيقي يمكن أن يصيبنا.

ثم لا بد من أن اموت، فهل ينبغي أن أموت وأنا أئن وأشكو؟ لا بد من أن أسجن، لكن هل ينبغي أن أشكو وأتذمر أيضاً؟ ولا بد من أن أعاني النفي، فهل باستطاعة أحد أن يمنعني من الذهاب وأنا أبتسم، ومن الشجاعة الحسنة في السلم؟» قل السر. «أرفض أن أقول، رغم أن هذا في مقدوري.. لكنني سأقيدك بالسلاسل» ماذا تقول يا زميل؟ تقيدني بالسلاسل؟ ساقي سوف تقيدها نعم، لكن إرادتي ـ لا، حتى زيوس لا يمكنه أن يفعل ذلك. «سأسجنك». تلك البضعة من جسدي، تقصد. «سأقطع رأسك». لماذا؟ ومتى قلت لك إنني الرجل الوحيد في العالم الذي لا يمكن قطع رأسه؟».

هذه هي الأفكار التي يتعين على من يتابعون الفلسفة أن يفكروا فيها. وهذه هي العبر التي عليهم أن يدونوها يوماً بيوم، والتي عليهم أن يطبقوها بأنفسهم.

العبيد مساوون للناس الآخرين، لأنهم جميعاً أبناء الله. وعلينا أن نخضع لله كما يخضع المواطن الصالح للقانون. «فالجندي يقسم اليمين على ألا يحترم أحداً فوق احترامه للقيصر، لكننا نحترم أنفسنا قبل كل شيء». و«حين تظهر أمام صاحب قدرة على الأرض، تذكر أن هناك آخر ينظر من علٍ إلى ما يحدث، وأنك يجب أن ترضيه لا أن ترضي هذا الإنسان».

إذن، من هو الرواقي؟

أرني إنساناً صيغ وفق نمط الأحكام التي ينطق بها، بالطريقة ذاتها التي نقول فيها هذا تمثال فيدي صيغ بحسب أسلوب فن فيدياس. أرني إنساناً عليلاً، مع ذلك هو سعيد، في خطر، مع ذلك سعيد، على فراش الموت، مع ذلك سعيد، في المنفى وسعيد، مجللاً بالخزي، مع ذلك سعيد. أرني إياه، حينذاك أقسم بالآلهة أنني أرى رواقياً. لكنك لا يمكن أن تريني رواقياً كاملاً، إذن، أرني واحداً قيد التشكل، واحداً وضع قدمه على الطريق. افعل لي هذا المعروف، لا تضن على رجل عجوز مثلي بمشهد لم أره حتى الآن. ماذا! تعتقد أنك ستريني زيوس كما نحته فيدياس أو أثيناه كما نحتها، ذلك العمل المصنوع من العاج والذهب؟ الروح هي ما أريد أن أرى، فدع أحداً منكم يريني روح إنسان يرغب في أن يكون في وحدة مع الله، ولا يلوم الله أو الإنسان بعد، أن يفشل حتى النهاية، أن لا يشعر بسوء الحظ، أن يتحرر من الغضب، الحسد، الغيرة ـ إنسان (لماذا الالتفاف حول معناي؟) يرغب في أن يبدل إنسانيته من أجل الألوهية وفي جسده المسكين هذا، يكون هدفه منصباً على الاتحاد بالله. أرني إياه. لا، ليس باستطاعتك ذلك.

لا يسأم إبكتيتوس من تبيان كيف يتعين علينا أن نتعامل مع كل ما يعد سوء حظ ومصاباً، وهو ما يفعله دائماً بصيغة محاورات غير متكلفة.

إنه يعتقد، مثله مثل المسيحيين، أن علينا أن نحب أعداءنا. وهو، بصورة عامة، مثل الرواقيين الآخرين، يحتقر اللذة، لكن، هناك نوع من السعادة غير محتقرة بنظره. «أثينا جميلة. نعم، لكن السعادة أجمل بكثير ـ كذلك التحرر من العاطفة والاضطراب، الإحساس بأنك لا تعتمد في شؤونك على أحد». ثم كل إنسان هو ممثل في مسرحية، الله فيها هو الذي يوزع الأدوار، وواجبنا أن نقوم بدورنا على أكمل وجه، مهما يكن.

ثمة صدق وبساطة شديدة في الكتابات التي تدون تعاليم إبكتيتوس (ولقد دونها تلميذه آريان نقلاً عن حواشٍ). أخلاقية رفيعة وغير دنيوية، في الوضع الذي يكون واجب الإنسان الأساسي هو مقاومة سلطة الطغيان، ولسوف يكون من الصعب أن نجد شيئاً يعين أكثر. ففي بعض المجالات، كالاعتراف بأخوة الناس فيما بينهم، مثلاً والتعاليم المتعلقة بحق العبيد في المساواة، تتفوق كتاباته

على كل ما كتبه أفلاطون، أو أرسطو أو أي فيلسوف آخر، إذ جاء فكره نتيجة إلهام الدولة ـ المدينة. لقد كان العالم الفعلي أيام إبكتيتوس، أدنى بكثير من عالم أثينا أيام بريكليس لكن الشر في ما كان قائماً حرر طموحاته وتطلعاته، كما أن عالمه المثالي أرفع من عالم أفلاطون المثالي، نظراً لأن عالمه الواقعي كان أدنى من عالم أثينا في القرن الخامس ق.م.

تبدأ تأملات ماركوس أوريليوس بالاعتراف بأنه مدين لجده، أبيه، ومتبنيه وللمعلمين العدة وللآلهة. على أن بعض الالتزامات التي يعددها غريبة. فقد تعلم (كما يقول) من ديوجينوس ألا يستمع لصانعي ـ المعجزات، ومن رستيكوس، ألا يكتب شعراً، ومن سيكستوس، أن يكون رزيناً جاداً دون عواطف، ومن الاسكندر النحوي، ألا يصحح أخطاء القواعد لدى الآخرين، لكن أن يستخدم التعبير الصحيح مباشرة بعد ذلك. ومن الاسكندر الأفلاطوني ألا يغفر للتأخر في الرد على الرسائل بذريعة ضغط الشغل، ومن أبيه بالتبني، ألا يقع في غرام الغلمان. إنه مدين لآلهته (يتابع) بأن محظية جدته لم تعمل في تربيته فترة طويلة من الزمن، ولم يقدم البرهان على رجولته في وقت مبكر جداً، وأن أولاده ليسوا أغبياء ولا مشوهين جسدياً، وأن زوجته مطيعة، محبة وبسيطة، وأنه حين اتجه نحو الفلسفة، لم يضع وقته في دراسة التاريخ أو القياس المنطقي أو علم الفلك.

ما هو غير شخصي في «التأملات» يتفق تماماً مع إبكتيتوس. فماركوس أوريليوس يشك بمسألة الخلود، لكنه ـ يقول، كما يمكن لمسيحي أن يقول: «نظراً لأن من الممكن أن تغادر هذه الحياة هذه اللحظة. نظم كل عملك وتفكيرك طبقاً لذلك». الحياة في تناغم مع ما هو خير، والتناغم مع الكون هو تماماً مثل الخضوع لإرادة الإله.

«كل ما يتناغم معي يتناغم معك، أيها الكون. لا شيء بالنسبة لي مبكر جداً أو فات أوانه، بل هو في الزمن المستحق بالنسبة لك. كل ثمرة بالنسبة لي هي ما يأتي به الموسم. أيتها الطبيعة: منك الأشياء كلها، وفيك الأشياء كلها، وإليك تعود الأشياء كلها. الشاعر يقول، مدينة سيكروس العزيزة، فلم لا تقول أنت، مدينة زيوس العزيزة؟».

هنا يمكن أن يرى المرء أن مدينة الله للقديس أوغسطين مأخوذة جزئياً من الامبراطور الوثني.

لقد كان ماركوس أوريليوس مقتنعاً أن الله يرسل لكل إنسان روحاً حارسة خاصة تهديه ـ وهو الاعتقاد الذي سيعاود الظهور في المسيحية على شكل ملاك حارس. إنه يجد راحة في التفكير بالكون على أنه كل وثيق ـ الترابط. إنه، كما يقول، كينونة حية، لها مادة واحدة وروح واحدة. أحد مبادئه: «عليك غالباً أن تنظر إلى ترابط الأشياء كلها في الكون». «ومهما يحدث لك، يكن ذلك معداً لك منذ الأزل كما أن تضمين الأسباب هو من الأبدية التي تفتل خيوط وجودك». يسير مع هذا، جنباً إلى جنب، ورغم رأيه في الدولة الرومانية، الإيمان الرواقي بأن العرق البشري مجتمع واحد «مدينتي وبلادي، بقدر ما أنا أنطونينوس، هي روما، لكن بقدر ما أنا إنسان، فهي العالم». ثمة صعوبة يجدها المرء لدى الرواقيين كافة، وهي التوفيق بين الجبرية وحرية الإرادة. «يوجد الناس من أجل بعضهم بعضاً»، يقول أوريليوس حين يفكر بواجبه كحاكم. «رداءة شخص ما لا تضر الآخر،» يقول في الصفحة ذاتها، حين يفكر بالعقيدة القائلة إن الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير. لكنه لم يستنتج قط أن خير إنسان ما لا يشكل خيراً للآخر، وأنه لن يضر أحداً سوى نفسه، إن كان سيئاً كامبراطور مثل نيرون. مع ذلك، يتابع على ما يبدو، هذا الاستنتاج، فيقول: «إنه شيء خاص بالإنسان أن يحب حتى أولئك الذين يرتكبون الخطأ. وهذا يحدث، حين يخطئون، إن كانوا أقرباء لك، وأنهم يخطئون جهلاً منهم وعن غير قصد، وأنكما أنت والمخطئ سرعان ما سوف تموتان، وفوق الكل، أن مرتكب الخطأ لم يصبك بأذى، إذ أنه لم يجعل ملكة الحكم لديك أسوأ من ذي قبل».

مرة ثانية يقول: «أحبَّ الجنس البشري، اتبعْ الله... وحسبنا أن نتذكر أن القانون يحكم الجميع».

تبين هذه الفقرات بوضوح تام التناقضات المتأصلة في الأخلاق الرواقية وفي لاهوتهم أيضاً. فمن جهة، الكون كل واحد محكوم بحتمية صارمة، كل ما يحدث فيه هو نتيجة لأسباب سابقة. ومن جهة أخرى، الإرادة فردية ذات

استقلال ذاتي تام، ولا أحد يمكنه إجبار المرء على ارتكاب الإثم لأسباب خارجية. هذا تناقض رقم واحد، لكن، هناك تناقض ثان على ارتباط وثيق به. إذ نظراً لأن الإرادة مستقلة ذاتياً، والإرادة الفاضلة وحدها هي الخير، فإن الإنسان لا يمكنه أن يفعل الخير أو الأذى للآخر، لذلك عمل الإحسان وهم. لذا لا بد من قول شيء ما حول كل من هذه التناقضات.

التناقض بين الإرادة الحرة والجبرية هو واحد من تلك التناقضات التي رافقت الفلسفة منذ العصور القديمة حتى اليوم، متخذاً أشكالاً مختلفة في العصور المختلفة. الآن، وهنا، ما يهمنا هو التناقض الرواقي.

أعتقد أن الرواقي، إن استطعنا أن نخضعه لمنهج سقراطي، سيدافع عن وجهة نظره كما يلي تقريباً. «الكون كينونة حية واحدة، لها روح يمكن أن تدعى أيضاً إلهاً أو عقلاً. هذه الكينونة، ككل، هي حرة. فالإله قرر، منذ البدء، أنه سيعمل وفق قوانين عامة ثابتة اختارها بحيث تكون لها أفضل النتائج. لكن، أحياناً، وفي حالات خاصة، لا تكون النتائج هي المرجوة كلياً، إلا أن هذا الإزعاج يستحق التحمل، كما هي الحال في مجموعة القوانين الوضعية، وذلك من أجل الأفضلية التي تعطى لتثبيت التشريعات. الكائن البشري هو جزئياً من نار، وجزئياً من غضار أدنى، وحين يمارس الجزء الإلهي من الإنسان إرادته بصورة فاضلة، يكون هذا جزءاً من إرادة الله التي هي حرة، بالتالي فإن الإرادة البشرية في هذه الظروف هي إرادة حرة أيضاً.

هذا رد جيد إلى حد ما، لكنه ينهار حين ننظر في أسباب إرادتنا. فكلنا نعلم، كحقيقة واقعية تجريبية، أن سوء الهضم، مثلاً، يترك تأثيراً سيئاً على فضيلة الإنسان وأن قوة الإرادة يمكن أن تدمّر، نتيجة إعطاء الإنسان أدوية معينة بالقوة. لنأخذ حالة إبكتيتوس المفضلة، إنسان يحبسه طاغية ظلماً، وهناك أمثلة كثيرة على ذلك في الأيام الأخيرة أكثر من أية مرحلة أخرى في التاريخ البشري. بعض هؤلاء الناس يتصرفون بنوع من البطولة الرواقية، وبعضهم، وعلى نحو غامض نوعاً ما، لا يتصرفون كذلك. لقد بات واضحاً، أن تعذيباً كافياً لن يجعل جلَد أي إنسان تقريباً وثباته ينهار وحسب بل أيضاً أن «المورفين» أو «الكوكائين»

يمكن أن يختزل الإنسان ويجعله أشبه بالأبله. فالإرادة، بالحقيقة، تكون مستقلة عن الطاغية، طالما كان الطاغية غير علمي. وهاهنا مثال متطرف، لكن الحجج نفسها الموجودة لصالح الجبرية في عالم الجماد موجودة أيضاً في نطاق الإرادة البشرية بصورة عامة. أنا لا أقول ـ ولا أفكر ـ إن هذه الحجج نهائية حاسمة، بل أقول فقط إنها بالقوة ذاتها في كلتا الحالتين، وأنه لا يمكن أن يكون هناك سبب جيد لقبولها في نطاق، ورفضها في نطاق آخر. والرواقي، حين يكون منهمكاً في الحض على موقف نتحمل فيه الآثمين، فإنه هو نفسه سيؤكد أن الإرادة الآثمة هي نتيجة أسباب سابقة، وأن الإرادة الفاضلة وحدها هي التي تبدو له حرة. لكن، في هذا تناقض. وماركوس أوريليوس يفسر فضيلته بأنها تعود للتأثير الجيد للوالدين، الأجداد، المعلمين. وإرادة الخير هي تماماً نتيجة أسباب سابقة مثل إرادة الشر. فالرواقي يقول إن فلسفته هي سبب الفضيلة لدى أولئك الذين يتبنونها، لكن يبدو أنه لن تكون لها تلك النتيجة المنشودة، ما لم يكن هناك مزيج معين من الخطأ الفكري. فالاعتقاد بأن الفضيلة والرذيلة على حد سواء هما نتيجة حتمية لأسباب سابقة (كما يتعين على الرواقيين أن يعتقدوا) يحتمل أن يكون له تأثير بالغ الضرر على الجهد الأخلاقي.

الآن، أتوصل إلى التناقض الثاني، وهو أن الرواقي، رغم أنه يعظ بالإحسان وفعل الخير، إلا أنه يعتقد، نظرياً، أنه ما من إنسان يمكنه فعل الخير والأذى لإنسان آخر، نظراً لأن الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير، والإرادة الفاضلة منفصلة عن الأسباب الخارجية. هذا التناقض واضح أكثر من الآخر، وحكر فقط على الرواقيين (ومن ضمنهم بعض الأخلاقيين المسيحيين). تفسير عدم ملاحظتهم ذلك، مثل الكثير من الناس الآخرين، هو أن لديهم منظومتين للأخلاق، منظومة عليا خاصة بهم ومنظومة «دنيا» للناس الأقل قيمة الذين لا قانون لديهم. فحين يفكر الفيلسوف الرواقي بنفسه، يعتقد أن السعادة وكل الشؤون الدنيوية الأخرى لا قيمة لها، بل يقول إن رغبتك بالسعادة مضادة للطبيعة، بمعنى أنها تشتمل على الافتقار للركون لإرادة الله، لكن، كإنسان عملي يدير الامبراطورية الرومانية، فإن ماركوس أوريليوس يعلم تماماً أن هذا

النوع من الأشياء لا يجدي نفعاً. إن واجبه هو أن يرى إن كانت سفن الحبوب الآتية من أفريقيا ستصل إلى روما في الوقت المطلوب أم لا، وأن الإجراءات تتخذ للتخفيف من المعاناة الناجمة عن وباء الطاعون، وأن الأعداء الهمجيين لن يتاح لهم اجتياز الحدود. ذلك يعني أنه، عند تعامله مع شؤون رعيته، لا يتعامل معهم كفيلسوف رواقي، فعلي أو محتمل، بل يقبل المعايير الدنيوية العادية لما هو خير وشر. وبتطبيق هذه المعايير، يقوم بواجبه كمدير مسؤول. الغريب هنا أن واجبه نفسه هو في النطاق الأعلى لما يتعين على الحكيم الرواقي أن يفعله، رغم أنه يستنتج من الأخلاق التي يأخذ بها الحكيم الرواقي، أن ذلك خطأ أساساً.

الرد الوحيد الذي يمكنني تصوره على هذه المشكلة هو رد، ربما، لا يمكن مهاجمته منطقياً، لكنه غير مرضٍ كثيراً، وأظن أن من قدمه هو «كانط» الذي كان نظامه الأخلاقي مشابهاً كثيراً للنظام الرواقي. لقد قال: صحيح أنه ليس هناك خير سوى إرادة الخير، لكن الإرادة تكون خيرة، عندما توجه إلى غايات معينة هي بذاتها، حيادية. إذ لا يهم ما إذا كان السيد آ سعيداً أم تعيساً، لكنني أنا، إن كنت فاضلاً، سأعمل بطريقة أعتقد أنها ستجعله سعيداً، لأن ذلك هو ما يقتضيه القانون الأخلاقي. وليس باستطاعتي أن أجعل السيد آ فاضلاً، لأن فضيلته تتوقف عليه وحده فقط، لكن باستطاعتي أن أفعل شيئاً ما باتجاه جعله سعيداً أو غنياً أو متعلماً أو سليماً معافى. لذلك يمكن ذكر الأخلاق الرواقية كما يلي: بعض الأشياء يعتبرها العوام خيّرة، لكن هذا خطأ. فما هو خير إنما هو الإرادة الموجهة لتأمين تلك الأشياء التي تعتبر خيرة للناس الآخرين. هذه العقيدة ليس فيها تناقض منطقي، لكنها تفقد كل رغبة تجاهها إذا ما اعتقدنا اعتقاداً خالصاً أن ما ينظر إليه بصورة عامة كخير هو نوع من الخير لا قيمة لها، ففي تلك الحالة، يمكن للإرادة الفاضلة أيضاً أن توجه باتجاه غايات أخرى تماماً.

بالحقيقة، هناك شيء من العنب الحامض في الرواقية. فنحن لا يمكن أن نكون سعداء لكننا يمكن أن نكون خيرين. لذلك دعونا نزعم أننا طالما كنا خيرين، لا يهم إن كنا تعساء أو سعداء. هذه العقيدة بطولية، وفي عالم سيء مفيدة، لكنها ليست صحيحة تماماً، ولا هي، بمعنى أساسي، صادقة تماماً.

وعلى الرغم من أن الأهمية الاساسية للرواقية هي أخلاقية، إلا أن هناك مجالين أعطت فيهما تعاليمها ثماراً. ثمار المجال الأول هي نظرية المعرفة، أما الأخرى فهي عقيدة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية.

في نظرية المعرفة، وعلى الرغم من أفلاطون، تقبلوا الإدراك الحسي، إذ اعتقدوا أن خداع الحواس هو بالحقيقة حكم خاطئ، ومن الممكن تجنبه بشيء من العناية. ذات مرة كان الفيلسوف الرواقي، سفيروس، وهو تلميذ مباشر لزينون، مدعواً إلى العشاء على مائدة الملك بطليموس، الذي عرض عليه، بعد أن سمع بهذه العقيدة، رمانة مصنوعة من الشمع. همّ الفيلسوف بأن يأكلها، وذلك ما جعل الملك يضحك منه. فأجاب بأنه لم يشعر شعور اليقين أنها رمانة حقيقية، بل فكر أن من غير المحتمل أن يقدم على طاولة الملك شيء غير صالح للأكل. في هذا الجواب لجأ إلى التمييز الرواقي بين الأشياء التي تكون معروفة على أساس الإدراك الحسي، والأشياء التي يحتمل معرفتها على الأساس نفسه. هذا المعتقد، بالإجمال هو اعتقاد عاقل وعلمي.

ثمة اعتقاد آخر لهم في نظرية المعرفة، أكثر تأثيراً، رغم أنه موضع شك أكثر. إنه اعتقادهم بالأفكار والمبادئ الفطرية. لقد كان المنطق الإغريقي استنتاجياً بصورة كلية، وذلك ما أثار الكثير من الأسئلة حول المقدمات الأولى. إن على المقدمات الأولى أن تكون، جزئياً على الأقل، عامة ولا توجد طريقة للبرهنة عليها. لذلك اعتقد الرواقيون أن هناك مبادئ معينة واضحة تماماً، ويقاربها الناس جميعاً، هذه يمكن أن تصنع منها، كما في عناصر إقليدس، أساساً للاستنتاج. كذلك، يمكن للأفكار الفطرية أن تستخدم كنقطة انطلاق للتعاريف. وجهة النظر هذه كانت مقبولة من قبل الفلاسفة في العصور الوسطى، بل حتى من قبل ديكارت.

كما أن عقيدة الحق الطبيعي، مثلما تظهر في القرن السادس عشر، السابع عشر، والثامن عشر، هي إحياء للعقيدة الرواقية، لكن بعد تعديلات مهمة. فالرواقيون هم الذين ميزوا بين العدالة الطبيعية والعدالة البشرية. فالقانون الطبيعي مستمد من المبادئ الأولى التي هي من النوع الذي يعتقد أنه يشكل الأساس لكل

المعرفة العامة. إذ كان الرواقيون يعتقدون أن الكائنات البشرية، بالفطرة، متساوية. وماركوس أوريليوس يفضل، في تأملاته: «الدولة التي يطبق فيها القانون ذاته على الجميع، الدولة التي تدار مع الأخذ بعين الاعتبار الحقوق المتساوية للجميع وحرية الكلام المتساوية للجميع، إضافة إلى حكومة ملكية تحترم معظم حريات المحكومين جميعاً». هذا مثل أعلى لا يمكن رؤيته بشكل متسق في الامبراطورية الرومانية، لكنه أثر في سن القوانين، لاسيما في تحسين مكانة النساء والعبيد. تلقفت المسيحية هذا الجزء من تعاليم الرواقية، جنباً إلى جنب مع الكثير من بقية التعاليم، وحين حانت الفرصة أخيراً، في القرن السابع عشر، للاصطدام مع الاستبداد عملياً، اكتسبت العقائد الرواقية، فيما يتعلق بالقانون الطبيعي والمساواة الطبيعية، بلبوسها المسيحي، قوة عملية ما كان باستطاعة امبراطور في العصور القديمة إعطاءها لها.

* * *

الفصل التاسع والعشرون

علاقة الامبراطورية الرومانية بالثقافة

أثرت الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة بطرق مختلفة ومنفصلة تقريباً:

أولاً: هناك التأثير المباشر لروما في الفكر الهلينستي، وهذا ليس بالهام أو العميق جداً.

ثانياً: تأثير الإغريق والشرق في النصف الغربي من الامبراطورية، وقد كان هذا عميقاً ودائماً، نظراً لأنه تضمن الدين المسيحي.

ثالثاً: أهمية السلام الروماني الطويل في نشر الثقافة وفي تعويد الناس على فكرة الحضارة الواحدة المصحوبة بحكومة واحدة.

رابعاً: نقل الحضارة الهلينستية إلى المسلمين، ومن ثم إلى أوروبا الغربية في النهاية.

لكن قبل النظر في تأثيرات روما هذه، سيكون مفيداً أن نقدم نبذة مختصرة جداً عن التاريخ السياسي.

كانت فتوحات الاسكندر قد تركت منطقة غربي المتوسط دون مس، هي التي كانت تسيطر عليها في بداية القرن الثالث ق.م. دولتا ـ مدينة قويتان: قرطاجة وسراقوصة. في الحربين البونيتين الأولى والثانية (264-241 و218-201) احتلت روما سراقوصة واختزلت قرطاجة إلى دولة لا أهمية لها. في القرن الثاني، احتلت روما الملكيات المقدونية ـ ولو أن مصر ظلت في حالة تبعية حتى موت كليوباترا (30 ق.م). فيما تم احتلال أسبانيا كحدث عرضي في الحرب مع هانيبعل، أما فرنسا فقد احتلها قيصر في منتصف القرن الأول ق.م، بينما تم احتلال إنكلترا بعد حوالي مئة عام. فكانت حدود الإمبراطورية، في أوجها، هي الدانوب والراين في أوربا والفرات في آسيا والصحراء في شمالي أفريقيا.

ولعل الامبريالية الرومانية كانت في أحسن أحوالها في شمالي أفريقيا (وذلك مهم في التاريخ المسيحي، باعتبارها موطن القديس سيبريان والقديس أوغسطين) حيث كانت هناك مساحات شاسعة لم تفلح قبل أو بعد العصر الروماني، تمت فلاحتها وجعلها خصبة فدعمت بذلك المدن كثيرة السكان. وبالإجمال، ظلت الامبراطورية الرومانية مستقرة ويسودها السلام مائتي عام ونيف، أي من استلام أوغسطين (30 ق.م) حتى كوارث القرن الثالث.

أثناء إنشاء الدولة الرومانية جرت تطورات مهمة. فروما، بالأصل، هي دولة ـ مدينة صغيرة، لا تختلف كثيراً عن دول ـ المدن الإغريقية، خاصة كاسبارطة بالذات، إذ لم تكن تعتمد على التجارة الخارجية. والملكيات، شأنها شأن ملكيات الإغريق في عصر هوميروس، كانت تأتي عقبها جمهوريات أرستقراطية. وبالتدريج، مع وجود العنصر الأرستقراطي، المتجسد في مجلس الشيوخ، كانت تظل قوية، ثم يضاف إليها عناصر ديموقراطية، والتسوية الناتجة هي ما كان ينظر إليه بنايتيوس الرواقي (الذي أعاد إنتاج نظرياته كل من بوليبيوس وشيشرون) باعتباره التركيبة المثالية التي تجمع ما بين العناصر الملكية والاستقراطية والديموقراطية. لكن الفتوحات قلبت الميزان المتأرجح، إذ أتاحت ثروة جديدة هائلة للطبقة الحاكمة من الشيوخ وأمثالهم، وبدرجة أقل قليلاً إلى «الفرسان»، كطبقة متوسطة عليا، كما كانوا يدعون. أما الزراعة الإيطالية التي كانت في أيدي المزارعين الصغار الذين يزرعون الحبوب بكدهم وكد عائلاتهم، فقد تحولت لتكون قضية عقارات ضخمة تعود للأرستقراطية الرومانية، حيث باتت تزرع الكروم والزيتون بيد عاملة من العبيد. والنتيجة هي حصر القوة الفعلية كلها في يد مجلس الشيوخ، تلك التي كانت تستخدم دون خجل أو حياء لزيادة ثروة الأفراد، دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الدولة أو مصالح الرعية

لقد أدت الحركة الديموقراطية التي دشنها غراتشي في النصف الأخير من القرن الثاني ق.م. إلى سلسلة من الحروب الأهلية، ثم أخيراً ـ كما كانت الحالة في بلاد الإغريق ـ إلى تأسيس «نظام الطغاة». والغريب هو أن نرى الأمر يتكرر،

على مقياس واسع كهذا، بالنسبة للتطورات التي كانت تقتصر، في بلاد الإغريق، على مساحات ضئيلة. فأوغسطين، وارث يوليوس قيصر وابنه بالتبني الذي حكم من 30 ق.م. إلى 14م. هو الذي وضع نهاية للصراع المدني وللفتوحات الخارجية (مع بعض الاستثناءات). وللمرة الأولى منذ بدايات الحضارة الإغريقية، يتمتع العالم القديم بالسلام والأمن.

أمران كانا قد خربا النظام السياسي الإغريقي: أولهما، ادعاء كل مدينة للسيادة المطلقة، ثانيهما، الصراع الدموي المرير بين الأغنياء والفقراء في معظم المدن. بعد فتح قرطاجة والممالك الهلينستية، لم يعد للأمر الأول أي تأثير في العالم، نظراً لأنه لم يعد هناك جدوى من مقاومة أي مدينة لروما، لكن القضية الثانية بقيت. ففي الحروب الأهلية، كان من الممكن لقائد عسكري أن يعلن نفسه بطل مجلس الشيوخ، فيما يعلن آخر أنه بطل الشعب. وكان النصر يذهب إلى من يقدم أعلى المكافآت للجند. غير أن الجند لم يكونوا يبتغون راتباً وسلباً فقط، بل إقطاعات أرض، لذلك، كانت كل حرب أهلية تنتهي بطرد قانوني رسمي لكثير من ملاك الأرض القائمين، الذين كانوا اسمياً مستأجرين للأرض من الدولة، بغية إفساح المجال لملاك جدد من المنتصرين. أما تكاليف الحرب، رغم أنها كانت في تنامٍ، فكانت تسدَّد بإعدام الأغنياء ومصادرة ممتلكاتهم. هذا النظام، بقدر ما كان كارثياً، لم يكن من السهولة إنهاؤه، لكن أخيراً، وعلى نحو فاجأ الجميع، أحدث أوغسطس نصراً تاماً، بحيث لم يبق هناك من يتحداه في احتكاره للسلطة.

لقد جاء الاكتشاف، بأن مرحلة الحروب الأهلية انتهت، مفاجئاً للعالم الروماني، وكان من دواعي سرور الجميع، ما عدا حزب الشيوخ الضئيل. أما بالنسبة للآخرين جميعاً، فقد كان مصدر انتعاش عميق حيث أنجزت روما، بقيادة أوغسطس، الاستقرار والنظام اللذين كان الإغريق والمقدونيون قد بحثوا عنهما عبثاً، واللذين كانت روما، قبل أوغسطس، قد أخفقت أيضاً في التوصل إليهما. في بلاد الإغريق، وبحسب رأي رستوفتسيف، «لم تقدم الجمهورية الرومانية شيئاً جديداً سوى الإفقار، الإفلاس، وإيقاف كل نشاط سياسي مستقل».

لقد كان عهد أوغسطس هو عهد السعادة بالنسبة للامبراطورية الرومانية، إذ نظمت أخيراً إدارة المقاطعات مع الأخذ بعين الاعتبار قليلاً مصالح السكان، وليس نظام السلب فقط، كذلك لم يؤلَّه أوغسطس بعد وفاته رسمياً وحسب، بل كان ينظر إليه بشكل عفوي على أنه إله في شتى مدن المقاطعات. ولقد مدحه الشعراء، كما وجدت الطبقات التجارية بأن السلام الشامل مريح ومفيد، بل حتى مجلس الشيوخ، الذي عامله بكل أشكال الاحترام الظاهرية، لم يُضع فرصة واحدة لتكليل رأسه بكل مظاهر الشرف والتبجيل.

لكن، رغم أن العالم كان سعيداً إلا أن الحياة فقدت نكهتها، نظراً لأن الأمان كان يفضَّل على المغامرة. ففي العصور الأولى، كان لدى كل إغريقي حر فرصة للمغامرة لكن جاء فيليب والاسكندر فوضعا حداً لهذه الحالة، أما في العالم الهلينستي فكانت السلالات المقدونية وحدها هي التي تتمتع بحرية الفوضى. لقد فقد العالم الإغريقي شبابه وصار متشائماً ساخراً أو متديناً. أما الأمل بتجسيد المثل الأعلى في المؤسسات الأرضية فقد خبا، وبذلك فقد خيرة الرجال حماستهم. لذلك كانت الجنة، بالنسبة لسقراط، هي المكان الذي يمكنه أن يتابع الجدل فيه، أما بالنسبة للفلاسفة بعد الاسكندر، فقد صارت شيئاً مختلفاً كثيراً عن وجودهم هنا في الأسفل.

في روما، حدث تطور مماثل أخيراً، لكن بشكل أقل إيلاماً. فروما لم تُحتَل كما حدث لبلاد الإغريق، بل على العكس، كان لديها حافز للتوسع الإمبراطوري الناجح. وطوال مرحلة الحروب الأهلية، كان الرومان هم المسؤولين عن الفوضى والاضطرابات. ولم يكن الإغريق قد ضمنوا السلام والنظام بخضوعهم للمقدونيين، في حين أن كلاً من الإغريق والرومان ضمنوهما كليهما بخضوعهما لأوغسطس. وأوغسطس روماني، خضع له معظم الرومان بإرادتهم، ليس فقط بسبب قوته الفائقة، بل لأنه تكبد المشقة في إخفاء الأصل العسكري لحكمه وإقامته على أساس مراسيم مجلس الشيوخ. أما التبجيل الذي كان يقدمه مجلس الشيوخ له، فقد كان، ولا شك، زائفاً إلى حد كبير، لكن خارج طبقة الشيوخ هذه، لا أحد شعر بالمهانة.

لقد كان مزاج الرومان أشبه بمزاج شاب من النوع المستهتر المتهتك في فرنسا القرن التاسع عشر، يستقر، بعد حياة ملأى بمغامرات العشق والغرام، ويتزوج زواجاً عقلانياً. هذا المزاج، رغم أنه قد يكون مرضياً، إلا أنه ليس خلاقاً مبدعاً. فالشعراء الكبار في العصر الأوغسطي كانوا قد تشكلوا في الأيام الأكثر اضطراباً، لقد فر هوراس في معركة «فيليبي»، فيما فقد هو وفرجيل كلاهما مزارعهما في المصادرات التي حدثت لصالح الجند المنتصرين. كما انطلق أوغسطس للعمل، من أجل الاستقرار، وعلى نحو غير مخلص بشكل من الأشكال، كي يستعيد التقوى القديمة، بالتالي كان بالضرورة عدائياً نوعاً ما، تجاه البحث الحر. لقد بدأ العالم الروماني يتخذ النمط المقلوب، وقد استمرت هذه العملية في حكم الأباطرة اللاحقين. كما انغمس خلفاء أوغسطس المباشرون في ممارسة الفظاعات تجاه أعضاء مجلس الشيوخ وتجاه المنافسين المحتملين للابسي الأرجواني. وامتد سوء الحكم في هذه المرحلة، إلى حد ما، إلى المقاطعات، لكن كانت الآلة الإدارية التي ابتدعها أوغسطس، تقوم بدورها بشكل أساسي على ما يرام.

بتولي تراجان الحكم سنة 98م، بدأت مرحلة أفضل، ثم استمرت حتى وفاة ماركوس أوريليوس سنة 180م. خلال هذه الفترة كان حكم الامبراطورية صالحاً بقدر ما يمكن لحكم استبدادي أن يكون. لكن القرن الثالث كان، على العكس، عصر كوارث مرعبة، فالجيش، وقد عرف مقدار قوته، صار ينصب الأباطرة ويعزلهم مقابل المال والوعد بحياة بلا حروب، كما توقف، نتيجة ذلك، عن أن يكون قوة قتالية فاعلة. وهكذا بدأ الهمجيون من الشمال والشرق بغزو الإقليم الروماني ثم سلبه ونهبه. أما الجيش المشغول مسبقاً بالمكاسب الخاصة والاضطرابات الأهلية، فكان عاجزاً عن الدفاع. وهكذا انهار النظام المالي ككل، إذ حدث تناقص هائل في الموارد، وفي الوقت نفسه، حدثت زيادة كبيرة في الإنفاق على الحروب الفاشلة ورشوة الجيش. كما أن الطاعون، إضافة إلى الحرب، أنقص كثيراً من عدد السكان. وبدا وكأن الامبراطورية على وشك السقوط.

هذه النتيجة قلبها رجلان كلهما حيوية وطاقة هما: ديوكليتيان (286-305م) وقسطنطين الذي دام حكمه دون منازع من (312-337م)، وهي الفترة التي قسمت الامبراطورية فيها إلى نصفين شرقي وغربي، بحسب انقسامها تقريباً بين اللغتين الإغريقية واللاتينية. النصف الشرقي، عاصمته القسطنطينية التي كان اسمها بيزانتيوم، فأعطاها اسماً جديداً مشتقاً من اسمه. أما ديوكليتيان فقد كبح الجيش، لحين من الزمن، وذلك بتغيير ماهيته، بحيث صارت منذ ذلك الزمن فصاعداً، القوة الضاربة الفعالة كلها من غير الرومان، وبشكل أساسي من الألمان، الذين كانت تتاح لهم أرفع القيادات.

هذا أسلوب خطر بكل وضوح، لكن في مطلع القرن الخامس أتى أُكُله الطبيعية. فقد قرر الهمجيون أن من المفيد أن يقاتلوا لحسابهم أكثر من أن يقاتلوا لحساب السيد الروماني. لكنهم كانوا قد خدموا أغراضه لأكثر من قرن. كذلك كانت الاصطلاحات الإدارية التي قام بها ديوكليتيان ناجعة لحين من الزمن، لكن كارثية على المدى الطويل. إذ بات النظام الروماني يسمح بالحكم الذاتي المحلي للمدن، ويترك للمسؤولين فيها مهمة جباية الضرائب، بحيث تدفع نسبة محددة منها فقط للحكومة المركزية. هذا النظام ينفع تماماً في أيام الازدهار، لكن وحالة الامبراطورية مستنزفة، فقد كانت الموارد المطلوبة أكثر مما يمكن تحمله بكثير. لقد صارت سلطات المدن هي المسؤولة بالتحديد عن الضرائب، فباتت تلجأ للتهرب من الأقساط، كذلك أرغم ديوكليتيان المواطنين الموسرين على أن يقبلوا بالمناصب البلدية ويجعلوا التهرب غير قانوني. كما التفت بدوافع مماثلة إلى سكان الأرياف، فحولهم إلى أقنان مرتبطين بالأرض وممنوعين من الهجرة. ولقد حافظ على هذا النظام الأباطرة اللاحقون.

غير أن تجديد قسطنطين الأهم هو تبنيه المسيحية كدين للدولة، وذلك على ما يبدو لأن النسبة الكبيرة من الجند كانوا مسيحيين ـ نتيجة هذا أنه عندما قضى الألمان في القرن الخامس على الإمبراطورية الغربية، فإن هيبتها جعلتهم يدخلون الدين المسيحي، وبذلك حافظوا لأوروبا الغربية على قدر كبير من الحضارة القديمة كما تمثلتها الكنيسة.

أما تطور الأراضي الخاصة بالشطر الشرقي من الامبراطورية فقد كان مختلفاً. إذ بقيت الامبراطورية الشرقية، رغم أنها كانت تتضاءل مساحة باستمرار (باستثناء فتوحات جوستنيان في القرن السادس)، حتى سنة 1453، حين غزا الأتراك القسطنطينية. لكن معظم ما كان مقاطعات رومانية في الشرق، بما في ذلك أفريقيا وأسبانيا في الغرب أيضاً صارت إسلامية. فالعرب، خلافاً للألمان، رفضوا الدين، لكن تبنوا الحضارة من أولئك الذين غزوا أرضهم. لقد كانت الامبراطورية الشرقية، كحضارة، إغريقية وليست لاتينية، تبعاً لذلك، ومن القرن السابع حتى الحادي عشر، كان العرب هم الذين حافظوا على الأدب الإغريقي وما بقي من الحضارة الإغريقية، باعتبارها ضد اللاتينية. ثم من القرن الحادي عشر فصاعداً، راح الغرب من خلال التأثيرات العربية أولاً، يستعيد تدريجياً ما فقده من التراث الإغريقي.

الآن أصل إلى الطرق الأربع التي أثرت بها الإمبراطورية الرومانية في تاريخ الثقافة.

1- التأثير المباشر لروما في الفكر الإغريقي:

هذا يبدأ في القرن الثاني ق.م. برجلين هما المؤرخ بوليبيوس والفيلسوف الرواقي بانيتيوس. لقد كان الموقف الإغريقي تجاه الرومان هو موقف الاحتقار المشوب بالخوف، إذ كان الإغريقي يشعر بنفسه أكثر حضارة، لكنه سياسياً أقل قوة. وإذا كان الرومان أكثر نجاحاً في السياسة، فذلك فقط يدل على أن السياسة عمل خسيس. لقد كان الإغريقي المتوسط في القرن الثاني ق.م، يحب المتعة، حاد الذكاء ماهراً في الأعمال التجارية وغير شكاك في كل الأشياء. لكن كان ما يزال هناك رجال ذوو قدرات فلسفية، بعض هؤلاء، ولاسيما المتشككون، مثل كاريندس، سمحوا للذكاء أن يقضي على الجد. بينما بعضهم، مثل الأبيقوريين وقسم من الرواقيين، انسحبوا كلياً إلى الحياة الخاصة تماماً. لكن بعضهم الثالث، ممن كان يتمتع ببصيرة أكثر نفاذاً مما تبين أنه كان لدى أرسطو في علاقته مع الاسكندر، أدركوا أن عظمة روما تعود لقيم معينة كانت مفقودة لدى الإغريق.

ولد المؤرخ بِوليبيوس في أركاديا حوالي 200 ق.م. ثم أرسل إلى روما كسجين، وهناك جعله حسن الحظ يصبح صديق سيبيو الصغير الذي صحبه في العديد من حملاته. لقد كان من غير الشائع بالنسبة للإغريقي أن يعرف اللاتينية، لكن معظم المتعلمين الرومان كانوا يعرفون الإغريقية. مع ذلك، فإن ظروف بوليبيوس قادته إلى الإلفة التامة للاتينية. لقد كتب، لصالح الإغريق، تاريخ الحروب البونية التي مكّنت روما من فتح العالم. أما إعجابه بالدستور الروماني فكان متأخراً، لكن حتى زمنه، كان يفضل إلى حد بعيد، حين يقارن، من حيث الاستمرار والكفاية، بالدساتير دائمة التغير لمعظم المدن الإغريقية. لقد قرأ الرومان بالطبع تاريخه بكل سرور، أما إن كان الإغريق قد فعلوا ذلك فأمر موضع شك أكثر.

أما بانيتيوس الرواقي الذي مر ذكره في الفصل السابق، فقد كان صديق بوليبيوس، كما كان مثله من الخاضعين لحماية سيبيو الصغير، وكان غالباً ما يتواجد في روما، طوال حياة سيبيو. لكن بعد وفاته سنة 129ق.م. أقام في أثينا باعتباره رئيس المدرسة الرواقية. إذ كانت روما ما تزال تمتلك ما فقدته أثينا والإغريق، أي الأمل المرتبط بالفرصة للقيام بنشاط سياسي.

تبعاً لذلك، كانت عقيدة بانيتيوس سياسية أكثر وأقل صلة بتلك المعتقدات الكلبية مما كانت معتقدات أوائل الرواقيين. ولعل الإعجاب بأفلاطون، الذي كان يشعر به الرومان المثقفون، قد أثر فيه إلى حد جعله يتخلى عن ضيق الأفق العقائدي لأسلافه الرواقيين، بالتالي، أصبحت الرواقية، بصيغها الأوسع التي وفرها لها خلفه بوزيدونيوس، تعجب كثيراً الناس الأكثر جدية بين الرومان.

في تاريخ لاحق، عاش إبكتيتوس، رغم أنه إغريقي، حياته في روما التي وفرت له معظم ما كان يحتاجه من إيضاحات، إذ كان دائماً يقوم بدور الرجل الحكيم الذي لا يرتجف في حضرة الامبراطور، وإننا لنعرف تأثير إبكتيتوس على ماركوس أوريليوس لكن تأثيره على الإغريق لا يذكر إلا بالكاد.

أما بلوتارك (46-120م) فقد تتبع في كتابه، «حياة نبلاء الإغريق والرومان»، وبشكل متوازٍ، أبرز رجال ذينك القرنين. إذ كان قد أمضى زمناً لا بأس به في روما، ولقد كرمه كل من الامبراطورين هادريان وتراجان. بالإضافة إلى كتابه هذا، كتب كتباً عديدة في الفلسفة، الدين، التاريخ الطبيعي والأخلاق، لكن كتابه الأول كان معنياً بكل وضوح بالتوفيق بين روما والإغريق بالنسبة لأفكار الإنسان.

لكن بمعزل عن رجال استثنائيين كهؤلاء، كانت روما بالإجمال أشبه بالآفة بالنسبة للجزء الناطق بالإغريقية من الامبراطورية. إذ انهار الفكر والفن على حد سواء. وحتى نهاية القرن الثاني الميلادي، كانت الحياة بالنسبة للموسرين، بهيجة ومريحة، إذ لم يكن هناك ما يحث على الجد والنشاط، كما كان هناك القليل من الفرص للإنجازات الكبيرة. لقد ظلت مدارس الفلسفة المعروفة ـ الأكاديمية، المشائية، الأبيقورية والرواقية ـ مستمرة في الوجود، إلى أن أغلقها جوستنيان بدافع التعصب المسيحي، سنة 529م. لكن، ما من مدرسة من هذه المدارس أبدت أية حيوية طوال عهد ماركوس أوريليوس باستثناء الأفلاطونية الجديدة في القرن الثالث الميلادي، وهو ما سننظر به في الفصل التالي، وبأولئك الرجال الذين لم يتأثروا بروما على الإطلاق. إذ بات الشطران اللاتيني والإغريقي من الامبراطورية أكثر وأكثر تباعداً، كما أن معرفة الإغريقية صارت نادرة في الغرب، فيما صارت معرفة اللاتينية في الشرق، بعد قسطنطين، تقتصر فقط على القانون وعلى الجيش.

2- تأثير الإغريق والشرق في روما :

ثمة أمران مختلفان كل الاختلاف ينبغي النظر إليهما. أولهما، تأثير الفن وكذلك الأدب والفلسفة الهلينستية في معظم الرومان المثقفين، ثانياً، انتشار الأديان والأساطير غير الهلينستية في العالم الغربي كله.

(1) حين بدأ الاحتكاك لأول مرة بين الرومان والإغريق أصبح الرومان واعين بأنهم همج وأجلاف بالمقارنة بهم. إذ كان الإغريق متفوقين عليهم بما

لا يقاس، وبطرق عديدة: في التصنيع، فن الزراعة، أنواع المعرفة الضرورية للمسؤول الجيد، المحادثة والاستمتاع بالحياة، وكذلك فنون الأدب والفلسفة. الأشياء الوحيدة التي كان الرومان متفوقين فيها، إنما هي التكتيك العسكري والتلاحم الاجتماعي. لذا كانت علاقة الرومان بالإغريق شبيهة بشكل ما بعلاقة البروسيين بالفرنسيين سنة 1814 و1815، لكن هذه كانت مؤقتة، في حين أن الأخرى دامت زمناً طويلاً. بعد الحروب البونية، فهم الشباب الروماني الإغريق وأعجبوا بهم كما تعلموا الإغريقية، نسخوا الفن المعماري الإغريقي واستخدموا النحاتين الإغريق. كذلك تمت المطابقة بين آلهة روما والآلهة الإغريقية. فيما جدد الرومان ذوو الأصل الطروادي ما يربطهم بالأساطير الهومرية. كما تبنى الشعراء اللاتين الأوزان الشعرية الإغريقية، فيما أخذ فلاسفة اللاتين النظريات الإغريقية. وحتى النهاية، كانت روما بمثابة الطفيلي ثقافياً على الإغريق. فالرومان لم يبتكروا أشكالاً فنية، ولم يشيدوا مناهج أصلية في الفلسفة كما أنهم لم يقوموا باكتشافات علمية. لكنهم شقوا طرقاً جيدة، سنوا قوانين منهجية وشكلوا جيوشاً كفوءة، فيما كانوا ينظرون إلى الإغريق في كل ما تبقى.

على أن إضفاء الصبغة الهلينستية على روما حمل معه نوعاً من تلطيف السلوك، ذاك الذي كان بغيضاً على كاتو الأكبر. إذ حتى الحروب البونية، كان الرومان شعباً رعوياً، له كل حسنات وسيئات المزارعين: الرزينين، الدؤوبين، القساة، العنيدين والبلداء. حياتهم العائلية مستقرة مبنية على التقسيم حسب المكانة، بحيث كان النساء والصغار تابعين تبعية مطلقة. لكن هذا كله تغير مع تدفق الثروة المفاجئة. إذ اختفت المزارع الصغيرة ليحل محلها بالتدريج أراضٍ زراعية يعمل بها عبيد يستخدمون للقيام بأنواع علمية جديدة من الزراعة. كما نمت طبقة واسعة من التجار وأثرى عدد كبير من الرجال نتيجة السلب والنهب، مثلهم مثل حكام الأقاليم في إنكلترا القرن الثامن عشر. فيما النساء، اللواتي كن أمهات فاضلات، تحررن وتحللن، كما غدا الطلاق شائعاً، وكف الأغنياء عن إنجاب الأولاد. أما الإغريق الذين كانوا قد مروا بتطورات مماثلة قبل قرون، فقد شجعهم المثال أمامهم وما دعاه المؤرخون بانحلال الأخلاق. لكن حتى في أشد عصور

الإمبراطورية انحلالاً، كان الروماني المتوسط ما يزال يفكر بروما باعتبارها القابضة على المعيار الأخلاقي الأنقى مقابل الانحلال الأخلاقي لبلاد الإغريق.

لقد تضاءل التأثير الثقافي الإغريقي على الامبراطورية الغربية تضاؤلاً متسارعاً منذ القرن الثالث الميلادي فصاعداً، وذلك بشكل أساسي لأن الثقافة عموماً كانت قد تحللت. ولهذا أسباب عديدة. لكن لا بد من ذكر أحدها بصورة خاصة. ففي الأيام الأخيرة للامبراطورية الغربية، كان الحكم استبدادياً عسكرياً دون تستر أكثر مما كان من قبل، وكان الجيش يختار، عادة، أحد ضباطه الكبار الناجحين كامبراطور. لكن الجيش، حتى في رتبه العليا، لم يعد يتكون من الرومان المشذبين المصقولين، بل من أشباه الهمج الآتين من الجبهة. هؤلاء الجند الأجلاف لم يكن لهم شأن بالثقافة، بل كانوا ينظرون إلى المواطنين المتحضرين باعتبارهم مصدر دخل فقط. أما الأفراد الموسرون فقد تم إفقارهم إلى حد باتوا عاجزين معه عن تحمل نفقات التعلم، فيما كانت الدولة تعتبر التعلم غير ضروري. بالتالي: لم يبق في الغرب إلا القلة من المتعلمين الاستثنائيين الذين يعرفون الإغريقية قراءة وكتابة.

(2) الديانة والأسطورة غير الهلينستية: لقد اكتسبت هذه بمرور الزمن، على عكس البند السابق، قبضة أكثر قوة وثباتاً على الغرب. ولقد رأينا من قبل كيف أن فتوحات الاسكندر أدخلت إلى العالم الإغريقي معتقدات البابليين، الفرس، والمصريين. كذلك جعلت الفتوحات الرومانية الغرب يألف هذه المعتقدات ويألف أيضاً معتقدات اليهود والمسيحيين. في مرحلة لاحقة سأنظر في ما يتعلق باليهود والمسيحيين، أما في الوقت الحاضر فسأقتصر، قدر الإمكان على الأسطورة الوثنية.

كل طائفة وكل نبي، كان له من يمثله في روما، وأحياناً كان لهؤلاء حظوة في دوائر الحكم العليا. فلوسيان، الذي كان يمثل التشكك العاقل، رغم عدم معقولية عصره، يحكي لنا قصة مسلية، تُقبَل بالمعنى العام باعتبارها حقيقية، عن نبي وصانع ـ معجزات يدعى اسكندر البطلاجوني. إذ كان هذا الرجل يشفي المرضى ويتنبأ بالغيب، مع شيء من الميل إلى الابتزاز، حتى أن الامبراطور

استشاره فيما يتعلق بالانتصار في الحرب، فقيل له إذا ما رمى أسدين في الدانوب، سينجم عن ذلك نصر عظيم. اتبع الامبراطور نصيحة المتكهن، لكن النصر العظيم كان من نصيب ماركوماني. ورغم سوء الحظ هذا، فإن شهرة الاسكندر ظلت تتنامى. كما كان هناك روماني بارز من مرتبة مستشار، يدعى روتيليانوس، كان يستشيره في أمور كثيرة، أخيراً طلب مشورته فيما يتعلق باختيار زوجة. ولأن الاسكندر، مثله مثل إنديميون، كان قد استمتع بأفضال القمر، ومن خلال ذلك كان لديه بنت، فقد جاء الوحي بتزكيتها لروتيليانوس، الذي كان في الستين من العمر، فأذعن مباشرة للوحي السماوي، وأقام احتفالاً بزواجه، وذلك بالتضحية لحماته السماوية بمئة ثور ذبحها كلها معاً.

على أن الأكثر أهمية من حياة الاسكندر البطلاجوني هو حكم الامبراطور إلوغابالوس أو هليو غابالوس (218-222م) الذي كان، حتى اختياره امبراطوراً من قبل الجيش، كاهناً سورياً من عبدة الشمس. وفي تقدمه البطيء من سوريا إلى روما، كانت قد سبقته صورته التي أرسلت كهدية إلى مجلس الشيوخ وهو يرفل بحلته المقدسة من الحرير والذهب، وفق الطراز الدارج لما يلبسه الميديون والفينيقيون، على رأسه عمامة عالية، وياقاته وأطواق حلته العديدة مزخرفة بالجواهر التي لا تقدر بثمن. حاجباه مصبوغان بالأسود، ووجنتاه ملونتان باللون الأحمر والأبيض الاصطناعي. فاعترف الشيوخ الرصينون، وهم يطلقون الآهات، «بأن روما بعد أن عانت طويلاً من الطغيان الشديد لأبناء بلادها، ستخضع أخيراً لترف الاستبداد الشرقي المخنث». لقد تقدم نحو الغرب، مدعوماً بحماسة شديدة من قسم واسع من الجيش، وكل همه إدخال ممارسات الشرق الدينية إلى روما. اسمه هو اسم إله الشمس الذي كان يُعبَد في مدينة إميسا (حمص)، حيث كان رئيس الكهنة. أمه أو كما يقال جدته، التي كانت هي الحاكمة الحقيقية، أدركت أنه شط بعيداً، فعزلته لصالح ابن أخيه الاسكندر (222-235) الذي كانت نزعاته الاستبدادية الشرقية أكثر اعتدالاً، كما أن امتزاج العقائد، الذي كان ممكناً في أيامه، توضحه الكنيسة الخاصة به التي أقامها والتي وضع فيها تماثيل إبراهيم، أورفيوس، أبوللينوس، التياني والمسيح.

غير أن ديانة (ميثرا) ذات المنشأ الفارسي، كانت هي المنافس الحقيقي للمسيحية، خاصة خلال النصف الأخير من القرن الثالث الميلادي. فالأباطرة الذين قاموا بمحاولات يائسة للسيطرة على الجيش، شعروا أن الدين يمكنه أن يوفر الاستقرار الذي كانت البلاد بحاجة ماسة له، لكن كان ينبغي أن يكون واحداً من الأديان الجديدة، التي يفضلها الجند. وميثرا هو إله ـ الشمس، لكن ليس مخنثاً كثيراً كزميله السوري، إذ كان إلهاً معنياً بالحرب، الحرب الكبرى بين الخير والشر التي كانت تشكل جزءاً من العقيدة الفارسية منذ زارادشت. لقد أعاد رستوفتسيف إنتاج نقش ضئيل البروز يمثل عبادته، وهو النقش الذي وجد في حرم مقدس تحت الأرض في هيدرنهايم في ألمانيا، والذي يبين أن تلامذته لا بد أنهم كانوا كثيرين بين الجند، ليس في الشرق وحسب، بل في الغرب أيضاً.

لقد كان تبني قسطنطين للمسيحية ناجحاً سياسياً، في حين أن المحاولات الأولى لإدخال دين جديد باءت بالفشل، رغم أن المحاولات الأولى، من وجهة نظر حكومية، كانت مماثلة لمحاولته. فكلها على حد سواء استمدت إمكانية نجاحها من مصائب العالم الروماني والإنهاك الذي كان قد أصابه. ذلك أن أديان الإغريق والرومان كانت تناسب أناساً يهتمون بعالم الأرض ويأملون بالسعادة على الأرض. إلا أن آسيا، وقد عانت زمناً أطول بكثير من اليأس والقنوط، كانت قد طورت، على شكل آمال بالعالم الآخر، علاجات ناجعة أكثر من كل هذه العلاجات، وكانت المسيحية هي الأكثر فاعلية في حمل العزاء للناس. لكن المسيحية في الوقت الذي صارت فيه دين الدولة، كانت قد امتصت الكثير من تراث الإغريق، وحولت ذلك، جنباً إلى جنب مع العنصر اليهودي الموجود فيها، إلى عصور من النجاح في الغرب.

3- توحيد الحكم والثقافة

إننا ندين به أولاً للاسكندر ثم لروما التي حافظت على إنجازات العصر الإغريقي العظيم، فبقيت دون أن تضيع بالنسبة للعالم، مثلها مثل إنجازات العصر المينوي. إذ كان من الممكن في القرن الخامس ق.م. أن يحدث ويظهر واحد مثل جنكيز خان، فيمسح عن وجه الأرض كل ما كان ذا أهمية في العالم

الهيليني. وأحتشروس الأول، لو كان أكثر كفاءة بقليل، ربما كان قد جعل الحضارة الإغريقية أدنى بكثير مما صارت عليه بعد أن تم صده. لننظر إلى المرحلة الممتدة من اسخيلوس إلى أفلاطون: فكل ما تم تحقيقه في هذه المرحلة إنما تم على أيدي أغلبية السكان بصنع مدن تجارية. هذه المدن كما بيّن المستقبل، لم تكن ذات قدرة كبيرة على مجابهة الغزو الخارجي، لكن بضربة خارقة للعادة من حسن الحظ، كان غزاتها، المقدونيون والرومان، من محبي الهيلينية فلم يدمروا ما فتحوه من البلاد، كما كان من الممكن لأحتشروس وقرطاجة أن يفعلا. إن معرفتنا بما أنجزه الإغريق في ميادين الفن، الأدب، الفلسفة والعلوم، إنما تعود للاستقرار الذي وفره الفاتحون الغربيون الذين كانوا يتمتعون بحس فطري كافٍ لأن يجعلهم يعجبون بالحضارة التي وقعت تحت سيطرتهم، ويبذلون كل جهد للحفاظ عليها.

في بعض المجالات، السياسية والأخلاقية، كان الاسكندر والرومان، هم وراء الفلسفة الأفضل من أية فلسفة عرفها الإغريق في أيام حريتهم. فالرواقيون، كما رأينا، كانوا يعتقدون بأخوة البشر، ولم يقصروا تعاطفهم على الإغريق. كما أن هيمنة روما الطويلة عوّدت الناس على فكرة الحضارة الواحدة تحت حكم واحد. إننا نعلم أنه كانت هناك أنحاء هامة من العالم ليست خاضعة لروما ـ كالهند والصين على نحو خاص. لكن بالنسبة للرومان، لم يكن، على ما يبدو، يوجد خارج الامبراطورية إلا قبائل بربرية غامضة فقط، يمكن غزوها واحتلال أراضيها في أي وقت يبدو أن ذلك يستحق الجهد. أي أن الامبراطورية، بشكل أساسي وفكري حسب العقل الروماني، كانت تمتد على امتداد العالم. هذا المفهوم تحدر إلى الكنيسة التي كانت «كاثوليكية» (أي كونية شاملة) برغم أنف البوذيين، الكونفوشيوسيين وفيما بعد المسلمين. فالقول اللاتيني: «ليعم العدل والسلام الأرض» هو مبدأ أخذته الكنيسة من الرواقيين المتأخرين وهو بالأصل يعود بمنشئه للصفة الكونية الشاملة للامبراطورية الرومانية. إذ طوال العصور الوسطى، وبعد عهد شارلمان، كانت الكنيسة والامبراطورية الرومانية المقدسة تمتد امتداد العالم حسب التصور الفكري، رغم أن الجميع كانوا يعرفون أن

الأمر ليس كذلك بالحقيقة. أما مفهوم العائلة البشرية الواحدة، والدين الكوني الشامل، والثقافة الكلية الشاملة والدولة العالمية، فقد سكنت كلها فكر الإنسان منذ أن حققت ذلك روما على وجه التقريب.

لقد كان الدور الذي لعبته روما في توسيع نطاق الحضارة ذا أهمية بالغة. فإيطاليا الشمالية، إسبانيا، فرنسا، وأجزاء من غرب ألمانيا، تحضرت كلها نتيجة الفتح الذي قامت به الفرق العسكرية الرومانية بالقوة. وقد برهنت هذه المناطق كلها على أنها قابلة كل القابلية لتمثل المستوى العالي من الثقافة التي كانت عليه روما نفسها. ثم في الأيام الأخيرة من الإمبراطورية الغربية، خرج من الغاليين رجال كانوا أنداداً على الأقل لمعاصريهم في المناطق ذات الحضارة الأقدم. وبسبب انتشار الثقافة عن طريق روما، أصيبت الشعوب الهمجية بنوع من الخسوف المؤقت، لا التعتيم الدائم. ومن الممكن المجادلة أن ماهية الحضارة لم تكن بالجودة ذاتها التي كانت عليها أثينا أيام بريكليس. لكن في عالم الحرب والدمار، يعد الكم، على المدى الطويل، هاماً مثله مثل النوع، والكم مدين بوجوده لروما.

4 ـ المسلمون كوسائل لنقل الثقافة الهيلنية

في القرن السابع، فتح أتباع النبي محمد سورية، مصر، وشمال إفريقيا، في القرن التالي فتحوا إسبانيا. انتصاراتهم كانت سهلة، والقتال كان ضعيفاً. وإذا استثنينا، ربما، السنوات القلائل الأولى، لم يكونوا متعصبين، إذ ما كان أحد ليزعج المسيحيين واليهود طالما كانوا يدفعون الجزية. ثم سرعان ما اكتسب العرب حضارة الامبراطورية الشرقية، لكن على أمل رفع نظام الدولة بدل انحطاطه وهي في حالة انهيار: المتعلمون منهم كانوا يقرؤون الإغريقية ويكتبون حواشي وتعليقات. وشهرة أرسطو، بالحقيقة، إنما تعود لهم. ففي العصور القديمة، قلما كان يذكر، ولم يكن يعتبر بمستوى أفلاطون.

من المفيد هنا أن ننظر إلى بعض الكلمات التي أخذناها من العربية مثل: الجبر، الكحول، الكيمياء، الخيمياء، الإمبيق، القلوي، السمت، الذروة.

وباستثناء كلمة الكحول التي لم تكن تعني الشراب بل مادة تستخدم في الكيمياء ـ فإن هذه الكلمات تعطينا صورة جيدة عن بعض الأشياء التي ندين بها للعرب. فالجبر كان قد تم ابتكاره من قبل إغريق الاسكندرية، لكن من مضى فيه إلى أبعد شوط هم المسلمون، والكيمياء، الخيمياء، الإمبيق كلمات ذات صلة بمحاولة تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، وهو ما تعهد به العرب بعد الإغريق، من خلال المتابعة التي لجؤوا فيها إلى الفلسفة الإغريقية ـ و«السمت»، و«الذروة» مصطلحان فلكيان، كانا مفيدين للعرب بشكل أساسي بما له صلة بالتنجيم.

يخفي منهج دراسة أصول الكلمات وتاريخها ما نحن مدينون به للعرب فيما يتعلق بمعرفة الفلسفة الإغريقية. ذلك لأن هذه الفلسفة، حين درست من جديد في أوروبا، أخذت المصطلحات المطلوبة من الإغريقية أو اللاتينية. في الفلسفة، كان العرب كمعلقين أفضل منهم كمفكرين أصلاء. وأهميتهم، بالنسبة لنا، هي أنهم كانوا، وليس المسيحيين فقط، الوارثين المباشرين لتلك الأجزاء من التراث الإغريقي الذي كانت الإمبراطورية الشرقية وحدها قد حافظت عليه. ثم إن الاحتكاك بالمسلمين في إسبانيا، وإلى مدى أقل في صقلية، جعل الغرب يعرف أرسطو، كما جعله يعرف أيضاً الأرقام العربية، الجبر والكيمياء. وهذا الاحتكاك هو الذي أدى إلى إحياء التعليم في القرن الحادي عشر، وأفضى إلى الفلسفة السكولائية. وفي الوقت اللاحق الأبعد، أي من القرن الثالث عشر فصاعداً، صارت دراسة الإغريقية تتيح للناس إمكانية التوجه مباشرة لأعمال أفلاطون وأرسطو وكتاب العصور القديمة الآخرين. لكن لم لو يكن العرب قد حافظوا على التراث، لكان رجال عصر الحضارة قد عانوا الكثير الكثير من أجل إعادة اكتساب العلوم الكلاسيكية وإحيائها.

* * *

أفلوطين

يعد أفلوطين (204-270م)، مؤسس الأفلاطونية الجديدة، آخر فلاسفة العصور القديمة الكبار. حياته تترافق تقريباً مع مرحلة من أكثر مراحل التاريخ الروماني كوارث. إذ بعد مولده بقليل، صار الجيش مدركاً لمقدار قوته، وتبنى عملية اختيار الأباطرة مقابل المال، ثم اغتيالهم بعد ذلك لإتاحة الفرصة لبيع الإمبراطورية من جديد مقابل المال. هذه الشواغل لم تكن تناسب الجند المسؤولين عن الدفاع عن الحدود، مما سمح لألمان الشمال وللفرس من الشرق بأن يقوموا بغاراتهم. لقد أسهمت الحروب والأوبئة بإنقاص عدد السكان في الإمبراطورية بحوالي الثلث، في حين أن زيادة الضرائب وتناقص الموارد أديا معاً إلى خراب مالي حتى في تلك المقاطعات التي لم تتغلغل إليها القوات المعادية. أما المدن، التي كانت حاملة لمشعل الثقافة، فقد تلقت ضربات قاسية بشكل خاص، إذ أن أعداداً كبيرة من المواطنين الهامين، راحوا يهربون من جباة الضرائب، ولم يعد الاستقرار إلا بعد وفاة أفلاطين، حيث أعيد ترسيخ النظام من جديد وتم إنقاذ الإمبراطورية مؤقتاً بالإجراءات المشددة التي اتخذها ديكوليتيان وقسطنطين.

في هذا كله، لم يرد ذكر أفلوطين وأعماله البتة. إذ تنحى بعيداً عن مشهد الخراب والبؤس في عالم الواقع، كي يتأمل عالم الخير والجمال الأبدي، وكان، في هذا المجال في حالة تناغم مع جميع رجال عصره الأكثر جدية. فكلهم، من مسيحيين ووثنيين على حد سواء، كان العالم بالنسبة إليهم عالماً لا أمل فيه ولا رجاء، بل وحده العالم الآخر بدا جديراً بالنظر إليه. والعالم الآخر، بالنسبة للمسيحيين، هو مملكة السماء التي يمكن التمتع بها بعد الموت. أما بالنسبة

للأفلاطوني، فهو عالم الأفكار الخالد، العالم الحقيقي باعتباره ضد عالم المظاهر الوهمي. لقد جمع اللاهوتيون المسيحيون وجهات النظر هذه، وجسدوا الكثير من فلسفة أفلوطين على أرض الواقع. يؤكد دين إنج، في كتابه الذي لا يقدر بثمن حول أفلوطين عن حق، على ما تدين المسيحية به لهذا الرجل، فيقول: «الأفلاطونية جزء من البنية الحيوية للاهوت المسيحي، الذي لم يكن باستطاعة فلسفة أخرى، كما يمكنني أن أغامر وأقول، أن تسير معها دون اختلاف». فهناك، كما يقول، «استحالة تامة لفصل الأفلاطونية عن المسيحية دون تمزيق هذه إرباً إرباً». ثم يشير إلى أن القديسِ أوغسطين يتحدث عن نظام أفلاطون باعتباره «الأنقى والألمع في كل الفلسفة»، كما يتحدث عن أفلوطين باعتباره الرجل الذي «بعث فيه أفلاطون من جديد» والذي، لو أنه عاش في وقت لاحق بعد ذلك بقليل، لكان «سيغير بضع كلمات وعبارات فيصبح بذلك مسيحياً». أما القديس توما الأكويني، برأي دين إنج، فهو «أقرب إلى أفلوطين من أرسطو الحقيقي».

طبقاً لذلك، يعتبر أفلوطين، هاماً تاريخياً لتأثيره في صياغة مسيحية العصور الوسطى واللاهوت الكاثوليكي. والمؤرخ، حين يتكلم عن المسيحية، يتعين عليه أن يكون حريصاً لكي يعرف التغيرات الكبيرة جداً التي طرأت عليها، وكذلك تنوع الأشكال التي كان من الممكن أن تدعيها لنفسها حتى في حقبة واحدة. فمسيحية الأناجيل الثلاثة الأولى من العهد الجديد كانت بريئة كل البراءة تقريباً من الميتافيزيقا، ومسيحية أمريكا الحديثة، في هذا المجال، أشبه بالمسيحية الأولى، فيما الأفلاطونية غريبة عن فكر ومشاعر العامة في الولايات المتحدة، ومعظم المسيحيين الأمريكيين يهتمون أكثر بكثير بواجباتهم هنا على الأرض، وبالتقدم الاجتماعي في العالم اليومي، من اهتمامهم بالآمال السماوية التي تعد عزاء للناس حين يوحي كل شيء على الأرض باليأس. هنا، أنا لا أتكلم عن أي تغير في العقيدة، بل عن الفارق في التوكيد والاهتمام. فالمسيحي الحديث، ما لم يدرك كم هو كبير هذا الفارق، سيفشل في فهم مسيحية الماضي. ونظراً لأن دراستنا تاريخية، فإننا معنيون بالمعتقدات التي كانت فعالة في القرون الماضية، والتي يستحيل بالنسبة إلينا أن نختلف مع ما قاله دين إنج حول تأثير أفلاطون وأفلوطين.

مع ذلك، ليس أفلوطين مهماً تاريخياً فقط. بل هو يمثل، أكثر من أي فيلسوف آخر، نمطاً مهماً للنظرية. قد يحكم على نظام فلسفي ما بأنه هام لأنواع شتى ومختلفة من الأسباب. أولها وأشدها وضوحاً أن نفكر أنه قد يكون صحيحاً. والكثير من الدارسين للفلسفة في الوقت الحاضر يشعرون بهذا فيما يتعلق بأفلوطين. ودين إنج، في هذا المجال، استثناء نادر، لكن الحقيقة ليست هي القيمة الوحيدة التي يمكن أن تتوفر للميتافيزيقا. بل قد يكون هناك الجمال، وهذا ما يوجد بالتأكيد لدى أفلوطين. إذ هناك فقرات تذكّر المرء بالأناشيد الأخيرة من فردوس دانتي، ولا شيء آخر يقاربها في الأدب تقريباً. كما تجد من حين إلى حين أوصافه الرائعة لعالم الروعة والبهاء الأبدي:

«إلى خيالنا المحلق عالياً، تقدَّم تلك الأغنية، ذات الانسجام الخالص، التي لا اضطراب فيها، والتي يتم إنشادها أمام العرش الياقوتي الأزرق الذي يجلس عليه».

مرة ثانية، يمكن أن تكون الفلسفة هامة عندما تعبر تماماً عما يميل الناس للاعتقاد به في أمزجة معينة أو ظروف معينة. ليس الفرح البسيط والحزن البسيط هما قضية الفلسفة، بل بالأحرى قضية الأنواع الأبسط من الشعر والموسيقى. لكن، وحده الفرح والحزن المصحوبان بالتأمل في الكون يمكن أن ينتجا نظريات ميتافيزيقية. والإنسان قد يكون متشائماً مبتهجاً أو متفائلاً مكتئباً. ولعل صاموئيل بتلر يفيدنا هنا كمثال عن الأول، وأفلوطين كمثال رائع عن الثاني. ففي عصر كذلك العصر الذي عاش فيه، كان الشقاء فيه ضاغطاً بشكل مباشر، في حين أن السعادة، إن كان بالإمكان التوصل إليها أصلاً، كان يتم البحث عنها بالتفكير بأشياء بعيدة عن متناول الحواس. سعادة كهذه، فيها دائماً عنصر من توتر، وتختلف اختلافاً كبيراً عن السعادة البسيطة التي يشعر بها الطفل. ونظراً لأنها لا تكون مستمدة من الواقع اليومي، بل من التفكير والتخيل، فإنها تتطلب قدرة كبيرة على تجاهل الحياة المحسوسة واحتقارها. لهذا السبب، ليست هي سعادة أولئك الذين يتمتعون بالسعادة الغريزية والذين يبتكرون أنواعاً من التفاؤل الميتافيزيقي الذي يتوقف على

الإيمان بحقيقة العالم ما فوق الحسي. فبين الناس الذين يعانون من التعاسة في العالم الدنيوي المحسوس، لكن يصممون تصميماً مطلقاً على إيجاد سعادة أرفع في عالم النظرية، يعد أفلوطين ذا مكانة رفيعة هناك.

لكن لا يمكن ازدراء مزاياه الفكرية على الإطلاق. لقد أوضح، في كثير من المجالات تعاليم أفلاطون، كما طوّر، بأكبر قدر ممكن من الاتساق، نمط النظرية الذي كان يدعو إليه بالاشتراك مع كثيرين آخرين. حججه ضد المادية جيدة وفهمه الكلي للعلاقة بين الروح والجسد أوضح من فهم أفلاطون أو أرسطو. كما كان لديه، شأنه شأن سبينوزا، نوع معين من النقاء والرفعة الأخلاقيين، يؤثر كثيراً في النفس. إنه صادق دائماً، لا يحتد ولا ينتقد، وعلى الدوام، يهتم بأن يقول للقارئ، بأبسط الطرق الممكنة، ما يعتقد أنه مهم. ومهما يكن ما يفكر المرء به، كفيلسوف نظري، من المحال ألا يحبه كإنسان.

عرفت حياة أفلوطين، بالشكل الذي عرفت به، من خلال السيرة الذاتية التي كتبها صديقه وتلميذه فرفوريوس، وهو ساميّ، اسمه الحقيقي مالكوس. لكن، هناك عناصر عجائبية في سيرته، تجعل من الصعوبة بمكان تصديقها والاعتماد عليه اعتماداً تاماً.

كان أفلوطين يعتبر وجوده على الأرض مؤقتاً وغير هام، كما كان يشمئز من الكلام عن أحداث حياته ومعيشته. لكنه ذكر أنه ولد في مصر وأنه درس أيام صباه في الإسكندرية، حيث عاش هناك حتى بلغ سن التاسعة والثلاثين، وحين كان معلمه أمونيوس سكاس، الذي يُنظر إليه غالباً باعتباره مؤسس الأفلاطونية الجديدة. بعدئذ التحق بحملة قام بها الإمبراطور غورديان الثالث ضد الفرس، وفي نيته، كما يقال، دراسة ديانات الشرق. الإمبراطور كان ما يزال فتياً، وقد قام الجيش بقتله، كما كانت العادة في تلك الأيام. هذا حدث خلال حملته في بلاد ما بين النهرين سنة 244م، إثر ذلك تخلى أفلوطين عن مشاريعه الشرقية واستقر في روما، حيث بدأ في الحال التعليم. بين تلاميذه، كان هناك الكثيرون

من ذوي النفوذ، وكان لديه حظوة لدى الإمبراطور جالينوس[1] ـ فصاغ ذات مرة مشروعاً لتأسيس جمهورية أفلاطون في كمبانيا، وبنى لذلك الغرض مدينة جديدة دعيت مدينة أفلاطون، في البداية، كان الإمبراطور موافقاً، لكنه في النهاية سحب موافقته. إذ بدا غريباً أن يكون هناك مجال لقيام مدينة جديدة قرب روما، لكن ربما كانت المنطقة في ذلك الوقت موبوءة بالملاريا، كما هي الآن، إنما ليس أبكر. لم يكتب أفلوطين شيئاً حتى سن التاسعة والأربعين، بعد ذلك كتب الكثير. وقد قام بنشر أعماله وترتيبها فرفوريوس نفسه الذي كان فيثاغورياً أكثر منه أفلوطينياً، وذلك ما جعل الأفلاطونية الجديدة، كمدرسة، تصبح ما فوق الطبيعة أكثر مما كانت ستظهر لو اتبعت مسار أفلوطين بإخلاص أكثر.

احترام افلوطين لأفلاطون كان شديداً للغاية، إذ يشار إليه عادة بكلمة "هو"، وبصورة عامة، يعامل «القدماء المباركون» باحترام وإجلال، لكن هذا الإجلال لم يمتد إلى الذريين. أما الرواقيون والأبيقوريون، لكونهم ما يزالون نشطين، فكان يرد عليهم بالجدل: الرواقيون لنزعتهم المادية، والأبيقوريون، لكل ما في فلسفتهم من معتقدات. هنا يلعب أرسطو دوراً أكبر مما يظهر، نظراً للاقتباسات التي تقتبس عنه دون الاعتراف بذلك. كما يشعر المرء بتأثير بارمنيدس في كثير من النقاط.

على أن أفلاطون الأفلوطيني يفتقد للحيوية الكاملة التي يتصف بها أفلاطون الحقيقي. فنظرية الأفكار، العقائد التصوفية في محاورة «فيدون»، والكتاب السادس من «الجمهورية» وكذلك مناقشة الحب في محاورة «المائدة»، تشكل تقريباً مجمل أفلاطون كما يظهر في «التاسوعات» (كما دعي كتاب أفلوطين).

---

(1) بخصوص جالينوس، يذكر جيبون أنه كان أستاذاً في عدة علوم غريبة لكن عقيمة، كما كان خطيباً مفوهاً، شاعراً أنيقاً، بستانياً بارعاً، طباخاً ممتازاً، وأميراً يحتقر إمارته أشد الاحتقار. فحين كانت الطوارئ الشديدة في الدولة تتطلب حضوره واهتمامه، كان ينشغل في الحديث مع الفيلسوف افلوطين، مضيعاً وقته في التفاهات أو المتع الفاسقة، مباشراً الطقوس الإغريقية السرية الغامضة، باحثاً عن مكانة له لدى معبد الآلهة في أثينا.

أما الاهتمامات السياسية، السعي من أجل تعاريف للفضائل بشكل منفصل، الاستمتاع بالرياضيات، التقدير الضخم والعاطفي للأفراد، وفوق الكل، ميل أفلاطون إلى المرح، فكله غائب عن أفلوطين. إن أفلاطون، كما قال كارليل، «مرتاح أقصى راحة في بيت المقدس». وعلى العكس أفلوطين في أفضل حالاته من السلوك دائماً تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بالثالوث المقدس: الواحد، الروح والنفس. هذا الثلاثي غير متساوٍ، تماماً مثل شخوص الثالوث المسيحي، فالواحد هو الأرفع، بعده تأتي الروح. وأخيراً النفس(*).

الواحد هو بشكل من الأشكال غامض، إذ يدعى أحياناً الله، وأحياناً الخير، وهو يتسامى على الوجود رغم أنه التابع الأول للواحد. لكن علينا ألا ننسب له صفات بل نقول «هو». (وذلك يذكرنا ببارمنيدس. كما سيكون من الخطأ أن نتكلم عن الله باعتباره "الكل"، «لأن الله يتسامى على الكل. والله حاضر في كل الأشياء، كما أن الواحد يمكن أن يحضر دون دعوة». «رغم أنه ليس في أي مكان، وأي مكان ليس هو فيه». ورغم أنه يتم الكلام عن الإله أحياناً باعتباره «الخير»، يقال لنا أيضاً إنه سابق على الخير والجمال، بل أحياناً يظهر على نحو يشبه إله أرسطو، فيقال لنا إن الإله ليس بحاجة لما هو مستمد منه، كما يتجاهل العالم الذي هو من صنعه. والواحد لا يمكن تحديده. وفيما يتعلق به، هناك حقيقة في السكوت عنه أكثر مما في أي كلام يقال عنه، أياً كان.

الآن، نصل إلى الشخص الثاني. الذي يدعوه أفلوطين بـ«الروح: Nous»، علماً أن من الصعب أن نجد مرادفاً لكلمة Nous في الإنكليزية، غير أن الترجمة القاموسية المعيارية لها هي «العقل»، لكن ليس لهذه الترجمة الدلالات الصحيحة تماماً، خاصة حين تستخدم الكلمة في الفلسفة الدينية. فإذا تعين علينا أن نقول إن أفلوطين وضع العقل فوق الروح نكون قد أعطينا انطباعاً خاطئاً

(*) كان أوريجين، الذي كان معاصراً لأفلوطين، وتعلم الفلسفة على يد المعلم نفسه، يقول إن الشخص الأول أرفع من الثاني والثاني أرفع من الثالث، متفقاً في هذا مع أفلوطين. لكن اعتبرت نظرة أوريجين في وقت لاحق نوعاً من الهرطقة.

تماماً. يستخدم ماك كينا، مترجم أفلوطين عبارة «المبدأ العقلي»، لكن هذه غليظة أيضاً ولا توحي بشيء مناسب للاحترام الديني، أما دين إنج فيستخدم «الروح» التي ربما هي أفضل كلمة متاحة، لكنها تبقي العنصر العقلي خارجاً، وهو مهتم في الفلسفة الدينية الإغريقية كلها بعد فيثاغورس. أما الرياضيات، عالم الأفكار، وكل فكر يدور حول ما هو غير محسوس، فإن فيه، لدى فيثاغورس، أفلاطون، وأفلوطين شيئاً ما سماوياً يشكل فاعلية «الناوس» هذه، أو على الأقل المقاربة الأدنى لفاعليتها التي يمكننا فهمها. هذا العنصر العقلي في ديانة أفلاطون هو الذي أدى بالمسيحيين ـ ولاسيما مؤلف إنجيل يوحنا ـ لأن يماهي بين المسيح و«اللوغوس»، هذه الكلمة ينبغي ترجمتها إلى كلمة «منطق» في هذا المجال، لكن هذا يمنعنا من استخدام كلمة منطق كترجمة لـ«ناوس». غير أنني هنا سأحذو حذو إنج في استخدام كلمة «روح» كما تفهم عادة، وغالباً ما سأستخدم كلمة «ناوس» غير مترجمة.

فـ«الناوس» كما يقال لنا، هو صورة الواحد، وهو ينشأ لأن الواحد، في بحثه ـ عن ذاته، تتوفر له رؤية، هذه الرؤية هي «الناوس». هذا مفهوم صعب. ولكونه بدون أجزاء، يتابع أفلوطين، يمكنه أن يعرف ذاته. في هذه الحالة، الرائي والمرئي واحد. ولدى الله، كما يفهمه أفلاطون، باعتباره نظير ـ الشمس، فإن مانح ـ النور والشيء المنار هما الشيء ذاته. وإذا ما تابعنا التناظر، يمكن اعتباره مثل النور الذي يرى الواحد به نفسه. إذ يمكن أن نعرف العقل الإلهي، الذي نغفله بسبب الإرادة الذاتية. لكن لكي نعرف العقل الإلهي، علينا أن ندرس روحنا حين تكون شبهاً بالإله: إذ يتعين علينا ألا ننحي الجسد جانباً، ثم الجزء من الروح الذي قام بصياغة الجسد، كذلك «الإحساس بالرغبات والدوافع وكل هذه السفاسف»، ثم ما يتبقى يكون هو صورة العقل الإلهي.

«تتوفر لأولئك الذين يمتلكون شيئاً إلهياً ويلتهمون بواسطته، معرفة على الأقل بأن هناك شيئاً عظيماً يمتلكونه داخلهم، رغم أنهم لا يستطيعون أن يقولوا ما هو، لكن من الحركات التي تحركهم والألفاظ التي تصدر عنهم، يدركون أن القوة التي تحركهم ليست من أنفسهم: بالطريقة ذاتها، كما ينبغي أن يكون، نقف

تجاه **الأسمى** حين يكون «الناوس» لدينا نقياً فنعرف أن العقل الإلهي داخلنا، وهو الذي يضفي النظام على الوجود وكل شيء آخر: لكننا نعرف أيضاً ذلك الآخر، وأنه لا شيء من هذا، بل هو مبدأ أسمى من أي شيء نعرفه كوجود؛ أكثر امتلاء وعظمة، فوق المنطق، فوق العقل والشعور، وهو الذي يجعل هذه القوى لا تضطرب.

بالتالي عندما نرى «من يمتلكون شيئاً إلهياً ويُلهَمون به»، لا نرى «الناوس» فقط بل **الواحد** أيضاً. وحين نكون هكذا على تماس مع ما هو إلهي، لا يكون باستطاعتنا أن نفكر أو نعبر عن الرؤيا بالكلام، بل هذا يأتي لاحقا. «ففي لحظة التماس، لا يكون هناك قوة، أياً كانت، قادرة على الإثبات، ولا يكون هناك فراغ، فيما تأتي محاكمة الرؤيا منطقياً فيما بعد. إن بإمكاننا أن نعلم أنه كانت لدينا رؤيا عندما تلقت الروح النور فجأة. هذا النور هو من الأرفع الفائق، وهو الأسمى، إذ يمكننا أن نؤمن **بالحضور** عندما يأتي جالباً معه النور، مثل ذلك الإله الآخر الذي يستحضره شخص معين، والنور برهان على حضوره. بالتالي، الروح غير المُنارة تبقى دون تلك الرؤيا، أما المُنارة فيتوفر لها ما كانت تبحث عنه. وهذه هي الغاية الحقيقية المطروحة أمام الروح، أن تأخذ ذلك النور، أن ترى الأسمى بواسطة الأسمى وليس بنور أي مبدأ آخر. أن نرى الأسمى هو أيضاً الوسيلة إلى الرؤيا، لأن الذي ينير الروح هو ذاك الذي نراه تماماً، كما هو نور الشمس الذي نرى به الشمس.

«لكن كيف يمكنك تحقيق ذلك؟ بإبعاد كل شيء عنك».

ولقد كانت تجربة «النشوة الروحية» (خروج المرء خارج جسمه) غالباً ما تحدث لأفلوطين:

مرات كثيرة حدثت: أرتفع عالياً من جسدي داخل ذاتي، أصبح خارج كل الأشياء الأخرى، ذا تركيز ذاتي، أتأمل الجمال الرائع، ثم أكثر من أي وقت مضى، أصبح متأكداً من جماعة ذات نظام أرفع، تعيش حياة أنبل، وتتوصل إلى التماهي مع ما هو إلهي، مستقرة فيه، بتوصلها إلى تلك الفاعلية، معتبرة كل ما

هو في الفكر أقل من الأسمى: لكن، هناك تأتي لحظة الانحدار من التفكير إلى التأمل، ومن ثم الإقامة فيما هو إلهي، فأسأل نفسي كيف يحدث لي أن باستطاعتي أن أنحدر الآن وكيف عادت الروح ودخلت الجسد، الروح التي هي دائماً داخل الجسد، هي الشيء الرفيع الذي يبيّن ذاته بأنه رفيع.

هذا يصل بنا إلى النفس، العنصر الثالث والأدنى من الثالوث. فالنفس، رغم أنها أدنى من «الناوس»، إلا أنها المسؤولة عن صنع الأشياء الحية كلها، فقد صنعت الشمس، القمر، النجوم وكل العالم المرئي. إنها من وليدة العقل الإلهي. وهي مزدوجة: فهناك نفس داخلية تتركز على «الناوس» وأخرى تواجه ما هو خارجي. هذه الأخيرة مصحوبة بحركة نحو الأسفل، وفيها تنشئ النفس صورتها التي هي الطبيعة وعالم الحواس. لقد طابق الرواقيون بين الطبيعة والإله، لكن أفلوطين ينظر إليها باعتبارها نطاقاً أدنى، شيئاً ما ينبعث من النفس حين تنسى أن تنظر إلى الأعلى باتجاه «الناوس». هذا يمكن أن يوحي بالنظرة الغنوصية القائلة بأن العالم المرئي شر، لكن أفلوطين لا يأخذ بهذه النظرة. بل العالم المرئي بالنسبة إليه جميل، وهو مسكن الأرواح المباركة. إنما هو أقل جودة فقط من عالم الفكر، وفي مناقشة جدلية بالغة الإثارة للنظرة الغنوصية، القائلة بأن الكون وصانعه شريران، يعترف بأن بعض أجزاء النظرة الغنوصية، ككراهية المادة مثلاً، يمكن أن يكون سببها أفلاطون، إلا أنه يعتقد أن الأجزاء الأخرى التي لا تعود إلى أفلاطون، غير صحيحة.

يصنف اعتراضه على الغنوصية ضمن صنفين. فمن جهة، يقول إن النفس عندما تصنع العالم المادي، تفعل ذلك من ذكرى ما هو إلهي، وليس لأنها ساقطة. كما يعتقد أن عالم الحواس جيد، مثله مثل العالم الحسي، كذلك يشعر بقوة بجمال الأشياء التي تدركها الحواس.

من ذاك الذي يدرك حقاً تناغم العالم العقلي ويفشل، إن كان له أي ميل تجاه الموسيقى، في التجاوب مع تناغم الأصوات المسموعة؟ أي مشتغل في الهندسة أو الحساب لا يمكنه أن يستمتع بالتناسقات، التطابقات ومبادئ النظام

في الأشياء المرئية؟ لنتأمل، حتى، حالة اللوحات: فأولئك الذين يرون بحواسهم الجسدية نتاج فن الرسم لا يرون اللوحة ذاتها بالطريقة ذاتها. إذ يحركهم بكل عمق رؤيتهم ضمن الأشياء المرسومة أمام أعينهم، ما يكمن فيها من فكرة، وبذلك يحملهم التداعي لتذكر الحقيقة ـ التجربة ذاتها التي ينشأ منها الحب. الآن، إذا ما أسهمت رؤية الجمال، الذي أعيد إنتاجه بامتياز على الوجه، بدفع العقل إلى ذلك الفلك الآخر، لن يرى أحد بالتأكيد الجمال يبدِّد في عالم الحس ـ ذلك النظام الراسخ، الشكل الذي تتبدى عليه النجوم من أماكنها سحيقة البعد ـ أقول لا أحد يمكن أن يكون فاقد الحس، بليد الذهن إلى درجة لا يدفعه هذا كله إلى التذكر، وإلى أن يقبض عليه جلال رهبة التفكير. كم هذا كله عظيم، وكم من عظمة تنبثق منه. وحين لا نتجاوب على النحو الملائم يعني أننا لم نفهم هذا العالم، وليس لدينا أي رؤيا لذلك العالم الآخر.

ثمة سبب آخر لرفض النظرة الغنوصية. فالغنوصيون يعتقدون أن لا شيء إلهياً تتمتع به الشمس، القمر والنجوم، تلك التي خلقتها روح شريرة. فقط روح الإنسان، من بين الأشياء المدركة، تتصف بأي شكل من أشكال الخير. لكن أفلوطين مقتنع تماماً أن الأجرام السماوية هي أجسام لكائنات شبيهة ـ بالآلهة وأرفع بما لا يقاس من الإنسان. وبحسب الغنوصيين فإن أرواحها وأرواح أحسن بني البشر، لا تعرف الموت، فهي إلهية، لكن السموات وما فيها من نجوم برمتها ليس لها علاقة بشيء اسمه مبدأ الخلود، رغم أن هذه هي أنقى وأجمل من أرواحها. «بالنسبة لنظرة أفلوطين هناك مرجعية في محاورة «تيماوس»، وقد تبناها بعض آباء المسيحية، منهم على سبيل المثال أوريجين. إنها جذابة خيالياً، إذ تعبر عن الشعور بأن الأجرام السماوية مصدر إلهام طبيعي، كما أنها تجعل الإنسان أقل وحدة ووحشة في الكون المحيط به».

ليس هناك في تصوفية أفلوطين شيء ينفر من الجمال أو يعاديه. بل هو المعلم أو بالأحرى آخر معلم ديني، ولقرون عديدة، يمكن أن يقال عنه هذا. فالجمال، وكل المتع المرتبطة به، حدث أن كان هناك من يفكر بأنه وأنها من

صنع الشيطان، بل لقد توصل وثنيون، وكذلك بعض المسيحيين لتمجيد القبح والقذارة. كما كان جوليان المرتد، شأنه شأن القديسين التقليديين المعاصرين، يتباهى بكثافة وطول لحيته. لكن لا يوجد شيء من هذا كله لدى أفلوطين.

عند افلوطين أن «النفس» هي التي تخلق المادة وليس لها وجود مستقل. ولكل (نفس) ساعتها، حين تحين، تنزل وتدخل الجسم المناسب لها. والمحرك ليس العقل، بل شيء ما أكثر شبهاً بالرغبة الجنسية. ثم حين تغادر الروح الجسم، يجب أن تدخل جسماً آخر، إن كانت آثمة، لأن العدالة تقتضي أن تعاقب. فإذا قتلت أمك، في هذه الحياة، ستكون في الحياة التالية، امرأة وتتعرض للقتل على يد ابنك. إذ لا بد من معاقبة الإثم، لكن العقاب يحدث بالطبيعة، من خلال الدافع القلق الذي تشكله خطايا الآثم.

ترى هل نتذكر هذه الحياة بعد أن نموت؟ الجواب منطقي تماماً، لكن ليس هو بالجواب الذي يقوله معظم اللاهوتيين. فالذاكرة معنية بحياتنا في الزمن، في حين أن حياتنا الأفضل والأصح هي في الأبدية. لذلك، مع تحرك الروح باتجاه الحياة الأبدية، ستتذكر أقل وأقل، الأصدقاء، الأولاد، الزوجة... كلهم سيطويهم النسيان بالتدريج، ثم في النهاية لن نعرف شيئاً عن هذا العالم، لكن نتأمل فقط العالم العقلي. فلا تبقى هناك ذاكرة أشخاص، كما أنها، في رؤياها التأملية، لا تكون واعية لذاتها. إذ تصبح الروح واحدة مع «الناوس». لكن ليس بهدف تدميره، فالناوس والروح الفردية سيظلان اثنين في الوقت نفسه وواحداً.

في «التاسوع الرابع»، الذي يتكلم عن النفس، يوجد قسم هو القسم السابع مخصص لمناقشة الخلود.

ليس الجسم، لكونه مركباً، خالداً بكل وضوح، وإن كان جزء منا خالداً، فنحن لسنا خالدين كلياً. لكن ما هي علاقة النفس بالجسد؟ لقد قال أرسطو (لكنه لا يذكر ذلك صراحة) أن النفس هي صورة الجسم، لكن أفلوطين يرفض هذه النظرة، انطلاقاً من أن العمل العقلي سيكون مستحيلاً إن كانت النفس هي أي شكل للجسم. أما الرواقيون فيعتقدون أن النفس مادة، لكن وحدة النفس

تثبت أن هذا مستحيل. الأكثر من ذلك، نظراً لأن المادة سلبية، لا يمكنها أن تصنع نفسها بنفسها، والمادة لا يمكن أن توجد لو لم تبدعها النفس، وإن كانت النفس غير موجودة، فإن المادة ستختفي بلمح البصر. إذن النفس لا هي مادة ولا هي صورة للجسم المادي، بل هي جوهر والجوهر خالد. هذه النظرة موجودة ضمناً في نقاش أفلاطون بأن النفس خالدة لأن الأفكار خالدة، لكن مع أفلوطين فقط تصبح صريحة واضحة.

كيف تدخل للنفس الجسد من علٍ، من العالم العقلي؟ الجواب هو عبر الشهية «لكن الشهية، رغم أنها خسيسة أحياناً، يمكن أن تكون نبيلة نسبياً. وفي أفضل الأحوال، تكون لدى النفس «الرغبة في صنع نظام على صورة ما رأته في المبدأ العقلي (الناوس)». أي بعبارة أخرى، تتأمل النفس العالم الداخلي للجوهر، وترغب في إنتاج شيء ما، مشابه له ما أمكن، شيء يمكن رؤيته من خارج بدلاً من رؤيته من داخل ـ مثل مؤلف (إن أمكننا قول ذلك) يتصور موسيقاه أولاً ثم يرغب في سماعها، تؤديها جوقة موسيقية.

لكن رغبة النفس هذه في الإبداع لها نتائج سيئة الحظ. إذ طالما تحيا النفس في عالم الجوهر النقي، وهي ترغب بأداءٍ شبيه بذلك الجوهر النقي الذي تحيا فيه، لكن حالما تصبح مرتبطة بجسم ما، يلقى على عاتقها حكم ما هو أدنى من ذاتها، ومن خلال هذه المهمة تنفصل عن النفوس الأخرى، التي تتصف بأن لها أجساماً أخرى. وباستثناء الحالة لدى قلة من الناس وفي القلة من اللحظات، تصبح النفس مقيدة إلى الجسد. «الجسد يحجب الحقيقة، لكن هناك الكل يبرز واضحاً ومنفصلاً». هذه العقيدة، مثل عقيدة أفلاطون تشكل صعوبة في تجنب النظرة القائلة بأن الخلق كان خطأ. والنفس، في حالتها الفضلى، ترضى بـ«الناوس»، بعالم الجوهر، إن ظلت دائماً في حالتها الفضلى تلك ولم تبدع، بل فقط تتأمل. إذ يبدو أن فعل الخلق هو الذي يجب الاعتذار عنه على أساس أن العالم المخلوق، بخطوطه الأساسية، يكون الأفضل أن يكون معقولاً ومنطقياً، لكن هذا العالم نسخة عن العالم الأبدي ويتصف بذاته بجمال يمكن نسخه. في فقرة من التاسوع الثاني حول الغنوصية ثمة قول يحدد ذلك على أفضل نحو:

أن تسأل لماذا أبدعت النفس الكون يعني أن تسأل لماذا هناك نفس، ولماذا هناك خالق يخلق. أيضاً، السؤال يدل ضمناً على الأزلي له بداية، وأكثر من ذلك يمثل الخلق باعتباره عملاً قامت به «كائن» متغير مستمر في التحول من هذا إلى ذاك. أولئك الذين يفكرون على هذا النحو يجب تعليمهم ـ إن كانوا سيتلقون التعليم بشكل صحيح ـ طبيعة «الكائنات العليا»، وجعلهم يهجرون إنكار القوى الإلهية التي تأتي إليهم بسهولة، حيث لا ينبغي أن يتسلل إليهم أي شيء من الريبة والشك.

إذ حتى في إدارة الكون، ليس هناك أساس لهجوم كهذا، ذلك أنه يقدم برهاناً جلياً على عظمة الجانب العقلي.

هذا «الكل» الذي يظهر في الحياة ليس له بنية متحولة كتلك الأشكال الأصغر داخله التي تولد ليل نهار بسبب فرط حيويته ـ إن الكون هو الحياة المنظمة، الفعالة، المعقدة، الشاملة ـ لكل شيء، العارضة لحكمة لا يسبر غورها. إذن، كيف يمكن لأحد أن ينكر أنه صورة جلية، مصاغة صوغاً جميلاً من قبل الكائنات الإلهية العقلية؟ لا شك أنها نسخة، وليست أصلاً، لكن تلك هي طبيعته ذاتها، وليس بإمكانها أن تكون رمزاً وحقيقة في الآن نفسه. لكن أن نقول إنها نسخة غير صحيحة كذب، فلا شيء ينقصها مما هو تمثيل جميل داخل النظام الطبيعي الذي يمكن أن تتضمنه.

إعادة إنتاج كهذه يجب أن تكون بالضرورة موجودة ـ رغم أنها ليست نتاج تروٍ متعمد واختراع ـ لأن المبدأ العقلي لا يمكنه أن يكون آخر الأشياء، بل يجب أن يكون له عمل مزدوج، واحد داخل نفسه، وواحد خارجها. إذن، يجب أن يكون هناك شيء ما متأخر زمناً أكثر من الإلهي.

ذلك فقط لأن الشيء الذي تنتهي إليه القوة كلها يخفق في تمرير شيء ما ينزل عن ذاته.

هذا، ربما، هو أفضل رد على الغنوصيين بأن مبادئ أفلوطين تجعل الأمور معقولة. المشكلة، بلغة مختلفة قليلاً، ورثها اللاهوتيون المسيحيون، فهم أيضاً وجدوا أن من الصعب تعليل الخلق، دون الوصول إلى نتيجة ذات صلة بالكفر،

وهي أنه قبل ذلك، كان ثمة شيء ينقص الخالق. والحقيقة، الصعوبة التي واجهوها أكبر من صعوبة أفلوطين، إذ كان بإمكانه أن يقول إن طبيعة العقل جعلت أمر الخلق حتمياً لا مناص منه، في حين أن العالم، بالنسبة للمسيحي، نجم عن ممارسة الله دون قيد للإرادة الحرة.

كان لدى أفلوطين إحساس واضح للغاية بنوع معين من الجمال المطلق. فلدى وصفه مكانة الفكر باعتباره وسيطاً بين الواحد والنفس، تتدفق فصاحته فجأة لتسجيل فقرة نادرة المثال:

ما كان بالإمكان أن يُحمَل الأسمى في تقدمه على مطية بلا نفس ولا يمكن حمله على النفس مباشرة: إذ سيسبقه بشائر من جمال لا يوصف: أمام الملك العظيم في موكبه هناك، تأتي أولاً الحاشية الأدنى، ثم المرتبة الأعلى فالأعلى، والممجدة أكثر فأكثر، والأقرب أكثر فأكثر إلى جلالة الأسمى، يلي ذلك صحبة الكرام، إلى أن يظهر أخيراً بين هذه العظمات كلها، وعلى نحو مفاجئ الملك الأسمى نفسه، فيسجد الكل ـ ما عدا أولئك الذين اكتفوا بالمشهد قبل قدومه وذهبوا ـ أمامه ويهتفون بالتحية له.

وهناك مقالة عن الجمال الفكري تبين النوع نفسه من المشاعر:

من المؤكد أن لكل الآلهة جلالها وجمالها الذي يفوق ما يمكننا الحديث عنه لكن ما الذي يجعلها هكذا؟ أنه العقل، ولاسيما العقل الذي يعمل داخلها (الشمس المقدسة والنجوم) من أجل إمكانية الرؤية....

أن «تعيش بالراحة» هناك، وبالنسبة لتلك الكائنات الإلهية، الحقيقة هي الأم والمرضعة، الوجود والجوهر، كل ما هو من كينونة أصيلة لكن غير صنعية ترى، وهي نفسها في الكل لأن الكل شفاف، لا شيء مظلم، لا شيء يقاوم، بل كل كائن في غاية الوضوح لكل كائن آخر، عرضاً، عمقاً، النور يسري في النور، وكل منها يحوي الكل داخله، وفي الوقت نفسه يرى الكل في كل كائن آخر، بحيث يكون الكل في كل مكان، ويكون الكل هو الكل، وكل منها هو الكل وهو البهاء والروعة التي لا حدود لها. كل منها عظيم، الضئيل عظيم، الشمس هناك هي كل

النجوم، وكل نجمة، مرة ثانية، هي كل النجوم والشمس. وبينما يهيمن على كل منها خاصة غالبة عليه، تنعكس صورة الكل كما في المرآة في كل كائن آخر.

بالإضافة إلى النقص الذي يعتري العالم، ولا بد، لأنه نسخة، هناك، بالنسبة لأفلوطين والمسيحيين، الشر الأكثر إيجابية الذي ينجم عن الإثم. فالإثم هو نتيجة الإرادة الحرة التي يعتقد أفلوطين أنها ضد الجبريين، وبصورة خاصة أكثر ضد المنجمين. هو لا يغامر بإنكار صلاحية التنجيم كلياً، بل يحاول أن يضع حدوداً له بحيث يجعل ما تبقى منسجماً مع الإرادة الحرة. الشيء ذاته يفعله فيما يتعلق بالسحر، فالحكيم، كما يقول، لا تسري عليه قوة الساحر. ويروي فرفوريوس أن أحد الفلاسفة المنافسين حاول أن يطبق سحره الشرير على أفلوطين، لكن بسبب قداسته وحكمته، ارتد السحر على الساحر. إذ كان فرفوريوس وكل أتباع أفلوطين أكثر تعلقاً بالخرافات منه هو نفسه. فالأسطورة والخرافة، لديه، كانت بأضأل أشكالها الممكنة في ذلك العصر.

دعونا نعمل الآن على إجمال حسنات وسيئات العقيدة التي قال بها أفلوطين، وبشكل أساسي ذلك الذي تقبله اللاهوت المسيحي طالما أنه بقي منهجياً وعقلياً.

أولاً وقبل كل شيء، هناك البنية التي كان يؤمن بها أفلوطين على أنها الملاذ الآمن للمثل العليا والأفكار، والأكثر من ذلك الوحيدة التي كانت تشتمل على الجهد الأخلاقي والعقلي على حد سواء. في القرن الثالث، والقرون التي أعقبت الغزو البربري، وصلت الحضارة الغربية إلى ما يشبه الدمار الكامل. ومن حسن الحظ أنه، في الوقت الذي ظل فيه اللاهوت هو النشاط العقلي الوحيد تقريباً، فإن المنهج الذي تم قبوله لم يكن خرافياً محضاً، بل حافظ على عقائد، رغم أنها كانت مدفونة في الأعماق، تجسد الكثير من أعمال الفكر الإغريقي والكثير من التكريس الأخلاقي الذي كان شائعاً لدى الرواقيين والأفلاطونيين الجدد. هذا جعل من الممكن نشوء فلسفة اسكولائية، وفي وقت لاحق، مع مجيء عصر النهضة، كان الحافز الذي حفز للدراسة المتجددة لأفلاطون، ومنه للأقدمين الآخرين.

من جهة أخرى، كان في فلسفة أفلوطين عيب وهو تشجيع الناس على النظر إلى الداخل بدلاً من النظر إلى الخارج: فحين ننظر إلى الداخل، نرى «الناوس»، وهو إلهي، لكن حين ننظر إلى الخارج، نرى نواقص العالم الحسي وعيوبه. هذا النوع من الذاتية نما نمواً تدريجياً، ليظهر ويتواجد في عقائد بروتاغوراس، سقراط وأفلاطون وكذلك لدى الرواقيين والأبيقوريين. لكنه في البداية كان شيئاً من العقيدة وليس من الطبع، لذا أخفق لفترة طويلة من الزمن في قتل الفضول العلمي. لقد سبق ورأينا كيف أن بوزيدونيوس، حوالي سنة 100 ق.م. سافر إلى إسبانيا وشاطئ أفريقيا الأطلسي كي يدرس المد والجزر. لكن، تدريجياً، غزت الذاتية مشاعر الناس وكذلك عقائدهم. فلم يعد أحد يهتم بالعلم بعد، إذ كان يعتقد أن الفضيلة وحدها هي المهمة. والفضيلة، كما فهمها أفلاطون، تشتمل على كل ما كان ممكناً حينذاك في مجال الإنجاز العقلي. لكن في القرون اللاحقة، توصلوا للاعتقاد، وعلى نحو متزايد بأنها لا تشتمل إلا على الإرادة الفاضلة، وليس الرغبة في فهم العالم الطبيعي أو تحسين عالم المؤسسات البشرية. والمسيحية، في عقائدها الأخلاقية، لم تكن خالية من هذا العيب، إلا أنها، بالممارسة العملية، كانت تؤمن بأهمية نشر الدين المسيحي، وهو ما وفر هدفاً عملياً للفاعلية الأخلاقية، التي لم تعد تقتصر بعد على اكتمال الذات.

لقد كان أفلوطين نهاية وبداية معاً ـ نهاية لما يتعلق بالإغريق وبداية لما يتعلق بالمسيحية. فعقيدته بالنسبة للعالم القديم الذي كان منهكاً بعد قرون من خيبات الأمل، مستنزفاً نتيجة اليأس والقنوط، كان من الممكن أن تكون مقبولة، لكن لم يكن باستطاعتها أن تكون محفزة، أما بالنسبة للعالم البربري الجلف، فقد كانت هناك حاجة للحد من الطاقة الوافرة فوق العادة، وللتنظيم بدلاً من الحث والتحريض، وما يمكن أن يتغلغل في تعاليمه كان محباً للخير، نظراً لأن الشر الذي كان ينبغي مجابهته ليس الوهن والضعف بل الوحشية. والعمل بنقل ما يمكن أن يتبقى من فلسفته إنما قام به الفلاسفة المسيحيون في أيام روما الأخيرة.

* * *



تاريخ الفلسفة الغربية

(II)

الفلسفة الكاثوليكية

مقدمة

الفلسفة الكاثوليكية، بالمعنى الذي سأستخدم فيه المصطلح، هي تلك التي هيمنت على الفكر الأوروبي من أوغسطين إلى عصر النهضة. لقد كان هناك فلاسفة قبل وبعد هذه الحقبة المكونة من عشرة قرون، ممن يمتون إلى المدرسة ذاتها. فقبل أوغسطين كان هناك الآباء الأوائل، لاسيما أوريجين، وبعد عصر النهضة كان هناك كثيرون، بما في ذلك حتى الوقت الحاضر، كل معلمي الفلسفة الكاثوليك التقليديين، الذين يتمسكون بالنهج القروسطي بشكل ما، خاصة مذهب توما الأكويني. لكن فقط من أوغسطين حتى عصر النهضة، كان أكبر فلاسفة ذلك العصر مهتمين ببناء أو إكمال التركيبة الكاثوليكية. في القرون المسيحية التي سبقت أوغسطين، بزَّ الرواقيون والأفلاطونيون الجدد الآباء في المقدرة الفلسفية، وبعد عصر النهضة، لا أحد من الفلاسفة البارزين، حتى بين أولئك الذين كانوا كاثوليكاً تقليديين، كان مهتماً بمتابعة التراث السكولائي أو الأوغسطيني.

تختلف الحقبة التي سنتناولها في هذا الكتاب عما قبلها وعما بعدها، ليس في الفلسفة وحسب، بل في كثير من الجوانب الأخرى. أهمها على الإطلاق سلطة الكنيسة. فالكنيسة جعلت المعتقدات الفلسفية على علاقة بالظروف الاجتماعية والسياسية أوثق مما كانت عليه في أي يوم من الأيام قبل أو منذ العصور الوسطى، التي يمكن تقديرها بأنها تمتد من حوالي 400م إلى 1400م. إن الكنيسة مؤسسة اجتماعية قامت على عقيدة هي جزئياً فلسفية وجزئياً معنية بالتاريخ المقدس. ولقد توصلت للسلطة والثروة من خلال عقيدتها. لقد هُزم الحكام العاديون المعارضين للأكليروس، الذين غالباً ما كانوا في صراع معها، لأن أغلبية السكان الكبرى، بما في ذلك معظم الحكام المعارضين للأكليروس

أنفسهم، كانوا مقتنعين كل القناعة بحقيقة الدين الكاثوليكي. كما كان هناك تقاليد، رومانية وألمانية، يتعين على الكنيسة أن تكافحها. التقاليد الرومانية كانت أشد في إيطاليا، بين المحامين، والتقاليد الألمانية كانت أشد لدى الأرستقراطية الإقطاعية التي انبثقت نتيجة الغزوات البربرية. لكن طوال العديد من القرون، لم يبرهن أي من هذين التراثين من التقاليد والأعراف على أنه قوي بما يكفي لخلق معارضة ناجحة للكنيسة، وهذا يعود إلى حد كبير إلى حقيقة مفادها أنهما كليهما لم يتجسدا بفلسفة صالحة، أياً كانت.

تاريخ الفكر، كهذا الذي ننشغل به، لا بد أن يكون أحادي ــ الجانب في التعامل مع العصور الوسطى. فكل الناس الذين ساهموا في هذه الحقبة بالحياة الفكرية لعصرهم كانوا، مع بعض الاستثناءات القليلة، رجال كنيسة. ببطء، بنت طبقة العامة العادية في العصور الوسطى نظاماً سياسياً واقتصادياً قوياً، لكن أنشطتها كانت، بمعنى من المعاني، عمياء بلا دليل. في أواخر العصور الوسطى فقط ظهر أدب لا ديني مهم يختلف كثيراً عن أدب الكنيسة، هذا الأدب يتطلب في تاريخ عام اهتماماً أكثر مما هو مطلوب في تاريخ الفكر الفلسفي. إذ ليس قبل أن نصل إلى دانتي، نجد رجلاً لا دينياً يكتب وهو يعرف معرفة تامة عن فلسفة الكنيسة لعصره. فحتى القرن الرابع عشر، كان رجال الإكليروس يحتكرون، عملياً، الفلسفة، كما كانت الفلسفة، تبعاً لذلك، تكتب من وجهة نظر الكنيسة. لهذا السبب، لا يمكن للفكر القروسطي أن يُفهَم بدون تقديم وصف شامل تماماً لنمو المؤسسات الكنسيَّة، وخاصة البابوية.

حين يقارن عالم القرون الوسطى بالعالم القديم، نجد أنه يتصف بأشكال مختلفة من الثنائية. فهناك ثنائية الكنيسة والعلمانية، ثنائية اللاتينية والتيوتونية، ثنائية مملكة الرب وممالك هذا العالم، ثم ثنائية الروح والجسد، وهذه كلها تمثلت في ثنائية البابا والامبراطور. ثنائية اللاتينية والتيوتونية هي حصيلة الغزو البربري، لكن الثنائيات الأخرى لها مصادر أقدم عمراً. فالعلاقات بين رجال الدين والناس العاديين، طوال العصور الوسطى، كان عليها أن تصاغ وفق العلاقة بين صاموئيل وشاؤول، والمطالبة بسيادة رجال الدين نشأت في مرحلة

الملوك والأباطرة الآريين وشبه الآريين. كما أن ثنائية مملكة الرب وممالك هـذا العالم موجودة في العهد الجديد، لكن تمت منهجتـها في «مدينـة الله» للقـديس أوغسطين. أما ثنائية الروح والجسد فينبغي أن تكون موجودة لـدى أفلاطـون ثم أكد عليها الأفلاطونيون الجدد، وهي مهمـة في تعـاليم القـديس بـولس، كمـا هيمنت على نزعة التنسك المسيحية في القرنين الرابع والخامس.

تقسم الفلسفة الكاثوليكية إلى مـرحلتين بـسبب عـصور الظـلام الـتي كـان النشاط الفكري فيها، ضمن أوروبا الغربية، غير موجود تقريبـاً. إذ مـن اعتنـاق قسطنطين الدين المسيحي وحتى وفاة بويثيوس، كان ما يزال يهيمن على أفكـار الفلاسفة المسيحيين الإمبراطورية الرومانية، سواء كواقع فعلي أو كذكرى قريبة. في هذه المرحلة، كان ينظر إلى البرابرة فقط كعنصر مزعج، لكن أيـضاً كعنـصر مستقل عن المسيحية. وكان ما يزال هناك مجتمع متحضر، يمكـن للنـاس ذوي الوضع المادي الجيد أن يقرؤوا ويكتبوا، كما يمكـن للفيلـسوف أن يتوجـه إلى العامة بقدر ما يتوجه إلى الإكليروس. بين هذه المرحلة والعصور المظلمـة، أي في نهاية القرن السادس، يبرز غريغوري الكـبير الـذي يعتـبر نفـسه أحـد رعايـا الامبراطورية البيزنطية، لكنه متكبر في موقفه حيال الملوك الهمجيين. بعـد هـذه الفترة، وفي المسيحية الغربية كلـها، يـصبح الفـصل بـين الإكلـيروس والعامـة واضحاً أكثر فأكثر. في هذه المرحلة، تصنع الأرستقراطية العادية نظامـاً إقطاعيـاً يضبط قليلاً الفوضـى المـضطربة المهيمنـة، فيمـا الإكلـيروس يـدعو للتواضـع المـسيحي، لكـن تمارسـه فقـط الطبقـات الـدنيا، والتكـبر الـوثني يتجـسد في المبارزات، الاحتكام للقتال، المباريات، والثأر، وكله تبغضه الكنيسة، لكنها لا تستطيع منعه. لكن بصعوبة كبيرة، تنجح الكنيسة، بدءاً من القرن الحادي عشر، في تحرير نفسها من الأرستقراطية الإقطاعية، ليكون هـذا التحـرر أحـد أسـباب خروج أوروبا من العصور المظلمة.

هـيمن علـى المرحلـة العظيمـة الأولى مـن الفلـسفة الكاثوليكيـة القـديس أوغسطين وأفلاطون من بين غير المـسيحيين. المرحلـة الثانيـة تبلـغ ذروتهـا في القديس توما الأكويني الذي كان أرسطو، بالنسبة إليـه وإلى مـن خلفـه، يفـوق

أفلاطون بكثير. لكن ثنائية «مدينة الله» تبقى بكامل قوتها. فالكنيسة تمثل «مدينة الله»، والفلاسفة يدافعون سياسياً عن مصالح الكنيسة. لقد كانت الفلسفة معنية بالدفاع عن الدين، واستحضرت المنطق لتمكينها من مجادلة أولئك الذين لم يقبلوا، كالمسلمين مثلاً، بمصداقية الوحي المسيحي. باستحضار المنطق هذا، تحدى الفلاسفة النقد، ليس فقط كلاهوتيين، بل كمبتكرين لأنظمة مصممة للتوجه إلى أناس لا يهم ما هي عقيدتهم. على المدى الطويل، ربما كان اللجوء إلى المنطق خطأً، لكن في القرن الثالث عشر، بدا ناجحاً إلى حد كبير.

غير أن أطروحة القرن الثالث عشر، التي كان لها هيئة الاكتمال والنهائية، تم تدميرها لأسباب شتى، لعل أهمها تنامي طبقة تجارية غنية، أولاً في إيطاليا، ثم في أماكن أخرى. الطبقة الأرستقراطية الإقطاعية كانت بشكل رئيسي جاهلة غبية وهمجية، فاصطف العامة إلى جانب الكنيسة باعتبارها أرفع أخلاقاً وذكاء وقدرة على مكافحة الفوضى. لكن الطبقة التجارية الجديدة كانت بذكاء الإكليروس، مطلعة كل الإطلاع على الشؤون الدنيوية وأكثر قدرة على التكيف مع طبقة النبلاء، كما أنها مقبولة أكثر لدى الطبقات الدنيا الحضرية، باعتبارها بطلة الحرية المدنية. فبرزت إلى المقدمة النزعات الديموقراطية، وبعد مساعدة البابا لهزم الامبراطور، انطلقت إلى العمل لتحرير الحياة الاقتصادية من سيطرة الإكليروس.

السبب الآخر لانتهاء العصور الوسطى هو نشوء ملكيات وطنية قوية في فرنسا، إنكلترا وإسبانيا. فبعد أن قمعت الفوضى الداخلية، وتحالفت مع التجار الأثرياء ضد الارستقراطية، باتت هذه الملكيات، بعد منتصف القرن الخامس عشر، قوية بما يكفي لمقارعة البابا من أجل المصلحة الوطنية.

في غضون ذلك، فقدت البابوية الهيبة المعنوية التي كانت تتمتع بها، والتي كانت بالإجمال تستحقها في القرون الحادي عشر، الثاني عشر والثالث عشر، أولاً من خلال الخضوع لإشراف فرنسا حين كان البابوات يقيمون في آفينيون ثم من خلال الانشقاق الكبير، إذ أقنعوا عن غير قصد العالم الغربي أن الحكم البابوي الذي لا ضابط له غير ممكن وغير مرغوب. لقد أصبح وضعهم، كحكام

للمسيحية، في القرن الخامس عشر، وضع التابع، عملياً، للأمراء الإيطاليين وغرقوا في اللعبة المعقدة عديمة الضمير لسياسة القوة الإيطالية.

وهكذا، شق عصر النهضة والإصلاح التركيبة القروسطية التي لم يكن قد خلفها أي شيء بهذه الدقة وهذا الاكتمال الظاهري. نمو هذه التركيبة وتحللها هو موضوع الكتاب الثاني.

خلال هذه المرحلة بكاملها، كان مزاج رجال الفكر هو مزاج البؤس الشديد فيما يخص شؤون هذه الدنيا، يجعلها محتملة فقط، الأمل بعالم أفضل في الآخرة. هذا البؤس هو انعكاس لما كان يحدث في أوروبا الغربية كلها. فالقرن الثالث كان حقبة كوارث، هبط فيه المستوى العام للحياة هبوطاً حاداً. بعد شيء من التهدئة في القرن الرابع، جاء القرن الخامس بنهاية الامبراطورية الغربية وتأسيس البرابرة لمكانتهم في أراضيها السابقة. غير أن الأغنياء الحضريين المصقولين، الذين كانت الحضارة الرومانية في أواخرها تعتمد عليهم، انخفضت حالتهم إلى حد كبير، بحيث وصلت إلى حالة اللاجئين المجردين من كل شيء، فيما راحت البقية تعيش على ما تملكه من أراضٍ في الريف. لكن صدمات جديدة ظلت تتتابع حتى سنة 1000م، دون أية فسحة كافية لالتقاط الأنفاس تسمح باستعادة القوة والعافية. لقد دمرت الحروب بين البيزنطيين واللومبارديين معظم ما تبقى من حضارة إيطاليا. كما فتح العرب معظم أراضي الامبراطورية الشرقية ورسخوا مكانتهم في شمالي أفريقيا وإسبانيا وهددوا فرنسا بل حتى في إحدى المناسبات استولوا على روما ونهبوها. بينما سبّب الدنماركيون والنورمان خراباً في فرنسا وإنكلترا، صقلية وجنوب إيطاليا. الحياة في هذه القرون كلها كانت ملأى بالمصاعب والأخطار. ورغم رداءتها كما كانت عليه في الواقع، فإن الخرافات القاتمة زادتها سوءً على سوء. إذ كان يعتقد أن الغالبية العظمى من المسيحيين ستذهب إلى جهنم. وفي كل لحظة، كان الناس يشعرون بأن الأرواح الشريرة تحيق بهم، وأنهم عرضة لأعمال الشعوذة والسحر السوداء. فلم يعد أي فرح متاحاً في الحياة، إلا في بعض اللحظات حسنة الحظ، لأولئك الناس الذين ظلوا على عدم تفكيرهم بشيء كالأطفال. لقد ارتفع البؤس

العام واشتدت كثافة الشعور الديني. والحياة الخيرة هنا في الأسفل كانت في الحج إلى المدينة السماوية، إذ لا شيء ذا قيمة متاح في عالم الأرض، باستثناء الفضيلة الراسخة التي تقود، في الهاوية، إلى النعيم الأبدي. في أيامهم الزاهرة، كان الإغريق قد وجدوا شيئاً من الفرح والجمال في العالم اليومي. إذ يقول أمبادوفليس، في مناجاته لمواطنيه «أيها الأصدقاء، الذين تقطنون البلدة الكبيرة المطلة على صخرة أكراغاس الصفراء، فوق بجانب القلعة، تشغلكم أعمال الخير، وتحافظون على شرف الغريب، أيها الناس غير البارعين في الخسة، لكم كل التحية». لكن في العهود الأخيرة، وحتى عصر النهضة، لم يكن الناس يحظون بسعادة بسيطة كهذه في العالم المرئي، فتحولوا بآمالهم إلى غير المرئي. إذ حل محل أكراغاس حبهم لأورشليم والعصر الذهبي. وحين عادت السعادة الأرضية، راحت شدة التوق للعالم الآخر تخف شيئاً فشيئاً. لقد كان الناس يستخدمون الكلمات نفسها، لكن بإخلاص أقل شدة.

لقد وجدت، وأنا أحاول أن أجعل نشوء الفلسفة الكاثوليكية ودلالتها مفهومين، أن من الضروري أن أكرس فضاءها للتاريخ العام أكثر مما كان مطلوباً فيما يتعلق بالفلسفة القديمة أو الحديثة على حد سواء. إن الفلسفة الكاثوليكية، هي في جوهرها، فلسفة المؤسسة، أو بالتحديد فلسفة الكنيسة الكاثوليكية، فيما نجد أن الفلسفة الحديثة، حتى وهي بعيدة عن التقليدية القوية، معنية إلى حد كبير بالمشاكل، خاصة في مجال النظرية الأخلاقية والسياسية، تلك المستمدة من النظرة المسيحية للقانون الأخلاقي ومن المعتقدات الكاثوليكية فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة بالدولة. ففي الوثنية الإغريقية ـ الرومانية المشتركة، لم يكن هناك ولاء مزدوج كذاك الذي كان في المسيحية، إذ أنها منذ البداية ذاتها، كانت مدينة بالولاء لله وقيصر، أو بالمصطلح السياسي للكنيسة والدولة.

إن المشاكل التي نشأت عن هذا الولاء المزدوج، كانت بمعظمها تحل عملياً قبل أن يوفر الفلاسفة النظرية الضرورية لحلها. في هذه العملية، كانت هناك مرحلتان متميزتان تماماً: مرحلة ما قبل سقوط الامبراطورية الغربية، ومرحلة ما بعد سقوطها. لقد قدمت ممارسة سلسلة طويلة من الأساقفة، بلغت

ذروتها في القديس أمبروس، الأساس لفلسفة القديس أوغسطين السياسية. بعدئذ جاء الغزو البربري، تبعته مرحلة طويلة من الاضطراب والجهل المتنامي. إذ بين بويثيوس والقديس أنسلِم، وهي مرحلة تزيد عن خمسة قرون، لا يوجد إلا فيلسوف بارز واحد، هو «يوحنا سكوت»، وهو، كإيرلندي، كان إلى حد كبير قد تخلص من العوامل المختلفة التي كانت تعمل على تشكيل بقية العالم الغربي. لكن هذه المرحلة، رغم غياب الفلاسفة، لم تكن المرحلة التي لم يكن فيها تطور فكري. لقد أثارت الفوضى مشاكل عملية طارئة عولجت من خلال المؤسسات والصيغ الفكرية التي كانت تهيمن على الفكر السكولائي، والتي لا تزال مهمة حتى الوقت الحاضر.

هذه المؤسسات والصيغ الفكرية لم يقدمها إلى العالم رجال الفعل، بل أناس عمليون في حلكة الصراع. والإصلاح الأخلاقي للكنيسة في القرن الحادي عشر، الذي كان استهلالاً مباشراً للفلسفة السكولائية، إنما هو رد فعل على غرق الكنيسة المتزايد في النظام الإقطاعي. فلكي نفهم الفلسفة السكولائية، علينا أن نفهم هيلدبراند، ولكي نفهم هيلدبراند، علينا أن نعرف شيئاً ما عن الشرور التي جادل ضدها. كما لا يمكننا أن نغفل تأسيس الامبراطورية الرومانية المقدسة وتأثيرها على الفكر الأوروبي.

لهذه الأسباب، سيجد القارئ في الصفحات التالية الكثير من التاريخ الكنسي والسياسي الذي قد لا تكون علاقته بتطور الفكر الفلسفي واضحة مباشرة. فمن الضروري أكثر أن نسرد شيئاً ما عن هذا التاريخ، باعتبار أن المرحلة المعنية غامضة وغير معروفة لدى الكثيرين الذين يعرفون الكثير عن التاريخ القديم والحديث. ثمة قلة من الفلاسفة التقنيين كان لهم شيء من التأثير على الفكر الفلسفي مثلما كان للقديس أمبروس، شارلمان وهيلدبراند. لذلك أن نسرد ما هو أساسي فيما يتعلق بهؤلاء الثلاثة وعصرهم، أمر لا بد منه في أية معالجة صحيحة لموضوعنا.

* * *

الجزء الأول

الآبـــاء

الفصل الأول

التطور الديني لليهود

كان الدين المسيحي، كما سلمته الامبراطورية الرومانية في أواخر أيامها للبرابرة، يتألف من ثلاثة عناصر: أولاً، بعض المعتقدات الفلسفية، المستمدة من أفلاطون والأفلاطونيين الجدد، لكن بشكل جزئي أيضاً من الرواقيين، ثانياً، مفهوم الأخلاق والتاريخ المستمد من اليهود، ثالثاً بعض النظريات، وبشكل خاص أكثر ما يتعلق منها بالخلاص، التي كانت بالإجمال جديدة على المسيحية، رغم أنه يمكن تعقب أثرها إلى الأورفية، وإلى العبادات القريبة الموجودة في الشرق الأوسط. العناصر اليهودية الأهم في المسيحية، على ما يبدو لي، هي التالية:

1- التاريخ المقدس، بدءاً بالخلق، وانتهاء بالذروة في المستقبل، وتبرير مواقف الله تجاه الإنسان.

2- وجود طائفة صغيرة من البشر يحبها الله على نحو خاص. بالنسبة لليهود، هذه الطائفة هي شعب الله المختار. بالنسبة للمسيحيين هي النخبة.

3- المفهوم الجديد عن «التقوى». ففضيلة إعطاء الصدقات، مثلاً، أخذتها المسيحية من اليهودية المتأخرة زمنياً. كما يمكن أن تكون الأهمية المعطاة للعمادة مستمدة من الأورفية أو من الديانات الوثنية السرية الشرقية، لكن حب الخير العملي، كعنصر من عناصر المفهوم المسيحي للفضيلة، يبدو أنه جاء من اليهود.

4- القانون. حافظ المسيحيون على جزء من القانون العبري، كالوصايا العشر مثلاً، بينما رفضوا ما يتعلق منه بالشعائر والاحتفالات. لكن عملياً علقوا بالعقيدة الكثير من المشاعر ذاتها التي ربطها اليهود بالقانون. هذا كان يشتمل

على الاعتقاد بأن العقيدة الصحيحة مهمة على الأقل بقدر العمل الفاضل. العقيدة بالأساس هيلينية، أما ما هو يهودي بالأصل فهو أن النخبة حصرية.

5- المسيح. اليهود يؤمنون بأن المسيح سيحمل لهم الازدهار الآني والنصر على أعدائهم هنا، على الأرض. والأكثر، أنه سيبقى في المستقبل. بالنسبة للمسيحيين، المسيح هو يسوع المعروف تاريخياً، الذي كان يتماهى دائماً مع «اللوغوس» (العقل) في الفلسفة الإغريقية، لكن ليس على الأرض، بل في السماء، سيمكّن المسيح أتباعه من الانتصار على أعدائهم.

6- المملكة السماوية أو العالم الآخر هو المفهوم الذي يتشارك فيه اليهود والمسيحيون، بمعنى من المعاني، مع الأفلاطونية اللاحقة، لكنه يأخذ، إضافة إلى ذلك، شكله المحسوس أكثر من فلاسفة الإغريق. فالمعتقد الإغريقي ـ الذي كان سيوجد في كثير من الفلسفة المسيحية، لكن ليس في مسيحية عامة الناس ـ هو أن العالم المحسوس، زماناً ومكاناً، وهم، وأن الإنسان، من خلال النظام الفكري والأخلاقي، يمكنه أن يتعلم أن يعيش في عالم الخلود الأبدي، الذي يعتبر وحده الحقيقي. من جهة أخرى، كان المعتقد اليهودي والمسيحي يفهم العالم الآخر على أنه لا يختلف ميتافيزيقياً عن هذا العالم، بل مثلما هو في المستقبل، حين يتمتع الفاضل بالنعيم الأبدي ويعاني الشرير العذاب الدائم. هذا المعتقد عبّر عن نفسية الانتقام، الذي كان مفهوماً للناس، بينما كانت المعتقدات الإغريقية غير ذلك.

ولكي نفهم أصل هذه المعتقدات، علينا أن نأخذ بالاعتبار بعض الحقائق في التاريخ اليهودي الذي سنوليه اهتمامنا الآن.

لا يمكن لتاريخ الإسرائيليات المبكر أن يتطابق مع أي مصدر خارج العهد القديم، ومن المستحيل أن نعرف إلى أي حد يكف عن أن يكون خرافياً محضاً. فداوود وسليمان يمكن القبول بهما كملكين ربما كان لهما وجود حقيقي، لكن أبكر نقطة، نتوصل فيها إلى شيء ما تاريخي بالتأكيد، نجد أنه كان هناك مملكتا إسرائيل ويهوذا. الشخص الأول الذي يذكره العهد القديم والذي يوجد له سجل

مستقل هو «أهاب Ahab»، ملك إسرائيل الذي تم الحديث عنه في الأدب الأشوري سنة 853 ق.م. إذ فتح الآشوريون أخيراً المملكة الشمالية سنة 722م، وهجّروا جزءاً كبيراً من السكان. بعد هذه الفترة، بقيت مملكة يهوذا وحدها تحتفظ بالدين والتراث الإسرائيلي. وقد عاشت مملكة يهوذا هذه بعد الآشوريين الذين انتهت سلطتهم بسيطرة البابليين على نينوى سنة 606ق.م. لكن في 586 ق.م، استولى نبوخذ نصر على القدس ودمر الهيكل اليهودي ونفى الجزء الأكبر من السكان إلى بابل. غير أن المملكة البابلية سقطت سنة 538 ق.م. حين استولى الملك قورش ملك ميديا وفارس على بابل. وسنة 537 أصدر هذا الملك مرسوماً يسمح لليهود بالعودة إلى فلسطين، فعاد كثيرون منهم، بقيادة نحميا وعزرا، وأعيد بناء الهيكل وبدأت العقيدة اليهودية التقليدية بالتبلور.

خلال مرحلة النفي، ولبعض الوقت قبل هذه المرحلة وبعدها، مر الدين اليهودي بتطور مهم للغاية. إذ يبدو، بالأصل، أنه ليس هناك من فارق كبير، من وجهة النظر الدينية، بين الإسرائيليين والقبائل المحيطة بهم. فيهوا كان، في البداية، إلهاً قبلياً يفضل أبناء إسرائيل، لكن دون إنكار أن هناك آلهة آخرين، وأن عبادتهم عادية مألوفة. فحين تقول الوصية الأولى «أنت لن تتخذ آلهة أخرى سواي» فإنه يقول شيئاً ما جديداً في الزمن الذي يسبق مباشرة الأسر.

هذا يتضح من نصوص مختلفة لدى الأنبياء السابقين. فالأنبياء في هذا العصر هم الذين قالوا لأول مرة بأن عبادة آلهة الوثنيين إثم. وللانتصار في الحروب المستمرة في ذلك الزمان، قالوا بأن أفضلية يهوه هي الأساس، وإن يهوه سيسحب تفضيله إن كان الآلهة الآخرون سيبجّلون أيضاً، وعلى ما يبدو، فإن إرميا وحزقيال، على نحو خاص، اخترعا فكرة أن كل الأديان، ما عدا ديناً واحداً، هي زائفة وأن الإله يعاقب على عبادة الأوثان.

هذه التعليمات توضحها بعض المقتبسات، وغلبة الممارسات الوثنية التي تحتج عليها. «ألا ترون ما يجري فعله في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم؟ الأطفال يجمعون الحطب. والآباء يشعلون النار، والنسوة يعجن عجينهن ليصنعن كعكاً لملكة السماء (عشتار)، وليسكبن كؤوس الشراب للآلهة الأخرى

التي يمكن أن تثير غضبي». إذن، الإله غاضب من ذلك. «إنهم يبنون الأمكنة العالية «لتوفيت»، في وادي ابن حنوم، كي يحرقوا أبناءهم وبناتهم في النار، وهو ما أوصيت بأن لا يفعلوه، ولم يدخل قلبي البتة».

هناك فقرة مهمة جداً لدى إرميا، تستنكر عبادة اليهود في مصر للأصنام. إذ كان هو نفسه قد عاش ردحاً من الزمن هناك. فيقول النبي للاجئين اليهود في مصر إن يهوا سيدمرهم جميعاً لأن زوجاتهم يشعلن البخور للآلهة الأخرى، لكنهم يأبون الاستماع إليه بقولهم «نحن بالتأكيد سنفعل كل شيء تنطق به أفواهنا، نشعل البخور لملكة السماء ونقدم تقدمات الخمر لها، كما فعلنا من قبل نحن وآباؤنا، ملوكنا وأمراؤنا، في مدن يهوذا وفي شوارع أورشليم، لأننا حينذاك كان لدينا وفرة من المؤن، وكنا على ما يرام، دون أن نرى شراً». لكن إرميا يؤكد لهم أن يهوه لحظ هذه الممارسات الوثنية، وأن المصائب ستحل بهم بسببها. «انظروا، إني أقسم باسمي العظيم، يقول الله، إن اسمي لن يذكر بعد على لسان أي إنسان من يهوذا في أرض مصر كلها... ولسوف أراقبهم للشر وليس للخير، وكل من في مصر من بني يهوذا سيقضى عليهم بالسيف وبالمجاعة، إلى أن تكون نهايتهم جميعاً».

حزقيال هو الآخر مصدوم بممارسات اليهود الوثنية. فالإله في رؤيا له يريه نسوة في البوابة الشمالية للهيكل وهن يندبن تموز (الإله البابلي)، بعدئذ يريه «أكبر الكبائر»، خمسة وعشرين رجلاً على باب المعبد يعبدون الشمس. فيعلن الإله: «لذلك، سأعاملهم أيضاً بكل سخط، عيني لن توفر وقلبي لن يشفق، ورغم أنني أسمع عويلهم في أذني، إلا أنني لن أستمع إليهم».

أما فكرة أن كل الأديان سيئة ما عدا واحداً، وأن الله يعاقب على عبادة الأوثان، فمن الواضح أن هذين النبيين هما صاحباها. والأنبياء بالإجمال هم متعصبون لقوميتهم ويتطلعون إلى اليوم الذي يدمر فيه الله كلياً الأقوام الأخرى.

لقد اعتبر الكثيرون أن النفي يبرر استنكارات هذين النبيين. فإذا كان يهوذا كلي القوة، وكان اليهود هم الشعب المختار لديه، فإن معاناتهم لا يمكن

تفسيرها إلا لسوئهم. السيكولوجيا هنا هي سيكولوجية الإصلاح الأبوي: إذ ينبغي تطهير اليهود بالعقاب. وبتأثير هذا الاعتقاد، طوروا، في المنفى، عقيدة أشد صرامة وأكثر وتشدداً حصراً من تلك التي كانت سائدة حين كانوا مستلقين. أما اليهود الذي تخلفوا ولم يُنقلوا إلى بابل فلم يمروا بمثل هذا التطور إلى ذلك الحد. حين عاد عزرا ونحميا إلى أورشليم بعد الأسر، صُدِما حين وجدا الزيجات المختلطة منتشرة، فألغيا مثل تلك الزيجات كلها.

لقد تميز اليهود عن الأمم القديمة الأخرى بكبريائهم القومية المتعنتدة. فالآخرون جميعاً، حين تفتح أراضيهم، كان عليهم أن يستسلموا باطناً وظاهراً. اليهود وحدهم يحتفظون بحقهم في الهيمنة الخاصة بهم، والاعتقاد بأن مصائبهم هي بسبب غضب الله عليهم الذي يعود إلى أنهم كانوا قد أخفقوا في الحفاظ على نقاء إيمانهم وشعائرهم. تعطي كتب العهد القديم التاريخية، التي تم تأليف معظمها بعد الأسر، انطباعاً مضللاً، نظراً لأنها توحي بأن الممارسات الوثنية التي احتج عليها النبيان، كانت قد بقيت بغفلة من الصرامة والتشدد الأبكر، في حين أن التشدد الأبكر لم يكن موجوداً بالحقيقة. والأنبياء هم أصحاب الابتكارات إلى حد أكبر بكثير مما يبدو في الإنجيل حين يُقرأ بصورة غير تاريخية.

بعض الأشياء التي ميزت فيما بعد الدين اليهودي تم تطويرها، رغم أنها جزئياً تعود لمصادر موجودة من قبل، أثناء الأسر. إذ بسبب الدمار الذي حل بالهيكل، حيث يمكن تقديم الأضاحي فقط، فإن الطقوس اليهودية بالقوة صارت بلا أضاحي. الكُنُس بدأت في هذا الوقت بقراءات مستمدة من أجزاء كالأسفار التي كانت موجودة سابقاً. كما أن أهمية يوم السبت تم التوكيد عليها في هذا الوقت، لأول مرة، وكذلك الختان كعلامة لليهودي. وكما سبق ورأينا، فخلال هذه الفترة، فترة النفي، تم منع الزواج من غير اليهود، كما حدث تزايد لكل شكل من أشكال الحصرية. «أنا الإله ربكم، الذي فصلكم عن الأقوام الأخرى» ـ و«السوف تكونون مقدسين، لأنني أنا الإله، ربكم، مقدس». القانون هو نتاج هذه المرحلة. وهو إحدى القوى الأساسية التي حافظت على الوحدة القومية.

ما يتوفر لدينا باعتباره سفِر إشعيا، هو عمل نبيين مختلفين، أحدهما قبل النفي، والثاني بعده. الثاني من هذين، وهو من يدعى من قبل الدارسين الإنجيليين تثنية ـ إشعيا، هو الأكثر شهرة بين الاثنين. فهو أول من يدون قول الإله «لا إله سواي»، وهو يؤمن ببعث الجسد، ربما كنتيجة للتأثير الفارسي. كما أن نبوءاته عن المسيح، صارت فيما بعد نصوص العهد القديم الأساسية التي استخدمت لتبيان أن الأنبياء تنبؤوا بقدوم المسيح.

هذه النصوص المأخوذة عن تثنية ـ إشعيا، لعبت في المجادلات المسيحية مع كل من الوثنيين واليهود، دوراً مهماً للغاية، ولهذا السبب سأقتبس أهمها. فالأمم كلها ستهتدي إلى الدين في النهاية: «ولسوف يحولون سيوفهم إلى سكك محاريث ورماحهم إلى أدوات تشذيب». «انظروا، العذراء سوف تحبل، وتضع صبياً ولسوف يدعونه عمانوئيل. (بالنسبة لهذا النص، هناك جدل بين اليهود والمسيحين، إذ قال اليهود إن الترجمة الصحيحة هي «امرأة شابة سوف تحبل»، لكن المسيحين اعتقدوا أن اليهود كاذبون). و«الشعب الذي يمشي في الظلمة سيرى نوراً عظيماً، ومن يقيمون في أرض ظلال الموت، سيشرق النور عليهم... إذ من أجلنا يولد الطفل، ولنا يعطى الولد، والحكم سيقع على كاهله، واسمه سيكون الرائع، الناصح، الإله القدير، الأب الأبدي وأمير السلام». من الواضح أن أشد هذه الفقرات تنبؤية هي الفصل الثالث والخمسون الذي يتضمن النصوص المألوفة: «محتقر ومنبوذ من الناس، رجل الأحزان، من يعرفه الأسى، بالتأكيد هو يحمل أحزاننا ويحمل أسانا.. لكن تجرحه تعدياتنا، ويؤذيه تفاوتنا وظلمنا، عقاب سلامنا على كاهله، وبجلداته نشفى... إنه مضطهد، ومبتلى، مع ذلك لا يفتح فمه: فيؤخذ مثل الحمل إلى المذبح، ومثل الخروف أمام جازّي صوفه يظل أبكم، كذلك لا يفتح فمه». هنا تشميل غير اليهود في الخلاص النهائي واضح «وغير اليهود سيأتون إلى نورك، كما الملوك إلى سطوع إشراقك».

بعد عزرا ونحميا، يغيب اليهود وهلة من الزمن عن التاريخ. صحيح أن الدولة اليهودية بقيت كحكومة دينية، لكن الأرض التابعة لها كانت ضئيلة المساحة ـ فقط منطقة من عشرة إلى خمسة عشر ميلاً حول أورشليم، بحسب

تقديرات إي. بيفان. ثم بعد الاسكندر، صارت منطقة متنازعاً عليها بين البطالمة والسلوقيين. ولكن هذا، نادراً ما كان يشتمل على القتال داخل الأراضي اليهودية الفعلية، وهكذا، تُرِك اليهود فترة طويلة من الزمن لممارسة حريتهم الدينية.

مبادئهم ومثلهم الأخلاقية وُضِعت في هذه الفترة، ضمن التعاليم الكهنوتية باسم «الإكليسياستيكوس»، وربما تم تدوينها سنة 200 ق.م. لكن حتى وقت قريب، لم يكن هذا الكتاب معروفاً إلا بنسخته الإغريقية، وهذا هو سبب نقله إلى كتاب «الأبوكريفا». لكن النسخة العبرية التي تم اكتشافها مؤخراً، تختلف في بعض المجالات عن النص الإغريقي المترجم في نسختنا من الأبوكريفا. هنا الأخلاق الموصى بها دنيوية تماماً. فالسمعة بين الجيران بالغة الأهمية والصدق هو السياسة الأفضل، لأنه مفيد لكي تكسب يهوا إلى جانبك. كما يوصى بإعطاء الصدقات، والعلامة الوحيدة للتأثير الإغريقي هي مدح الطب.

ثم لا ينبغي معاملة العبيد بلطف كثير... «العلف ، العصا والأحمال للحمار، بينما الخبز، تصحيح الأخطاء والعمل للخادم... دعه يعمل العمل الذي يناسبه وإن لم يكن مطيعاً، كبِّله بمزيد من القيود». في الوقت نفسه، تذكر أنك دفعت ثمنه، وإذا ما أبق منك ستخسر مالك، هذا يضع حداً للقسوة المفيدة.

البنات مصدر عظيم للقلق، ومن الواضح في هذه الأيام، أنهن أدمنَّ كثيراً عدم الأخلاق. ولديه رأي متدنٍ بالنساء. «من الحلل الفاخرة ينشأ العث، ومن النساء الفسق». و«هو خطأ أن تفرح بأولادك. فالمسار الصحيح هو أن تُخضعهم منذ الصغر».

إنه، كلياً مثل «كاتو» الأكثر يمثل أخلاق رجل أعمال فاضل بطريقة غير جذابة البتة. هذا الوجود المطمئن للاستقامة الذاتية المريحة تمت مقاطعته بفجاجة من قبل الملك السلوقي أنطيوخس الرابع الذي صمم على إضفاء الثقافة الهيلينية على أماكن سيطرته كلها.. وهكذا سنة 185 ق.م، أسس صالة ألعاب رياضية في أورشليم، وعلم الشباب أن يلبسوا القبعة الإغريقية ويمارسوا الرياضة. ولقد ساعده في هذا يهودي هيليني يدعى جاسون، جعل منه كاهناً

رفيعاً. فصارت الأرستقراطية الكهنوتية متراخية وشعرت بجاذبية الحضارة الإغريقية، لكنها جابهت مقاومة عنيفة من حزب يدعى الحاسيديم (أي المقدس) الذي كان منتشراً على نطاق واسع بين أبناء الريف. وفي سنة 170ق.م. عندما تورط أنطيوخس في حرب مع مصر، ثار اليهود. إثر ذلك أخذ أنطيوخس الأواني المقدسة من الهيكل ووضع فيه صورة الإله. كما طابق بين يهوه وزيوس، متبعاً ممارسة كانت ناجعة في كل مكان آخر. ثم صمم على اجتثاث الدين اليهودي، فأوقف الختان واحترام القوانين المتعلقة بالطعام. ولقد خضعت أورشليم لهذا كله، لكن خارجها، قاوم اليهود بأقصى درجة من درجات العناد.

تاريخ هذه الحقبة يرويه الفصل الأول من سفر المكابيين. فيقول لنا الفصل الأول كيف أصدر أنطيوخس مرسوماً بأن على سكان مملكته جميعاً أن يكونوا شعباً واحداً وأن يتخلوا عن قوانينهم الخاصة. فأطاع الوثنيون جميعاً وكثير من الإسرائيليين، رغم أن الملك أمر بأن ينتهكوا قدسية سبتهم وأن يأكلوا لحم الخنزير وأن يتركوا أولادهم بلا ختان. وكل من يعصى أوامره، جزاؤه الموت. مع ذلك، فإن الكثيرين قاوموا «ولقد أعدمت بعض النسوة اللواتي سمحن بأن يختن أولادهن، كما علق أطفال من أعناقهم وأحرقت بيوتهم، وذبح كل من تم ختانهم. مع ذلك، كان الكثيرون في إسرائيل مصممين تماماً وثابتي العزيمة على ألا يأكلوا شيئاً غير حلال. وقد اختاروا، في الحالة الأخرى أن يموتوا، بحيث لا يمكن أن يلوثهم اللحم غير الحلال ولا يمكن أن يدنسوا العرف المقدس: وهكذا ماتوا بعدئذ» .

في هذه الفترة الزمنية، حدث أن صارت عقيدة الخلود منتشرة على نطاق واسع بين اليهود. إذ كان يعتقد أن الفضيلة ستكافأ هنا على الأرض، غير أن الاضطهاد الذي حل بأشد الفاضلين فضلاً، أوضح أن هذه ليست هي الحالة. لذلك ولكي يتم الحفاظ على العدالة الإلهية، كان من الضروري الإيمان بالجزاء والعقاب في الآخرة. غير أن هذه العقيدة لم يقبلها كل اليهود بشكل شامل، ففي زمن المسيح، كان الصدوقيون ما يزالون يرفضونها، لكنهم حينذاك كانوا قد صاروا فئة صغيرة، ثم في وقت لاحق، صار اليهود كلهم يؤمنون بالخلود.

قاد الثورة ضد أنطيوخس يهوذا المكابي، وهو قائد عسكري قدير، أعاد الاستيلاء على أورشليم أولاً (164 ق.م). ثم باشر العدوان. فكان أحياناً يقتل كل ذكر وأحياناً يختتنهم بالقوة. وكان أخوه جوناثان قد صار كاهناً رفيعاً، فسمح له أن يحتل أورشليم بواسطة حامية، كما فتح جزءاً من أرض سامرا، مستحوذاً على يافا وعكا. بعدئذ تفاوض مع روما، وأفلح في ضمان الاستقلال الذاتي، وقد خرج من عائلته أرفع الكهان حتى حيرود، وتعرف بالسلالة الهسمونية.

أبدى يهود هذا العصر، نتيجة تحمل الاضطهاد ومقاومته، بطولة عالية، رغم أن ذلك كان دفاعاً عن أشياء لا تفاجئنا باعتبارها مهمة، كالختان وأكل لحم الخنزير.

تعتبر فترة الاضطهاد في عهد أنطيوخس الرابع حاسمة في التاريخ اليهودي. فيهود الشتات كانوا قد صاروا، في هذا الوقت، هيلينيين أكثر وأكثر، ويهود يهوذا كانوا قلة، بل حتى بينهم كان الأغنياء والأقوياء يميلون لتقبل التجديدات الإغريقية، لكن لولا المقاومة البطولية للحسيديين، لكان من الممكن للدين اليهودي أن ينقرض بكل سهولة. ولو حدث هذا، لما كانت المسيحية ولا الإسلام سيوجدان بالشكل الذي وجدا عليه فعلاً. يقول تاونسيند في مقدمته لترجمة السفر الرابع من المكابيين، ما يلي:

«يقال لو أن اليهودية كدين انتهت تحت حكم أنطيوخس، فإن المهد الحاضن لبزرة المسيحية كان سيضيع، وبالتالي فإن دم الشهداء المكابيين الذين أنقذوا اليهودية أصبح في النهاية بذرة الكنيسة. لذلك، ليست المسيحية فقط بل الإسلام أيضاً يستمد توحيديته من المصدر اليهودي، ومن الممكن القول إن العالم اليوم مدين بوجود التوحيد ذاته، سواء في الشرق أو الغرب للمكابيين».

لكن المكابيين أنفسهم لم يكونوا معجبين باليهود اللاجئين، لأن عائلتهم، باعتبارها من الكهان الرفيعين، تبنت، بعد نجاحاتها تلك، سياسة دنيوية مسايرة للظروف. أما الإعجاب فكان مخصصاً للشهداء، يوضح السفر الرابع للمكابيين، الذي كتب في الاسكندرية ربما حوالي عصر المسيح، هذا الأمر، كما يوضح

أيضاً بعض النقاط المهمة الأخرى. فرغم عنوانه، لا يذكر المكابيين في أي مكان، بل يروي قصة القدرة المذهلة لرجل عجوز أولاً، ثم لسبعة أخوة آخرين، كلهم تعرضوا للتعذيب ومن ثم للحرق على يد أنطيوخس، فيما كانت أمهم التي كانت حاضرة تشجعهم على الصمود والثبات. في البداية، حاول الملك أن يكسبهم باللين والمودة قائلاً لهم. إنهم إذا ما وافقوا على أكل لحم الخنزير، سيشملهم بحظوته ويضمن لهم حياة مهنية ناجحة. لكن حين رفضوا عرض عليهم أدوات التعذيب، إلا أنهم ظلوا ثابتين لا يتزعزعون، قائلين له إنه سينال العذاب الأبدي بعد الموت، بينما سيكافؤون هم بالنعيم الدائم. واحداً بعد الآخر، وبحضورهم جميعاً هم وأمهم، كانوا يجبرون أولاً على أكل لحم خنزير، ثم، حين يرفضون يعذبون ويقتلون. في النهاية، طاف الملك بجنده قال لهم إنه يرجو أن ينتفعوا بنموذج للشجاعة كهذا. السرد يزخرف، طبعاً، بأشياء خرافية، لكنه تاريخياً صحيح، أي أن الاضطهاد كان قاسياً وتم تحمله ببطولة، كذلك فإن القضايا الأساسية موضع الخلاف إنما كانت الختان وأكل لحم الخنزير.

هذا الكتاب مهم في مجال آخر. إذ رغم أن الكاتب يهودي قويم بكل وضوح، إلا أنه يستخدم لغة الفلسفة الرواقية، ومعني بالبرهنة على أن اليهود يعيشون على النحو الأكمل طبقاً لمفاهيمها. إنه يبدأ بالجملة التالية:

فلسفي إلى أعلى درجة، السؤال الذي أطرحه للنقاش، وهو بالتحديد ما إذا كان العقل الملهم هو الحاكم الأرفع للعواطف أم لا، وإلى فلسفته ألفت انتباهك الشديد بكل جد.

في الفلسفة، كان يهود الاسكندرية يرغبون في أن يتعلموا من الإغريق، لكنهم تمسكوا بعناد خارق للعادة بقانونهم، ولاسيما الختان، مراعاة يوم السبت والامتناع عن أكل لحم الخنزير واللحوم غير النظيفة الأخرى. ومن أيام نحميا حتى ما بعد سقوط أورشليم سنة 70م، فإن الأهمية، التي كانت تعلّق على ذلك القانون، كانت في حالة تزايد مستمر: إذ لم يعودوا يتحملون الأنبياء الذين ليس لديهم شيء جديد يقولونه. من ضمن هؤلاء أولئك الذين كانوا يشعرون أنهم

مضطرون لأن يكتبوا بأسلوب الأنبياء ويدعون أنهم اكتشفوا كتاباً قديماً لدانيال أو سليمان أو شخص قديم آخر من ذوي المرجعية التي لا شائبة فيها. خصوصيتهم الشعائرية جمعتهم معاً كأمة، لكن التوكيد على القانون قضى شيئاً فشيئاً على الأصالة وجعلهم شديدي المحافظة. هذه الشدة تجعل ثورة القديس بولس ضد هيمنة القانون هامة للغاية.

لكن العهد الجديد ليس بداية جديدة تماماً، بقدر ما يمكن أن يبدو لأولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن الأدب اليهودي في الأيام التي سبقت مباشرة مولد المسيح. فالحماسة النبوئية لم تمت على الإطلاق، رغم أنها اضطرت لأن تتبنى حيلة الاسم المستعار كي تحظى بأذن صاغية. في هذا المجال، السفر ذو الأهمية الكبرى هو «كتاب أخنوخ»، وهو عمل قام بتأليفه عدة مؤلفين بدءاً من فترة أبكر قليلاً من عهد المكابيين، وحتى وقت متأخر، حوالي 64 ق.م. يعترف معظمه بأنه يروي رؤى رسولية للبطريرك إخنوخ. إنه مهم للغاية بالنسبة للجانب اليهودي الذي تحول إلى المسيحية. فكتّاب العهد الجديد يعرفونه جيداً، والقديس جود يعتبر أنه فعلاً بقلم إينوخ. كما عامله الآباء المسيحيون الأوائل، مثلاً كليمنت الاسكندري وتيرتوليان، باعتباره قوياً مطابقاً للقوانين، غير أن جيروم وأوغسطين رفضاه. نتيجة ذلك طواه النسيان، بل فقد تماماً إلى أن وجدت ثلاث نسخ منه في الحبشة وباللغة الإثيوبية في مطلع القرن التاسع عشر. منذئذ، وجدت مخطوطات لأجزاء منه في نسخ إغريقية ولاتينية، يبدو أنها كتبت بالأصل، جزئياً بالعبرية وجزئياً بالآرامية.

مؤلفوه هم أعضاء في حزب «حاسيديم»، وأخلافهم الفريسيين. إنه يشجب الملوك والأمراء، ويقصد السلالة الهاسومنية والصدوقيين. ولقد أثر بعقيدة العهد الجديد، لاسيما فيما يتعلق بالمسيح، الجحيم والإيمان بالشياطين والعفاريت.

يتألف السفر بشكل أساسي من «أمثال وحكايات رمزية» هي أكثر كونية من تلك المذكورة في العهد الجديد. وهناك رؤى للجنة والجحيم ويوم القيامة وهلم جرا. مما يذكّر المرء بالكتابين الأولين من «الفردوس المفقود»، حيث الصفة الأدبية جيدة، وبـ«الكتب النبوية» لبليك، حيث الصفة أدنى.

هناك توسيع لسفر التكوين في الفصول 6، 2، 4، وهو غريب يشبه قصة بروميثيوس. فالملائكة هم الذين علموا الناس علم المعادن وعوقبوا لكشف «أسرار أبدية». كذلك كانوا يأكلون لحم البشر، والملائكة الذين ارتكبوا هذا الإثم صاروا آلهة وثنيين، ونساؤهم أصبحن سيرانات (كائنات أسطورية عند الإغريق، لها رؤوس نسوة وأجساد طيور..) لكن في النهاية عوقبن بالعذاب الأبدي.

هناك أوصاف للجنة والجحيم لها قيمة أدبية كبيرة. فيوم القيامة ينفذه «ابن الإنسان، الصالح القويم» الذي يجلس على العرش بكل مجده. بعض الناس من غير اليهود، سيتوبون بالأخير ويُغفر لهم، لكن معظم غير اليهود، واليهود الذين اكتسبوا الصفة الهيلينية، سيعانون اللعنة الأبدية، لأن الصالح القويم سيصلي داعياً للانتقام، ودعاؤه سوف يستجاب.

ثم هناك قسم عن علم الفلك، نعلم منه أن لكل من الشمس والقمر عربة تسوقها الريح، وأن السنة تتألف من 364 يوماً، وأن آثام البشر تجعل الأجرام السماوية تنفصل عن مداراتها، وأن صاحب الفضيلة وحده يمكن أن يعرف علم الفلك، وأن النجوم الساقطة هي ملائكة ساقطة، يعاقبها رؤساء الملائكة السبعة.

بعدئذ يأتي تاريخ مقدس. هذا يتابع حتى المكابيين المسار المعروف من الإنجيل في أقسامه الأولى، ومن التاريخ في الأجزاء الأخيرة. بعدئذ يمضي المؤلف إلى المستقبل: أورشليم الجديد، اهتداء بقية غير اليهود للدين، بعث الصالح القويم والمسيح.

ثمة مقدار كبير يتعلق بعقاب الآثمين ومكافأة الصالحين، الذين لا يعرضون موقف الغفران المسيحي للمذنبين. «ماذا ستفعلون أيها الآثمون وأين ستهربون يوم الحساب ذاك، حين تسمعون صوت الصالح وهو يصلي؟» و«الإثم لم يتم إرساله إلى الأرض، بل الإنسان نفسه هو الذي ابتدعه، كما أن الآثام تدوَّن في السماء». «أنتم أيها الآثمون سوف تكونون ملعونين إلى الأبد، ولن تحظوا بالسلام». فالآثمون قد يكونون سعداء طوال حياتهم، بل حتى في موتهم، لكن أرواحهم تنحدر إلى الجحيم حيث يعانون كل المعاناة من «الظلام والسلاسل والنار الحارقة». لكن بالنسبة للقويمين الصالحين «أنا وابني سنتحد معهم إلى الأبد».

أما آخر كلمات الكتاب فهي: «للمؤمنين سأمنح الإخلاص في سلوك الدروب القويمة. ولسوف يرون أولئك الذين ولدوا في الظلام يقادون في الظلام، بينما سيكون الصالحون متألقين، والآثمون يصرخون بصوت عالٍ وهم يرونهم متألقين، ثم يذهبون، بالحقيقة، حيث يُمضون الأيام والفصول هناك كما كتب لهم».

إذ كان اليهود، كالمسيحيين، يفكرون كثيراً بالإثم، بل كان بعضهم يفكرون بأنفسهم كآثمين. هذا بشكل أساسي هو ابتكار مسيحي، تم إدخاله من خلال الحكاية الرمزية للفريسي والشعبي، وتم تعليمه باعتباره فضيلة في شجب المسيح للنسّاخ والفريسيين. إن المسيحيين يسعون لممارسة التواضع المسيحي، أما اليهود، عموماً، فلا.

لكن هناك استثناءات هامة بين اليهود التقليديين حتى قبل زمن المسيح. لنأخذ، مثلاً، «وصايا الرؤوساء الاثني عشر» التي كتبت بين 109 و107 ق.م من قبل فريسي أعجب بيوحنا هيركانوس، وهو كاهن رفيع من السلالة الهيسمونية. يحوي هذا الكتاب، بالشكل الذي وصل إلينا، استكمالات مسيحية، لكن هذه كلها معنية بالعقيدة الأساسية. وحين تدقّق، تبدو التعاليم الأخلاقية مشابهة كثيراً لتعاليم الإنجيل. وكما يقول المحترم د. هـ. تشارلس: «تعكس الموعظة على الجبل في حالات عدة الروح، بل تعيد إنتاج حتى العبارات ذاتها لنصنا: فكثير من الفقرات في الإنجيل تبدو عليها الآثار ذاتها، وعلى ما يبدو، فإن القديس بولس استخدم الكتاب كرفيق ملازم. إذ نجد في هذا الكتاب مفاهيم كالمفاهيم التالية:

«أحبوا بعضكم بعضاً من القلب، وإذا ما أثم أحد بحقك، كلمه بشكل سلمي، وفي الروح لا تحمل حقداً، وإذا ندم واعترف، سامحه. لكن إن هو أنكر، لا تدخل في نزاع معه، خشية أن يشهد منك حقداً فيلجأ للسباب والشتم وبذلك يتضاعف الإثم... وإذا كان لا يستحي واستمر في ارتكاب الخطأ، سامحه أيضاً من القلب ودعه للإله المنتقم».

رأي الدكتور تشارلس أن المسيح كان يعرف هذه الفقرة. مرة ثانية نجد:

«أحبوا الإله وجاركم».

«أحبوا الإله طوال حياتكم، وأحبوا بعضكم بعضاً بقلب سليم».

«لقد أحببت الإله، وكذلك كل إنسان من كل قلبي». هذه يمكن مقارنتها بما ورد في إنجيل متى. كما أن هناك تقريعاً لكل كراهية في وصايا الرؤوساء الاثني عشر، مثال على ذلك:

«الغضب أعمى، ولا يسمح للمرء بأن يرى وجه أي إنسان بشكل صحيح». «لذلك، الكراهية شر، لأنها دائماً تترافق مع الكذب». إذ يعتقد مؤلف هذا الكتاب، كما يمكن أن نتوقع، أنه سيتم إنقاذ ليس اليهود وحسب، بل غير اليهود أيضاً.

لقد تعلم المسيحيون من الأسفار أن يأخذوا فكرة سيئة عن الفريسيين، مع ذلك، مؤلف هذا الكتاب فريسي، يعلّم، كما رأينا، تلك المبادئ الأخلاقية للغاية التي نفكر أنها أكثر ما يميز التعاليم المسيحية. غير أن تفسير ذلك ليس بالأمر الصعب. ففي المقام الأول، لا بد أنه كان، حتى في أيامه، فريسياً استثنائياً، ذلك أن العقيدة المألوفة أكثر، دون شك، هي عقيدة كتاب إخنوخ. في المقام الثاني، نحن نعلم أن كل الحركات تميل للتصلب. فمن يمكنه الاستدلال على مبادئ جيفرسون من مبادئ الجمهورية الديموقراطية؟ في المقام الثالث، نحن نعلم، فيما يتعلق بالفريسيين بصورة خاصة، أن إخلاصهم للقانون اليهودي أشبه بإخلاصهم للحقيقة النهائية المطلقة، سرعان ما وضع نهاية لكل تفكير جديد، حي، وكذلك كل شعور لديهم. فكما يقول د. تشارلس:

«حين ألزمت الفريسية نفسها، وقد قطعت كل صلة لها بالمثل العليا القديمة لجماعتها، بالاهتمامات والتحركات السياسية، ثم شيئاً فشيئاً أسلمت نفسها بصورة كلية أكثر فأكثر لدراسة نص القانون بحرفيته، سرعان ما كفت عن تقديم إطار خاص لتطوير نظام أخلاقي رفيع، كذاك الذي نجده في العهد القديم والجديد (ووصايا الرؤوساء). لذلك فإن الوارثين الحقيقيين للحسيديين الأوائل وتعاليمهم، تخلوا عن اليهودية ووجدوا ملاذهم الطبيعي في حضن المسيحية الأولى».

بعد فترة حكم الكهنة الرفيعين، جعل مارك أنطونيو صديقه حيرود ملكاً على اليهود. وحيرود مغامر لاهٍ، غالباً ما تجده على حافة الإفلاس، متعوداً على المجتمع الروماني وبعيداً جداً عن التقوى اليهودية. زوجته من عائلة الكهنة الرفيعين، لكنه هو إيدومي، وهذا وحده كافٍ لأن يجعله موضع شك من قبل اليهود. لقد كان انتهازياً بارعاً، سرعان ما هجر أنطونيو، حين صار واضحاً أن أوكتافيوس هو الذي سينتصر. مع ذلك، بذل جهوداً مضنية للتوفيق بين اليهود وحكمه. لقد أعاد بناء الهيكل، رغم أن ذلك كان بالأسلوب الهيليني، بصفوف من الأعمدة الكورينثية، لكنه وضع فوق البوابة الرئيسية عقاباً ذهبياً كبيراً، وبالتالي انتهك الوصية الثانية. وحين انتشرت شائعة، بأنه يحتضر، أسرع الفريسيون لإنزال العقاب، إلا أنه، كرد انتقامي أرسل عدداً منهم للموت. ثم مات سنة 4 ق.م. وسرعان ما ألغى الرومان بعد موته المملكة، واضعين يهوذا تحت حكم وكيل أو مدير مال. إلا أن بونتيوس بيلاطوس الذي صار الوكيل سنة 26م، كانت تعوزه اللياقة وسرعان ما تقاعد.

سنة 66م. ثار اليهود بقيادة حزب من المتزمتين، على روما. لكنهم هزموا، كما احتلت أورشليم سنة 70 ودمر الهيكل، ولم يبق في يهوذا إلا القلة من اليهود.

غير أن يهود الشتات كانوا قد صاروا مهمين قبل قرون من هذا التاريخ. اليهود، بالأصل، هم شعب زراعي بالكامل تقريباً، لكنهم تعلموا التجارة من البابليين خلال فترة الأسر. وكثيرون منهم بقوا في بابل بعد عهد عزرا ونحميا، بل كان بين هؤلاء الكثير من الأغنياء للغاية. بعد تأسيس الاسكندرية، استقرت أعداد كبيرة من اليهود في المدينة، وكان لهم حي خاص مخصص لهم، ليس كغيتو، بل لإبعادهم عن خطر التلوث نتيجة الاحتكاك بغير اليهود.

يهود الاسكندرية هؤلاء صاروا هيلينيين أكثر بكثير من يهود يهوذا ونسوا العبرية. لهذا السبب، صار من الضروري ترجمة العهد القديم إلى الإغريقية، فكانت النتيجة ترجمة التوراة السبعونية (ترجمة قام بها سبعون عالماً يهودياً خلال 72 عاماً.) أما أسفار موسى الخمسة فقد ترجمت في منتصف القرن الثالث م. فيما ترجمت الأجزاء الأخرى بشكل ما في وقت لاحق.

حول ترجمة التوراة السبعونية، ظهرت حكايات وخرافات، لـذلك دعيـت هكذا لأنها كانت من شغل سبعين مترجماً. ويقال إن كـل متـرجم مـن الـسبعين ترجم كل التوراة بشكل مستقل، ثم قورنـت النـسخ فيمـا بينـها، فوجـدوا أنهـا متطابقة حتى بأدق التفاصيل، لأنهـا كلـها مـن الـوحي الـسماوي. بعـد نـشوء المسيحية، استفاد اليهود قليلاً منها لعدم استخدامهم لها، إذ ارتدوا لقراءة العهد القديم بالعبرية. وعلـى العكـس، كـان القلـة مـن المـسيحيين الأوائـل يعرفـون العبرية، فاعتمدوا على ترجمـة التـوراة الـسبعونية، أو علـى ترجمـات لهـا إلى اللاتينية. النص الأفضل لها هو ذاك الذي نـتج عـن أعمـال أوريجـين في القـرن الثالث، لكن أولئك الذين لم يكونوا يعرفون اللاتينية، كانت لديهم نسخ ناقـصة كثيراً إلى أن جاء جـيروم في القـرن الخـامس وقـدم «الفولغيـت» أي، الترجمـة اللاتينية للكتاب. في البداية قوبلت هذه الترجمة بالكثير من الانتقاد، لأن يهـوداً ساعدوه في الترجمة وتأسيس النص. كما أن الكثير من المسيحيين كانوا يعتقدون أن اليهود زوروا عن عمد أقـوال الأنبيـاء، حـتى لا يبـدو أنهـم تنبـؤوا بمجـيء المسيح، لكن عمل القديس جيروم تم قبوله بصورة تدريجية ليبقى إلى هذا اليوم الإنجيل المرجع لدى الكنيسة الكاثوليكية.

يعد الفيلسوف فيلون، الذي كان معاصراً للمسيح، خـير مثـال عـن التـأثير الإغريقي في اليهود، في نطاق الفكر. ورغم أنه كان تقليدياً من حيث الدين، إلا أن فيلون، في الفلسفة، أفلاطوني أساساً. التأثيرات المهمة الأخـرى هـي تـأثير الرواقيين والفيثاغوريين الجدد. ورغم أن تأثيره لدى اليهود توقـف بعـد سـقوط أورشليم، إلا أن الآباء المسيحيين وجدوا أنه كان قد وضّح الطريق للتوفيق بـين الفلسفة الإغريقية والكتاب العبري المقدس.

في كل مدينة مهمة من مدن العصور القديمـة، كانـت تنـشأ مـستوطنات لا بأس بها لليهود، الذين تشاركوا مع ممثلي الديانات الشرقية الأخـرى في التـأثير على أولئك الذين لم يكونوا يقبلون مذهب الـشك أو الـدين الرسمـي للإغريـق وروما على حد سواء. وكثير من المرتدين كانوا يرتدون إلى اليهوديـة، لـيس في الامبراطورية وحسب، بل أيضاً في جنوب روسيا. ولعل المسيحية الأولى لجأت

إلى الحلقات اليهودية وشبه اليهودية. غير أن اليهودية التقليدية أصبحت تقليدية أكثر ومتشددة أكثر بعد سقوط أورشليم، تماماً كما حدث لها بعد سقوطها الأسبق على يد نبوخذ نصر. بعد القرن الأول، كانت المسيحية قد تبلورت أيضاً، والعلاقات بين اليهودية والمسيحية صارت عدوانية وخارجية كلياً، وكما سنرى، فإن المسيحية ناهضت بشدة السَامية. وطوال العصور الوسطى، لم يكن لليهود أي دور في ثقافة البلدان المسيحية. كما تعرضوا لاضطهاد أشد من أن يجعلهم قادرين على تقديم إسهامات للحضارة، يتجاوز تقديم رأس المال لبناء كاتدرائيات ومشاريع كهذه. في تلك الفترة، ولدى المسلمين فقط، عومل اليهود معاملة إنسانية، وكانوا قادرين على متابعة الفلسفة والتأمل المستنير.

طوال العصور الوسطى، كان المسلمون هم الأكثر حضارة والأكثر إنسانية من المسيحيين. لقد اضطهد المسيحيون اليهود، لاسيما في أزمنة الاضطراب الديني. فالحروب الصليبية صحبتها مذابح مروعة. وعلى العكس، في البلدان الإسلامية، لم يعامل اليهود أية معاملة سيئة بأية طريقة. بل خاصة في إسبانيا الإسلامية، ساهموا في العلم، فابن ميمون (الذي عاش بين 1135 و1240) ولد في قرطبة، ويعتبره البعض مصدراً للكثير من فلسفة سبينوزا. وحين استعاد المسيحيون اسبانيا، كان اليهود هم الذين نقلوا لهم قدراً كبيراً من علوم العرب هناك. فاليهود المتعلمون الذين كانوا يعرفون العبرية، الإغريقية والعربية، كما كانوا مطلعين على فلسفة أرسطو، نقلوا معرفتهم إلى دارسين أقل علماً. كما نقلوا أيضاً أشياء مرغوبة أقل، كالكيمياء وعلم التنجيم.

بعد العصور الوسطى، ظل اليهود يسهمون إلى حد كبير في الحضارة كأفراد، لكن ليس كعرق.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

المسيحية خلال القرون الأربعة الأولى

في البداية دعا للمسيحية يهود يعظون يهوداً، باعتبارها يهودية منقحة. فالقديس جيمس، وإلى مدى أقل، القديس بطرس، كانا يرغبان في أن تبقى ضمن هذه الحدود، وربما كانا سيهيمنان لولا القديس بولس الذي صمم أن يُدخل غير اليهود دون أن يطلب منهم الختان أو الخضوع للقانون الموسوي. الجدل بين الفريقين يرد في «أعمال الرسل» من وجهة نظر بولس. والجماعات المسيحية التي أسسها القديس بولس في كثير من الأماكن، كانت تتألف، ولا شك، بصورة جزئية من مرتدين من بين اليهود، وجزئياً من غير اليهود، الذين يبحثون عن دين جديد. لقد جعلت الأشياء اليقينية في اليهودية هذا الدين جذاباً في عصر الأديان المتحللة ذاك، لكن الختان كان عائقاً أمام اعتناق الرجال لهذا الدين. كما أن القوانين الشعائرية فيما يتعلق بالطعام كانت عائقاً أيضاً. هذان العائقان، حتى لو لم يكن هناك عوائق أخرى، جعلا من المستحيل تقريباً بالنسبة للدين العبري أن يصبح كونياً شاملاً. أما المسيحية، وبسبب القديس بولس، فقد احتفظت بما هو جذاب في المعتقدات اليهودية، دون السمات الأخرى التي كان غير اليهود يجدونها صعبة على التمثل.

لكن النظرة القائلة بأن اليهود هم الشعب المختار بقيت رغم منافاتها للكبرياء الإغريقية. هذه النظرة رفضها الغنوصيون كلياً. إذ كانوا يعتقدون، أو بعضهم على الأقل، أن العالم الحسي خلقه إله أدنى قيمة يدعى إيالدابوث، وهو ابن صوفيا (إلهة الحكمة السماوية) المتمرد. كما قالوا إنه هو نفسه يهوه العهد القديم. بينما كانت الأفعى، البعيدة جداً عن أن تكون شريرة، منهمكة بتحذير حواء من خداعه، ولفترة طويلة، سمح الإله الأسمى لإيالدابوث باللعب

لعباً حراً: أخيراً أرسل ابنه ليسكن مؤقتاً جسد الإنسان يسوع، لكي يحرر العالم من التعاليم التي زُيِّفت عن لسان موسى. أولئك الذين كانوا يعتنقون هذه النظرة دمجوها، كقاعدة، بالفلسفة الأفلاطونية. وأفلوطين، كما رأينا، وجد صعوبة في تفنيدها. فيما قدمت الغنوصية حلاً وسطاً بين الوثنية الفلسفية والمسيحية، إذ رغم أنها تمجد المسيح، إلا أنها تفكر على نحو سيء باليهود. الأمر نفسه ينطبق على المانوية التي جاء عبرها القديس أوغسطين إلى الكاثوليكية. فالمانوية تجمع بين عناصر من الزارادشتية والمسيحية، ومن تعاليمها أن الشر هو مبدأ إيجابي يتجسد في المادة بينما مبدأ الخير يتجسد في الروح. وهي تدين كل أكل للحم وكل الجنس، حتى في نطاق الزواج. عقائد وسيطة كهذه ساعدت كثيراً في قلب الرجال المثقفين بصورة تدريجية للخطاب الإغريقي، لكن العهد الجديد يحذر المؤمنين الحقيقيين منها: «يا تيموثي، حافظ على ذلك الذي نال ثقتك، وتجنب الدنس والرغاء الفارغ، ومعارضات العلم (المعرفة) الذي يدعى زيفاً هكذا: وهو ما يعترف بعضهم بأنهم أخطؤوا فيما يتعلق بالإيمان».

استمر الغنوصيون والمانويون في الازدهار إلى أن أصبح الحكم مسيحياً. بعد ذلك، اضطروا لأن يخفوا معتقداتهم، لكن ظل لهم نفوذ سري خفي. إحدى عقائد طائفة معينة من الغنوصية، التي تبناها محمد، تقول إن عيسى المسيح كان مجرد إنسان وإن ابن الإله حل فيه عند العماد، ثم تخلى عنه وقت آلامه، أي ما بين العشاء الأخير وموته. ودعماً لهذه النظرة، لجؤوا إلى النص: «ربي، إلهي، لماذا تخليت عني؟» وهو النص الذي وجد المسيحيون دائماً، وينبغي الاعتراف بذلك، أنه صعب. إذ اعتبر الغنوصيون أنه لم يكن جديراً بابن الإله أن يولد، أن يكون طفلاً، ثم في النهاية، يموت مصلوباً، بل قالوا إن هذه الأشياء حلت بالإنسان عيسى وليس بالإلهي، ابن الإله. أما محمد الذي اعترف بعيسى كنبي، لكن ليس إلهاً، فقد كان لديه شعور خاص قوي بأن الأنبياء لا يجوز أن ينتهوا نهاية سيئة.

لذلك، تبنى نظرة الدوسيتيين (طائفة غنوصية)، التي تقول بأنهم ما صلبوا المسيح بل شبِّه لهم ذلك. بهذه الطريقة، انتقل شيء من الغنوصية إلى العقيدة الصحيحة للإسلام.

لقد كان موقف المسيحيين المبكر من معاصريهم اليهود عدائياً. فالنظرة المعترف بها هي أن الإله تكلم إلى الرؤوساء والأنبياء الذين كانوا رجالاً مقدسين وتنبؤوا بقدوم المسيح، لكن حين جاء المسيح، فشل اليهود في الاعتراف به، لذا كان ينبغي اعتبارهم منذئذ شريرين. الأكثر من ذلك أن المسيح خرق القانون الموسوي، مستبدلاً وصيتين من وصاياه لتصيرا أن تحب الإله وأن تحب جارك، هذا، أيضاً، فشل اليهود في معرفته. وحالما صارت الدولة مسيحية، بدأ عداء ـ السامية بشكله القروسطي، على شكل تجلٍ بالتحديد للحماسة المسيحية. وإلى أي حد كانت الدوافع اقتصادية، بحيث التهبت في الفترة الأخيرة، تلك الحماسة في الإمبراطورية المسيحية، أمر يبدو من المستحيل التأكد منه.

وبقدر ما صارت المسيحية هيلينية أكثر، صارت لاهوتية أكثر. إذ أن اللاهوت اليهودي كان دائماً بسيطاً. فيهوه تطور من إله قبلي إلى إله وحيد، كلي القدرة خلق الأرض والسماء. والعدالة الإلهية، حين رؤي أنها لا يمكن أن تتحقق بالنسبة للناس الفاضلين على الأرض، نقلت إلى السماء، وهو ما نتج عنه الإيمان بالخلود. لكن طوال مراحل تطورها كلها، لم تشتمل العقيدة اليهودية على أشياء معقدة أو ميتافيزيقية، إذ لم يكن فيها طقوس سرية غامضة، بل كل يهودي يمكن أن يفهمها.

هذه البساطة اليهودية، بالإجمال، ما تزال تميز الأناجيل الثلاثة (متى، مرقص ولوقا)، لكنها اختفت مسبقاً لدى القديس يوحنا، حيث المسيح يتماهى مع «اللوغوس» الرواقي ـ الأفلاطوني. إذ يهتم صاحب الإنجيل الرابع بالمسيح الإنسان، على نحو أقل من المسيح الإله. هذا يظل ينطبق أكثر على الآباء، إذ تجد في كتاباتهم إشارات أكثر بكثير إلى القديس يوحنا مقارنة بالأناجيل الثلاثة الأخرى مجتمعة. كذلك تتضمن رسائل بولس الكثير من اللاهوت، لاسيما فيما يتعلق بالخلاص. في الوقت نفسه، يظهر فيها اطلاع واسع على الثقافة الإغريقية، فهناك اقتباس من ميناندر، يشير فيه إلى ابيمنيدس الكريتي الذي قال إن الكريتيين كلهم كذابون، وهلم جراً. مع ذلك، يقول القديس بولس: «حذار من أن يفسدك أي إنسان بالفلسفة والكلام الفارغ».

بقي الجمع بين الفلسفة الإغريقية والكتب المقدسة العبرية عرضياً تقريباً ومتناثراً حتى أيام أوريجين (185-254م). وأوريجين هذا، شأنه شأن فيلون، عاش في الاسكندرية التي كانت، بسبب التجارة والجامعة، منذ تأسيسها حتى سقوطها، المركز الرئيسي للحركة التوفيقية بين المتعلمين. وهو مثل معاصره أفلوطين، كان تلميذ أمونيوس سكاس الذي ينظر إليه الكثيرون باعتباره مؤسس الأفلاطونية الجديدة. عقائده، كما وضعها في كتابه «الأصول» ذات ارتباط وثيق بعقائد أفلوطين، وهي، بالحقيقة، أكثر اتساقاً مع العقيدة التقليدية القويمة. فهناك، كما يقول أوريجين، لا شيء روحي كلياً ما عدا الإله ـ الأب، الابن والروح القدس. والنجوم كلها كائنات عاقلة حية، وهبها الإله أرواحاً كانت موجودة سابقاً، والشمس، كما يعتقد، يمكن أن تأثم. وأرواح الناس، كما هي تعاليم أفلاطون، تأتي إليهم عند الولادة، من مكان آخر، لكونها وجدت منذ الخلق. و«الناوس» والروح يتمايزان على نحو يقل أو يكثر، كما هو الأمر لدى أفلوطين. وعندما يسقط «الناوس» بعيداً، يصير روحاً، والروح حين تكون فاضلة تصبح «ناوس». في النهاية تصير الأرواح كلها خاضعة كلياً للمسيح، حينذاك تصبح بلا أجساد. بل حتى الشيطان سيتم إنقاذه أخيراً. ورغم أنه يُعترَف به على أنه أحد الآباء فقد أدين، أواخر أيامه، بتأييده أربع هرطقات:

1- الوجود السابق للأرواح، كما قال بذلك أفلاطون.

2- أن طبيعة الناسوت للمسيح، وليس فقط طبيعة اللاهوت، وجدت قبل التجسد.

3- أن أجسامنا، عند البعث، ستتحول إلى أجسام أثيرية بالمطلق.

4- أن كل الناس، وحتى الشياطين، كلهم سيتم إنقاذهم.

أما القديس جيروم، الذي كان قد عبر عن إعجاب لا تحفظ فيه بأوريجين على عمله بتأسيس نص العهد القديم، فقد وجد من الحكمة، نتيجة ذلك، أن يقضي الكثير من الوقت والجهد في تفنيد أخطائه اللاهوتية.

بيد أن انحرافات أوريجين لم تكن لاهوتية وحسب، بل إنه في شبابه أدين بارتكابه خطأ غير قابل للإصلاح، وذلك بتأويله النص تأويلاً حرفياً للغاية.

«هناك خصيان جعلوا أنفسهم خصياناً من أجل مملكة السماء». هذه الطريقة بالهروب من إغواءات الجسد، التي تبناها أوريجين باندفاع، أدانتها الكنيسة، بل أكثر من ذلك جعلته غير صالح لمرتبة القداسة، رغم أن بعض رجال الاكليروس، على ما يبدو كانوا يفكرون بطريقة أخرى، فأدى ذلك بالتالي إلى نشوء إدانة المجادلات.

عمل أوريجين الأطول هو كتاب بعنوان «ضد سيلسوس». وسيلسوس هذا هو مؤلف كتاب ضد المسيحية (مفقود الآن، انطلق منه أوريجين للرد عليه نقطة نقطة). إذ يبدأ سيلسوس بالاعتراض على المسيحيين لأنهم ينتسبون إلى روابط غير قانونية. هذا لا ينكره أوريجين، لكنه يزعم أن تلك فضيلة، مثل قتل الطغيان. بعدئذ يصل إلى ما هو، دون شك، الأساس الحقيقي لكرهه للمسيحية: فالمسيحية، كما يقول سيلسوس، جاءت من اليهود الذين هم همج، ووحدهم الإغريق يستطيعون استخراج معنى تعاليم الهمج. فيرد أوريجين بأن أي امرئ ينتقل من الفلسفة الإغريقية إلى الأناجيل يستنتج أنها حقيقية وتقدم توضيحاً مرضياً للفكر الإغريقي. لكن الأبعد من ذلك، «أن الإنجيل يوضح ذاته، وهو، سماوي أكثر من أي شيء رسخه الجدل الإغريقي. وهذه الطريقة السماوية أكثر تدعى من قبل الرسول تجلي الروح وتجلي القدرة، «الروح»، بسبب النبوءات الكافية لخلق الإيمان لدى أي إنسان يقرأها، لاسيما تلك الأشياء التي تتعلق بالمسيح، أما «القدرة» فبسبب الإشارات والمعجزات التي لا بد أن نصدق أنها تحققت، بناء على أسس كثيرة أخرى، وبسبب هذا، فإن آثارها ما تزال محفوظة لدى أولئك الذين ينظمون حياتهم وفق مفاهيم الإنجيل».

هذه الفقرة مهمة، باعتبار أنها تبين مسبقاً الحجة المزدوجة للإيمان التي هي إحدى خصائص الفلسفة المسيحية. فمن جهة، يكفي العقل المحض، حين يمارس بشكل صحيح، لإقامة أساسيات الدين المسيحي، وعلى نحو خاص أكثر الإله، الخلود والإرادة الحرة. لكن من جهة أخرى، الكتب المقدسة لا تبرهن على هذه الأساسيات المجردة فحسب، بل على ما هو أكثر بكثير، والوحي الإلهي في الكتب المقدسة تثبته حقيقة واضحة هي أن الأنبياء تنبؤوا

بمجيء المسيح، من خلال المعجزات ومن خلال الآثار الخيرة للإيمان على حياة المؤمنين. بعض هذه الحجج تعتبر الآن باطلة فات أوانها، لكن آخر هذه الحجج ما تزال تستخدم من قبل وليم جيمس. رغم أنها كلها كانت، حتى عصر النهضة، مقبولة لدى كل فيلسوف مسيحي.

بعض حجج أوريجين غريبة، فهو يقول، مثلاً، إن السحرة يستحضرون «رب إبراهيم»، وغالباً دون أن يعرفوا من هو، لكن على ما يبدو، هذا الاستحضار قوي على نحو خاص. الأسماء في السحر أساسية. وليس بالأمر المهم ما إذا دعي الإله باسمه اليهودي أو المصري أو البابلي أو الإغريقي أو الإبراهيمي. كما أن الصيغة السحرية تفقد فعاليتها إن هي تُرجمت. والمرء يقاد للافتراض بأن سحرة العصر استخدموا صيغاً من كل الأديان المعروفة، لكن إذا كان أوريجين على صواب، فإن تلك المستمدة من مصادر عبرية هي الأشد فعالية. على أن الحجة الأكثر غرابة هي أن موسى منع السحر.

وكما يقال لنا، على المسيحيين ألا يشاركوا في حكومة الدولة، لكن فقط في حكومة «الأمة المقدسة» أي الكنيسة. هذا المعتقد تم تعديله بالطبع. بشكل من الأشكال، بعد عهد قسطنطين، لكن شيئاً منه بقي. إنه يكمن في «مدينة الله» للقديس أوغسطين. كما دفع برجال الكنيسة، في عهد الامبراطورية الغربية وبعد سقوطها، للنظر إلى الكوارث الدنيوية بشيء من السلبية، رغم أنهم مارسوا مواهبهم العظمى في ضبط الكنيسة وفي الجدل اللاهوتي وفي نشر النظام الرهباني. فبعض آثار ذلك ما يزال موجوداً: إذ أن معظم الناس يعتبرون السياسة «دنيوية» لا يجدر بالإنسان المقدس حقاً أن يمارسها.

بشيء من بطء، تطور حكم الكنيسة خلال القرون الثلاثة الأولى، لكنه تطور بسرعة بعد اعتناق قسطنطين للمسيحية. فالأساقفة كان يتم انتخابهم بصورة علنية من قبل الجمهور، ثم بالتدريج اكتسبوا سلطة كبيرة على المسيحيين في أبرشياتهم، لكن قبل قسطنطين، لم يكن هناك إلا بالكاد أي شكل للحكم المركزي للكنيسة ككل. سلطة الأساقفة في المدن الكبرى كانت تعززها ممارسة إعطاء الصدقات: وتقدمات المؤمنين كان يشرف عليها الأسقف، الذي كان

بإمكانه أن يقدم الإحسان للفقراء أو يحجبه عنهم. مما نتج عنه حشد من الفقراء المحرومين الجاهزين لتنفيذ إرادة الأسقف. وحين صارت الدولة مسيحية، أعطيت للأساقفة أدوار قضائية وإدارية أيضاً. كذلك صارت هناك حكومة مركزية، في مسائل العقيدة على الأقل. لقد انزعج قسطنطين أي انزعاج بسبب الشجار بين الكاثوليك والآريين، ولكونهم وقفوا في حصته من الدولة مع المسيحيين، فقد أرادهم أن يكونوا حزباً موحداً. وبهدف معالجة الانشقاقات، أحدث عقد المجلس النيقي المسكوني الذي خرج بالعقيدة النيقية، وبقدر ما كان الأمر يتعلق بالجدل الآري بُت لمرة واحدة بمعيار العقيدة القويمة الخالصة. فيما بعد بت كذلك بمجادلات أخرى من قبل مجالس مسكونية أخرى، إلى أن حدث الانقسام بين الشرق والغرب، وبسبب رفض الشرق للاعتراف بمرجعية البابا وسلطته، جعل الوحدة مستحيلة. فالبابا، رغم أنه رسمياً الفرد الأهم في الكنيسة، لم يكن له سلطة على الكنيسة ككل حتى فترة متأخرة كثيراً. وموضوع التنامي التدريجي للسلطة البابوية موضوع مهم للغاية، وهو ما سوف أتناوله في فصول لاحقة. أما تنامي المسيحية قبل قسطنطين، وكذلك دوافع اعتناقه الدين، فقد تم شرحه على نطاق واسع من قبل مؤلفين مختلفين، إذ يعزو جيبون ذلك إلى خمسة أسباب:

1- الحماسة المتعصبة، إن كان بإمكاننا استخدام هذا التعبير، فالحماسة المتعصبة للمسيحيين مستمدة، وهو صحيح، من الديانة اليهودية، متطهرة من الروح الضيقة، اللااجتماعية، التي كانت تعيق، بدلاً من أن تدعو، غير اليهود لاعتناق قانون موسى.

2- عقيدة الحياة الأخروية، وقد قام بتحسينها كل ظرف إضافي يمكن أن يعطي ثقلاً وفعالية لتلك الحقيقة الهامة.

3- القدرات العجائبية (المعجزات) التي كانت تعزى للكنيسة الأولية.

4- الأخلاق النقية والرصينة للمسيحيين.

5- وحدة وانضباط الجمهورية المسيحية، التي شكلت بالتدريج دولة مستقلة ومتنامية في قلب الامبراطورية الرومانية.

وإذا ما تكلمنا بشكل عام، يمكن قبول هذا التحليل، لكن مع بعض التعليقات. فالسبب الأول ـ التعصب وعدم التسامح المستمد من اليهود ـ يمكن قبوله كلياً. إذ نرى في أيامنا هذه حسنات عدم التسامح في الدعاية. ذلك أن معظم المسيحيين كانوا يعتقدون أنهم وحدهم ذاهبون إلى الجنة وأن أشد العقوبات هولاً ستحل، في العالم الآخر، بالكفرة الوثنيين. أما الأديان الأخرى التي تنافسهم في الحظوة فلم تكن لها في القرن الثالث هذه الصفة التي تهدد بالخطر. فعبدة الأم الكبرى، مثلاً، رغم أنهم كان لديهم احتفالهم ـ وهو التوروبليوم أي (التضحية بالثور) ـ الذي يشابه العماد، لم يكونوا يقولون بأن من يهملونه سيذهبون إلى جهنم. ومن الممكن أن نلاحظ ، عرضاً، أن التوروبليوم كان مكلفاً: إذ يجب ذبح ثور، والسماح لدمه بأن يقطر على المهتدي للدين. طقس من هذا النوع أرستقراطي ولا يمكن أن يكون أساساً لدين تعتنقه الجماهير الواسعة من السكان، أغنياء وفقراء، أحراراً وعبيداً. لذا كان للمسيحية، في مجالات كهذه، أفضلية على كل الديانات الأخرى المنافسة. أما ما يتعلق بعقيدة الحياة الأخروية، فقد كان أول من قال بها في الغرب الأورفيون ثم تبناها الفلاسفة الإغريق.

لقد قال بعض الأنبياء العبرانيين ببعث الجسد، لكن يبدو أن اليهود تعلموا من الإغريق الإيمان ببعث الروح ـ فعقيدة الخلود في بلاد الإغريق كانت شائعة بشكلها الشعبي في الأورفية وبشكلها الأرقى في الأفلاطونية. وهذه الأخيرة، لكونها تقوم بالأساس على حجج عويصة، ما كان بالإمكان أن تصبح شعبية على نطاق واسع. لكن الشكل الأورفي، ربما كان له تأثير كبير على آراء العامة في أواخر العصور القديمة، ليس بين الوثنيين فحسب، بل أيضاً بين اليهود والمسيحيين. تدخل عناصر الديانات السرية الغامضة، الأورفية منها والآسيوية على حد سواء، على نطاق واسع في اللاهوت المسيحي، ففيه كله، الأسطورة المركزية هي أسطورة موت الإله وانبعاثه من جديد ـ لذلك، أعتقد أن عقيدة الخلود كان لها شأن في انتشار المسيحية أقل مما يعتقد جيبون.

لعبت المعجزات بالتأكيد دوراً كبيراً جداً في الدعاية المسيحية. لكن المعجزات، في أواخر العصور القديمة، كانت شائعة جداً، ولم تكن حكراً على أي دين. كذلك ليس من الصعب كلياً أن نرى، ضمن سياق التنافس هذا، لماذا حدث أن المعجزات المسيحية صارت موضع تصديق على نطاق أوسع من معجزات الديانات الأخرى. إنني أعتقد أن جيبون يحذف مسألة مهمة للغاية، هي بالتحديد وجود الكتاب المقدس. فالمعجزات التي لجأ إليها المسيحيون كانت قد بدأت في العصور القديمة السحيقة، لدى أمة كان القدماء يشعرون بأنها سرية غامضة، وكان هناك تاريخ متسق، بدءاً من المسيحية فصاعداً، تقوم فيه العناية الإلهية بصنع المعجزات، أولاً لليهود، ومن ثم للمسيحيين. إن من الواضح بالنسبة لدارس حديث للتاريخ، أن التاريخ الأول للإسرائيليين هو بشكل أساسي اسطوري، لكن ليس كذلك بالنسبة للأقدمين. فقد كانوا يصدقون القصة الهومرية لحصان طروادة، كما كانوا يصدقون قصة «رومولوس وريموس» وهلم جراً، فأوريجين يسأل لماذا علينا أن نقبل هذا التراث ونرفض تراث اليهود؟ ولم يكن هناك أي جواب منطقي لهذه الحجة. لذلك، كان من الطبيعي أن نقبل معجزات العهد القديم، وحين تم تبنيها، فإن معجزات تاريخ أحدث بكثير صارت مقبولة، خاصة من وجهة نظر التأويل المسيحي للأنبياء.

لا شك أن أخلاق المسيحيين، قبل قسطنطين، كانت أسمى بكثير من أخلاق الوثني المتوسط. إذ كان المسيحيون قد تعرضوا للاضطهاد مرات عديدة، وكانوا دائماً تقريباً في وضع أدنى مقارنة بالوثنيين. لقد آمنوا إيماناً راسخاً بأن الفضيلة ستكافأ في الجنة والإثم سيعاقب في الجحيم. أما أخلاقهم فيما يتعلق بالجنس فكان فيها من الصرامة ما كان نادراً في العصور القديمة. إذ يشهد بليني، الذي كانت مهمته الرسمية اضطهادهم، بماهيتهم الأخلاقية العالية. لكن بعد اعتناق قسطنطين للدين، صار هناك بالطبع، انتهازيون بين المسيحيين، لكن رجال الإكليروس البارزين، مع بعض الاستثناءات، استمروا في كونهم رجالاً، ذوي مبادئ أخلاقية صارمة. وأظن أن جيبون على حق في أن يعزو أهمية كبرى لهذا المستوى الأخلاقي الرفيع باعتباره أحد أسباب انتشار المسيحية.

يضع جيبون أخيراً «وحدة الجمهورية المسيحية وانضباطها».: وأظن من وجهة نظر سياسية، أن هذا السبب هو أهم أسبابه الخمسة. إننا، في العالم الحديث، معتادون على التنظيم السياسي: فكل سياسي عليه أن يأخذ بالحسبان الصوت الكاثوليكي، لكن تتم موازنته بأصوات المجموعات المنظمة الأخرى. فالمرشح الكاثوليكي للرئاسة يكون غير ذي حظوة، وذلك بسبب التعصب البروتستانتي. لكن إن لم يكن هناك شيء كالتعصب البروتستانتي مثلاً، فإن المرشح الكاثوليكي ستكون فرصه أفضل من أي مرشح آخر. هذه على ما يبدو، كانت حسابات قسطنطين. فدعم المسيحيين، باعتبارهم كتلة تنظيمية واحدة، كان ينبغي الحصول عليه، من خلال إعطائهم الأفضلية. ومهما كان هناك من كراهية للمسيحيين، فإنها لم تكن منظمة كما كانت غير فعالة سياسياً. ولعل رستوفتسيف على حق حين يعتقد أن قسماً كبيراً من الجيش كان مسيحياً، ورغم أنهم كانوا ما يزالون أقلية، إلا أنه كان هناك نوع من التنظيم الذي كان في حينه جديداً، رغم أنه الآن شائع، منحهم كل التأثير السياسي لجماعة ضغط لا تقف في وجهها أية جماعات أخرى. هذه هي النتيجة الطبيعية لاحتكارهم الفعلي للحماسة، وحماستهم إنما ورثوها من اليهود.

لسوء الحظ، ما إن استحوذ المسيحيون على السلطة السياسية، حتى حولوا حماستهم ضد بعضهم بعضاً. إذ كان هناك هرطقات، وليست بالقليلة، قبل قسطنطين، لكن لم يكن لدى المستقيمين المتمسكين بالعقيدة القويمة من وسيلة لمعاقبة الهراطقة. لكن حين صارت الدولة مسيحية، فإن جوائز كبرى، على شكل سلطة وثروة، صارت متاحة لرجال الدين، فحدث أن كان هناك انتخابات متنازع عليها، كما أن الخلافات اللاهوتية كانت أيضاً خلافات على منافع دنيوية. غير أن قسطنطين نفسه حافظ على درجة معينة من الحياد في نزاعات اللاهوتيين، لكن بعد موته (337)، كان أخلافه (باستثناء جوليان المرتد)، وإلى درجة تكبر أو تصغر، مفضلين لدى الآريين، إلى أن تسنم العرش تيودوسيوس سنة 379. بطل هذه المرحلة هو أثناسيوس (297-373) الذي كان طوال حياته المديدة البطل الأشد بسالة للأرثوذكسية النيقية.

أما المرحلة الممتدة من قسطنطين إلى المجمع الخلقيدوني (451) فهي خاصة، وذلك بسبب الأهمية السياسية للاهوت. إذ كانت هناك مسألتان أقلقتا بالتالي العالم المسيحي: الأولى: طبيعة الثالوث، ومن ثم عقيدة التجسد. الأولى منهما فقط برزت إلى المقدمة في عهد أثناسيوس. إذ كان آريوس، وهو كاهن اسكندراني مثقف، يؤكد أن الابن ليس بمقام الأب، بل هو من خلقه. هذه النظرة، في مرحلة أبكر، ربما لم تكن لتثير الكثير من الجدل، لكن في القرن الرابع، رفضها معظم اللاهوتيين. والنظرة التي سادت أخيراً هي أن الأب والابن في مقام واحد، وأنهما نظيران ومن الطبيعة ذاتها. لكنهما شخصان متمايزان. أما النظرة القائلة بأنهما ليسا متمايزين، بل هما فقط وجهان مختلفان لكينونة واحدة، فقد كانت هي الهرطقة السابيلية التي سميت على اسم مؤسسها سابيليوس. بالتالي كان على الأرثوذكسية أن تسير على خط ضيق: فأولئك الذين أكدوا بإفراط على التمايز بين الأب والابن، كانوا في خطر من قبل الآرية، وأولئك الذين أكدوا بإفراط على أنهما واحد كانوا في خطر من قبل السابيلية.

لقد حكم المجمع النيقي (325) بأغلبية ساحقة بإدانة عقائد آريوس. لكن لاهوتيين عديدين اقترحوا تعديلات مختلفة وجدت حظوة لدى الامبراطور. أما أثناسيوس، الذي كان أسقف الاسكندرية من سنة 328 حتى وفاته، فقد كان باستمرار في حالة نفي بسبب حماسته للاستقامة النيقية. كما كان له شعبية هائلة في مصر، تبعته خلال الجدل كله دون تردد. ومن الغريب أنه خلال مسار الجدل اللاهوتي، أعاد للحياة الشعور الوطني (أو الإقليمي على الأقل) الذي كان قد انقرض منذ الفتح الروماني. فالقسطنطينية وآسيا مالتا باتجاه الآرية، أما مصر فكانت متعصبة للأثناسية. فيما تمسك الغرب بثبات بقرارات مجمع نيقيا. ثم بعد أن انتهى الجدل الآري، نشأت جدالات جديدة من النوع ذاته تقريباً، صارت مصر فيها هرطقية في اتجاه، وسورية في اتجاه آخر. هذه الهرطقات التي تعرضت لاضطهاد الأرثوذكس، أضعفت وحدة الامبراطورية الشرقية ومهدت الطريق للفتح الإسلامي. إذ لم تكن الحركات الانفصالية بذاتها، مفاجئة، بل المفاجئ أنها كانت تترافق بمسائل لاهوتية دقيقة وعويصة جداً.

لقد فضل الأباطرة منذ 335 إلى 378 الآراء الآرية تقريباً بقدر ما تجرؤوا على ذلك، باستثناء جوليان المرتد (361-363) الذي كان، كوثني، محايداً فيما يتعلق بنزاعات المسيحيين الداخلية. أخيراً، سنة 379، أعطى الامبراطور تيودوسيوس دعمه الكامل للكاثوليك، فكان انتصارهم في الامبراطورية كلها تاماً. خلال هذه المرحلة من الانتصار الكاثوليكي، عاش القديسون أمبروس، جيروم وأوغسطين، وهم الذين سنلقي نظرة عليهم في الفصل التالي. لكن تلا ذلك في الغرب هيمنة آرية أخرى بين القوط والوندال الذين اقتسموا بينهم معظم الامبراطورية الغربية. ولقد دامت سلطتهم حوالي قرن من الزمن، تم القضاء عليها في نهايته من قبل جوستنيان، اللومبارديين والفرنجة، حيث كان جوستنيان والفرنجة، وفي النهاية اللومبارديون أيضاً، من الأرثوذكس. بالتالي حقق المذهب الكاثوليكي أخيراً انتصاراً واضحاً.

* * *

الفصل الثالث

علماء الكنيسة اللاهوتيون الثلاثة

هناك أربعة رجال يدعون العلماء اللاهوتيين للكنيسة الغربية وهم: القديس أمبروس، القديس جيروم، القديس أوغسطين، والبابا غريغوري الكبير. من هؤلاء، كان الثلاثة الأوائل معاصرين لبعضهم بعضاً، فيما يمت الرابع إلى تاريخ لاحق. في هذا الفصل، سأسرد حياة الثلاثة الأوائل وأتكلم عن عصرهم، بينما أحتفظ إلى فصل لاحق بالحديث عن عقائد القديس أوغسطين الذي يعتبر، بالنسبة لنا، أهم الثلاثة.

ظهر الثلاثة كلهم، أمبروس، جيروم وأوغسطين، ونشطوا في المرحلة القصيرة الواقعة بين انتصار الكنيسة الكاثوليكية في الامبراطورية الغربية والغزو البربري. إذ كان الثلاثة كلهم شباناً في عهد جوليان المرتد، بينما عاش جيروم عشر سنوات بعد تدمير روما من قبل القوط بقيادة ألاريك، أما أوغسطين فعاش حتى اختراق الواندال لأفريقيا، كما مات أثناء حصارهم لـ«هيبو» التي كان أسقفاً لها. ثم مباشرة بعد عصرهم، لم يكن سادة إيطاليا، إسبانيا وأفريقيا برابرة وحسب، بل هراطقة آريين. بعد ذلك وطوال قرون انهارت الحضارة، إذ كان ينبغي أن يمر ألف سنة تقريباً قبل أن تنتج المسيحية من جديد رجالاً نظراء لهم في العلم والثقافة. طوال العصور المظلمة والمرحلة القروسطية، كانت مرجعيتهم محترمة، وهم، أكثر من أي أناس آخرين، ثبتوا الصيغة التي اتخذتها الكنيسة. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن القديس أمبروس هو الذي بت بالمفهوم الكنسي للعلاقة بين الكنيسة والدولة، فيما منح القديس جيروم الكنيسة الغربية إنجيلها اللاتيني وقدراً كبيراً من الدافع للنظام الرهباني، بينما ثبت القديس أوغسطين لاهوت الكنيسة حتى فترة الإصلاح، كما ثبت في وقت لاحق قدراً كبيراً من

عقائد لوثر وكالفين. ثمة القلة من الرجال الذين فاقوا هؤلاء الثلاثة في تأثيرهم في مسار التاريخ. فاستقلال الكنيسة في علاقتها مع الدولة الدنيوية، كما تم تأكيده بنجاح من قبل القديس أمبروس، كان معتقداً ثورياً وجديداً، ساد حتى الإصلاح، حين جابهه هوبز في القرن السابع عشر الذي جادل القديس أمبروس بشكل أساسي في هذا المجال وناقشه. أما القديس أوغسطين فكان في الجبهة الأمامية للجدل اللاهوتي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث كان البروتستانت والجانسينيون معه، فيما كان الأرثوذكس والكاثوليك ضده. عاصمة الامبراطورية الغربية في نهاية القرن الرابع كانت ميلانو التي كان أمبروس أسقفاً لها. واجباته فرضت عليه باستمرار أن تكون له علاقة مع الأباطرة الذين كان يكلمهم كأنداد، وأحياناً كأدنى منه. تعاملاته مع البلاط الامبراطوري توضح ميزة عامة للتناقض في ذلك العصر: إذ رغم أن الدولة كانت ضعيفة، قاصرة يتحكم بها أناس مصلحيون لا مبادئ لهم، ولا سياسة لهم تتجاوز المصالح المؤقتة على الإطلاق، إلا أن الكنيسة كانت قوية، متمكنة، يقودها رجال مستعدون للتضحية بكل ما هو شخصي لصالحها، ولديهم سياسة بعيدة النظر للغاية إلى حد أنها حققت النصر طوال الألف سنة القادمة. صحيح أن هذه الاستحقاقات كانت مشوبة بالتعصب والخرافة، لكن بدون هذين العنصرين، ما كان باستطاعة حركة إصلاحية في ذلك الزمن أن تنجح.

لقد اغتنم القديس أمبروس كل فرصة متاحة للبحث عن النجاح في خدمة الدولة. فوالده، واسمه أمبروس أيضاً، كان موظفاً رسمياً رفيعاً في بلاد الغال. ولد القديس، ربما، في أوغستا تريفيرورم، وهي بلدة حدودية تقيم فيها حامية عسكرية، حيث كانت تقيم فيها الفرق الرومانية لإبقاء الألمان بعيداً عن الحدود. في سن الثالثة عشرة انتقل إلى روما، حيث نال قدراً جيداً من التعليم، بما في ذلك تأسيس شامل في اللغة الإغريقية. حين كبر اتجه إلى القانون، الذي كان ناجحاً جداً فيه، وعند بلوغ الثلاثين، عيِّن حاكماً لليغوريا وآميليا. لكنه بعد أربع سنوات، أدار ظهره للحكم الدنيوي ليصبح بدعم شعبي له أسقفاً لميلانو، باعتباره كان ضد مرشح آري. فوزع كل ما لديه من متاع دنيوي على الفقراء

وكرس بقية حياته كلها لخدمة الكنيسة، مع تعرضه أحياناً لمخاطر شخصية. هذا الاختيار لم يكن بالتأكيد من إملاء دوافع دنيوية لكن، إن كانت كذلك، فلا بد أنها كانت دوافع حكيمة. ففي الدولة، حتى لو صار امبراطوراً، ما كان باستطاعته في ذلك الوقت أن يؤسس نطاقاً كهذا لمهارته الإدارية كرجل دولة، مثلما أسس بقيامه بواجباته كأسقف.

خلال السنوات التسع الأولى من أسقفية أمبروس، كان امبراطور الغرب غراشيان، كما كان كاثوليكياً فاضلاً وغير مهتم. كذلك كان مكرساً نفسه للصيد والقنص إلى حد أنه أهمل الحكم، وفي النهاية تم اغتياله. خلفه، في معظم الامبراطورية الغربية مغتصب للعرش يدعى مكسيموس، لكن في إيطاليا الوراثة انتقلت إلى الأخ الأصغر للإمبراطور الغراشي، فالينتنيان الثاني، الذي كان ما يزال صبياً. في البداية، كانت السلطة الامبراطورية تمارَس من قبل أمه جوستينا، أرملة الإمبراطور فالينتنيان الأول، لكن نظراً لأنها كانت آرية، فإن حدوث صراع بينها وبين أمبروس كان حتمياً.

كتب هؤلاء القديسون الثلاثة، الذين نعنى بهم في هذا الفصل، رسائل لا عد لها، تم الاحتفاظ بالكثير منها، فكانت النتيجة أننا صرنا نعرف عنهم أكثر مما نعرف عن أي فيلسوف وثني، وأكثر من كل الآخرين، ما عدا قلة من رجال الكنيسة في العصور الوسطى. كما كتب القديس أوغسطين رسائل إلى الكل دون استثناء. معظمها حول العقيدة أو نظام الكنيسة، فيما كانت رسائل القديس جيروم موجهة بشكل أساسي إلى السيدات، لينصحهن بكيفية الحفاظ على العذرية، لكن أهم رسائل القديس أمبروس وأكثرها إثارة للاهتمام هي تلك الموجهة للأباطرة، كي يقول لهم ما هي المجالات التي قصروا في واجباتهم فيها، أو يهنئهم، أحياناً على القيام بها على أكمل وجه.

المسألة العامة الأولى التي كان على أمبروس أن يتعامل معها هي مسألة المذبح وتمثال النصر في روما. إذ أن الوثنية بقيت لدى بعض عائلات أعضاء مجلس الشيوخ في العاصمة مدة أطول مما بقيت في أماكن أخرى، ذلك أن الدين الرسمي كان في أيدي الكهنوت الأرستقراطي، وكان مرتبطاً بالكبرياء

الامبراطورية لفاتحي العالم. كما أن تمثال النصر في مجلس الشيوخ كان قد نقله قسطنطيوس، ابن قسطنطين، ثم أعاده جوليان المرتد. مرة ثانية نقل الامبراطور غراشيان التمثال، بناء على ذلك جاء وفد من مجلس الشيوخ برئاسة سيماكوس، محافظ المدينة، وطلب إعادته من جديد.

سيماكوس هذا، الذي لعب دوراً في حياة أوغسطين، كان عضواً مميزاً من عائلة مميزة ـ غنية، أرستقراطية، مثقفة ووثنية. نفاه غراشيان من روما سنة 382 لاحتجاجه على نقل تمثال النصر، لكن ليس لمدة طويلة، إذ كان محافظاً للمدينة سنة 384، وهو جد سيماكوس الذي كان والد زوجة بوثيوس، والذي كان بارزاً في العهد التيودوري.

اعترض أعضاء مجلس الشيوخ المسيحيون، وبمساعدة أمبروس والبابا (داماسوس)، تغلبت نظرتهم وتبناها الامبراطور. لكن بعد موت غراشيان، قدم سيماكوس والأعضاء الوثنيون من مجلس الشيوخ طلباً للإمبراطور الجديد فاليتينيان الثاني سنة 384م. ورداً على هذه المحاولة المتجددة، كتب أمبروس رسالة إلى الامبراطور، يقدم فيها أطروحة تقول، بما أن كل الرومان يؤدون الخدمة العسكرية لمليكهم، لذلك عليه هو (الامبراطور) أن يؤدي خدمة للإله كلي القدرة، ثم يتابع: «لا تدع أحداً يستفيد من صغر سنك، وإن كان وثنياً من يطلب هذا، فليس من الصحيح أن يقيد عقلك بقيود خرافاته، لكن بحماسته عليه أن يعلمك ويحثك على أن تكون متحمساً للإيمان الصحيح، نظراً لأنه يدافع عبثاً عن أشياء بكل هوى الحقيقة». ثم يقول: أن يجبر على قسم اليمين في مذبح صنم هو اضطهاد بالنسبة لمسيحي. «ولو كانت قضية مدينة، فحق الجواب يجب أن يعكس لصالح الطرف المعارض، لكنها قضية دينية وأنا هنا الأسقف أقيم ادعاء... وبالتأكيد إن صدر أي مرسوم آخر، فإننا نحن الأساقفة لا يمكن على الدوام أن نتحمله ونغض النظر، وأنت بالحقيقة قد تأتي إلى الكنيسة، لكنك لن تجد كاهناً هنا أو شخصاً يقاومك».

تشير الرسالة التالية إلى أن أموال الكنيسة تخدم أغراضاً لا تخدمها ثروة المعابد الوثنية. «ممتلكات الكنيسة هي لدعم الفقراء. فليعدوا لنا كم من

الأسرى افتدتهم المعابد، وما هو الطعام الذي يقدمونه للفقراء، وأي المنافي زودوها بوسائل العيش». تلك كانت حجة حاسمة، حجة مبرَّرة تماماً بالممارسة المسيحية.

لقد فاز القديس أمبروس بهدفه، لكن مغتصباً لاحقاً، هو يوجينيوس، فضّل الوثنيين، وأعاد المذبح والتمثال. إنما فقط بعد هزيمة يوجينيوس من قبل تيودوسيوس سنة 394، حلت المسألة بصورة نهائية لصالح المسيحيين.

في البداية، كان الأسقف على علاقة ودية للغاية مع البلاط الامبراطوري، وقد أرسل في مهمة دبلوماسية إلى مغتصب العرش مكسيموس الذي كان يُخشى من أن يغزو إيطاليا. لكن قبل مرور فترة طويلة، نشأت قضية جدل جدية. فالامبراطورية جوستينا، باعتبارها آرية، طالبت بأن تخصص كنيسة في ميلانو للآريين، لكن أمبروس رفض، فاصطف الناس إلى جانبه، وأحاطوا الكنيسة بحشود كبيرة. ثم أرسل الجنود القوطيون، الذين كانوا آريين، لوضع يدهم على الكنيسة، إلا أنهم تآخوا مع الشعب. «الكونتات والمدافعون عن الحقوق العامة»، يقول في رسالة مفعمة حيوية إلى أخته، «جاؤوا وحضوني على جعل الكنيسة تستسلم بسرعة، قائلين إن الامبراطور يمارس حقه، نظراً لأن كل شيء تحت سلطته. فأجبت أنه إذا ما سألني شيئاً ملكي، من أرض، مال، أو أي شيء من هذا النوع أمتلكه فلن أرفض له طلباً، رغم أن كل ما أملكه يمت للفقراء، لكن تلك الأشياء التي تخص الإله، ليست خاضعة للسلطة الامبراطورية». وإذا ما طلب إرثي، ليأخذه، جسدي، سأذهب في الحال. فهل تود أن تلقيني في السلاسل أو تحكمني بالإعدام؟ ذلك من دواعي سروري. أنا لن أدافع عن نفسي بحشود الناس، ولن أتعلق بالمذبح الكنسي وأتوسل من أجل حياتي، بل بكل سرور سأضحي بنفسي من أجل المذبح. لقد صدمني الرعب بالحقيقة، حين علمت أن رجالاً مسلحين أرسلوا للاستيلاء على الكنيسة وممتلكاتها، خشية أن يدافع الناس عن الكنيسة، إذ قد تجري هناك مذبحة تؤذي المدينة برمتها. لقد صليت داعياً أن لا أبقى على قيد الحياة بعد دمار مدينة كبيرة كهذه، أو ربما إيطاليا كلها.

هذه المخاوف لم يكن مبالغاً فيها، نظراً لأن الجند القوط كان من المحتمل أن يقتحموا المكان بكل وحشية، كما حدث بعد ذلك بخمس وعشرين سنة أثناء الاستيلاء على روما ونهبها.

قوة أمبروس كانت تتوضع في دعم الشعب له. ولقد اتهم بتحريضهم لكنه أجاب «ليس في قدرتي أن أثيرهم، لكن بيد الإله تهدئتهم». ثم لا أحد من الآريين، كما يقول، تجرأ على التقدم، نظراً لأنه لم يكن هناك آري واحد بين المواطنين. لقد جاءه الأمر رسمياً بتسليم الكنيسة، كما أمر الجند باستخدام العنف إن لزم الأمر. لكنهم في النهاية رفضوا استخدام العنف واضطر الامبراطور لأن يسحب أوامره. معركة كبرى تم الفوز بها في التنافس من أجل الاستقلال الكنسي، بيّن أمبروس فيها أن هنالك مسائل على الدولة أن تستسلم بها للكنيسة، وبذلك تأسس مبدأ جديد لا يزال يحتفظ بأهميته حتى الوقت الحاضر.

صراعه التالي كان مع الامبراطور تيودوسيوس. إذ حُرق كنيس، فذكر كونت الشرق أن هذا تم بتحريض من الأسقف المحلي. أمر الامبراطور بأن يعاقب المسؤولون الفعليون عن الحريق، وأن على الأسقف المذنب أن يعيد بناء الكنيس. لكن القديس أمبروس لم يتبنّ ولم ينكر مسؤولية الأسقف، إلا أنه أبدى سخطه لأن الامبراطور، على ما يبدو، اصطف مع اليهود ضد المسيحيين. لنفرض أن الأسقف يرفض الطاعة؟ إذن، هو سيكون شهيداً إن تابع موقفه، أو سيكون مرتداً إن خضع وأطاع. لنفرض أن الكونت يقرر إعادة بناء الكنيس بنفسه على حساب المسيحيين؟ في تلك الحالة، سيكون لدى الامبراطور كونت مرتد، والمال المسيحي سينفق على دعم الكفر. حينذاك، هل سيقام كنيس للكفار اليهود من أرزاق المسيحيين، وهل الوقف الكنسي، الذي كسبه المسيحيون بفضل المسيح ونعمته، سيحول إلى خزائن الكفار؟» بعدئذ يتابع: «لكن ربما قضية النظام تحرِّك، أيها الامبراطور! إذن، أيهما سيكون ذا أهمية كبرى، قضية النظام أم قضية الدين؟ لا بد أن الحكم سيكون لصالح الدين. فهل سمعت، أيها الامبراطور، حين أمر جوليان بإعادة بناء الهيكل في أورشليم، كيف أن أولئك الذين كانوا يزيلون الركام التهمتهم النار؟»

إذن من الواضح، برأي القديس، أنه ينبغي عدم المعاقبة على تدمير الكنيس بأي شكل من الأشكال. وهذا مثال عن الطريقة التي بدأت بها الكنيسة، حين تسلمت السلطة، تحرض على معاداة السامية.

الصراع التالي بين الامبراطور والقديس كان أكثر جلالاً من الأخير. ففي 390م، حين كان تيودوسيوس في ميلانو، حدث أن قتل الغوغاء في تيسالونيكا قائد الحامية. فتملك الغضب الشديد تيودوسيوس لدى سماعه الخبر، ثم أمر بانتقام بغيض. ذلك أنه حين تجمع الناس في السيرك، انقض عليهم الجند وقتلوا ما لا يقل عن سبعين ألفاً في مجزرة لم يميزوا فيها أحداً من أحد. بناء على ذلك، كتب له أمبروس، الذي كان قد سعى من قبل لكبح الامبراطور، إنما عبثاً، رسالة مفعمة بشجاعة باسلة، حول قضية أخلاقية خالصة، لا تتعلق هذه المرة باللاهوت أو سلطة الكنيسة:

«لقد جرى في مدينة التيسالونيين ما لم يجر مثله في التاريخ، ذاك الذي لم أستطع الحيلولة دونه، وهو، بالحقيقة، ما قلت إنه سيكون الأشد فظاعة حين تدخلت لمنعه».

لقد أثم داؤود المرة تلو المرة، كل مرة كان يعترف بإثمه ويتوب ـ فهل سيفعل تيودوسيوس كذلك؟ هنا يقرر أمبروس «أنا لا أجرؤ على تقديم الأضحية إن نويت أن تحضر. إذ لا يسمح بذلك، إن ترق دم إنسان واحد، فكيف يسمح به بعد إراقة دماء الكثيرين؟ أنا لا أعتقد ذلك».

الامبراطور ندم، خلع الأرجواني، وقام بإبداء التوبة علناً في كاتدرائية ميلانو. ثم منذئذ وحتى وفاته سنة 395، لم يحدث خلاف بينه وبين أمبروس.

في مجالات أخرى، كان أمبروس، رغم نجاحه كرجل دولة، نموذجياً خالصاً في عصره. لقد كتب، مثله مثل رجال الإكليروس الآخرين، أطروحة في مدح العفة وأخرى في دحض زواج الأرامل من جديد. وحين قرر بشكل نهائي موقع كاتدرائيته الجديدة، تم اكتشاف هيكلين عظميين (يقال إن ذلك تكشف له في رؤيا) في الموقع ذاته، تبين أنهما يجترحان المعجزات، فأعلن هو مباشرة أن

هذين الهيكلين لشهيدين. كما يحكى عن معجزات أخرى في رسائله، بكل التصديق الذي يتميز به عصره.

إنه، كباحث، أدنى مكانة من جيروم، ومن أوغسطين كفيلسوف. لكن كرجل دولة استطاع بكل براعة وشجاعة أن يقوي من سلطة الكنيسة، وأن يبرز كرجل دولة من المرتبة الأولى.

يشتهر جيروم كمترجم ترجم «الفولغيت» التي ما تزال حتى هذا اليوم النسخة الكاثوليكية الرسمية للإنجيل. وحتى هذا اليوم ظلت الكنيسة الغربية، فيما يتعلق بالعهد القديم، تعتمد بشكل أساسي على الترجمات المأخوذة من التوراة السبعونية، التي تختلف بطرق هامة عن النسخة العبرية. فقد توجه المسيحيون للتوكيد بأن اليهود، منذ ظهور المسيح، زيفوا النص العبري. حيث كان على ما يبدو، يتنبأ بالمسيح. وهذه نظرة بيّن البحث السليم أن من المتعذر الدفاع عنها، كما رفضها جيروم بشدة. كذلك، قبل مساعدة الأحبار اليهود، التي كانت تقدم سراً خوفاً من اليهود. ولدى الدفاع عن نفسه في مواجهة النقد المسيحي، قال «دع من يتحدى أي شيء في هذه الترجمة، يسأل اليهود». وبسبب قبوله للنص العبري، بالشكل الذي اعتبره اليهود صحيحاً، استقبل الناس نسخته، في البداية بعداء على نطاق واسع، لكنها شقت طريقها، وذلك جزئياً، لأن القديس أوغسطين دعمها بمجملها. ولقد كان ذلك إنجازاً عظيماً، اشتمل على قدر لا بأس به من نقد النص.

ولد جيروم سنة 345، أي بعد خمس سنوات من أمبروس ـ غير بعيد عن أكويليا، في بلدة تدعى ستريدون دمرها القوط سنة 377. عائلته ميسورة لكن ليست ثرية. سنة 363، ذهب إلى روما، حيث درس البلاغة وارتكب الإثم. ثم، بعد رحلة إلى بلاد الغال، استقر في أكويليا وصار ناسكاً. السنوات الخمس التالية قضاها في صومعة في البادية السورية. «حياته هناك في البادية، كانت حياة توبة شديدة، حياة دموع وآهات، تمر بنوبات من الوجد الروحي، وحالات إغراء من الذكريات التي تسكنه عن الحياة في روما. لقد عاش في زنزانة أو كهف، يكسب قوت يومه، ويلبس ثوباً من خيش ـ بعد هذه المرحلة سافر إلى

القسطنطينية، ثم عاش في روما ثلاث سنوات، حيث صار صديق البابا داماسوس ومستشاره، وبتشجيعه باشر ترجمته للإنجيل.

القديس جيروم هو رجل المشاجرات الكثيرة، فقد تشاجر مع القديس أوغسطين حول سلوك مشكوك فيه بشكل ما للقديس بطرس، كما يروي ذلك القديس بولس في «الغالاشيان الثاني» قطع علاقته بصديقه روفينوس بسبب أوريجين، وكان شديد العنف ضد بيلاجيوس لأن ديره هاجمته الغوغاء البيلاجية. بعد وفاة داماسوس، يبدو أنه تشاجر مع البابا الجديد، كما صار، وهو في روما، على معرفة بعدة سيدات كن ارستقراطيات وورعات في الآن نفسه، فأقنع بعضهن بتبني حياة التنسك. كره البابا الجديد هذا، وذلك بشكل مشترك مع كثير من الناس الآخرين في روما. لهذا السبب، إضافة إلى أسباب أخرى، غادر جيروم روما إلى بتلهايم، حيث بقي هناك من سنة 386 حتى وفاته سنة 420م.

بين المهتديات المتميزات على يده، كان هناك اثنتان مشهورتان على نحو خاص: الأرملة باولا وابنتها أوستوكيوم. كلتا هاتين السيدتين صحبتاه في رحلته غير المباشرة إلى بتلهايم. لقد كانتا من أرفع طبقة النبالة، وليس بإمكان المرء إلا أن يشعر بنكهة التعالي في موقف القديس تجاههما. حين توفيت باولا دفنت في بتلهايم، فألف جيروم قبرية كتبت على قبرها تقول:

في هذا القبر، ترقد ابنة سيبيو،

ابنة البيت البوليني ذائع الصيت، سليلة آل غراتشي،

من أرومة أغاممنون ذاته:

هنا ترقد السيدة باولا المحبوبة كثيراً من والديها كليهما،

وهي مع ابنتها أوستوكيوم،

كانتا أول سيدتين رومانيتين اختارتا المشقة وبيت لحم من أجل المسيح.

على أن بعض رسائل جيروم إلى أوستوكيوم غريبة. إنه ينصحها بالحفاظ على عذريتها بكل صراحة وتفصيل، ويفسر المعنى التشريحي الدقيق تماماً لبعض التعابير

الملطفة في العهد القديم، كما يستخدم نوعاً من التصوفية الجنسية في تقريظ متع الحياة التقليدية. فالراهبة هي عروس المسيح، وهذا الزواج يحتفل به في أنشودة سليمان. وفي رسالة طويلة، كتبها حين أقسمت يمين النذر، يقدم رسالة ملحوظة لأمها: «هل أنت غاضبة منها لأنها تختار أن تكون زوجة الملك (المسيح) وليس زوجة جندي؟ لقد عهدت لك بامتياز رفيع، فأنت الآن حماة الرب».

ثم يقول لأوستوكيوم نفسها في الرسالة ذاتها:

«دعي دائماً خصوصية حجرتك تحرسك، ودعي دائماً العريس يتريض معك في الداخل. أنت تصلين؟ إذن أنت تكلمين العريس. تقرئين؟ إذن هو يكلمك. وحين يستولي الرقاد على أجفانك، سيأتي من خلف ويضع يده عبر ثقب الباب، فيتحرك قلبك صوبه، ولسوف تستيقظين وتنهضين ثم تقولين: أنا مدلهة حباً، فيجيب: حديقة مغلقة هي أختي، زوجتي، النبع مغلق النبع مختوم».

إنه يروي في الرسالة ذاتها، قصة قطع علاقاته مع أصدقائه. «لكن الأصعب ما يزال ـ الطعام لذيذ المذاق الذي اعتدت عليه. » كما كان غير قادر على تحمل مفارقة مكتبته، فأخذها معه إلى الصحراء. «هكذا، رجلاً بائساً كنت، وكنت أصوم فقط بحيث يمكنني قراءة شيشرون». ثم بعد أيام وليال من توبيخ الضمير، يسقط مرة ثانية ويقرأ بلاوتوس. وبعد استغراق كهذا، كان أسلوب الأنبياء يبدو «فجاً وصاداً». أخيراً، وهو محموم، يحلم بأنه يرى، يوم الحساب الأخير، المسيح يسأله من هو، فأجاب بأنه مسيحي. ليجيئه الرد: «أنت تكذب، فأنت تتبع شيشرون وليس المسيح». بناء على ذلك يأمر بجلده. أخيراً يصرخ جيروم في الحلم «يا إلهي، إن احتويت يوماً كتاباً دنيوياً، أو إن قرأت مرة ثانية كتاباً كهذا، فإنني أنكرك». ثم يضيف «وهذا لم يكن نوماً أو حلم متبطل».

بعد هذا، ولبضع سنوات، تتضمن رسائله بعض الاقتباسات التقليدية، لكن بعد فترة معينة، يرتد مرة ثانية إلى أشعار فرجيل، هوراس وحتى أوفيد. لكنها تبدو أشعاراً من الذاكرة، لاسيما أن بعضها يتكرر المرة تلو المرة.

تعبر رسائل جيروم عن مشاعر نجمت عن سقوط الامبراطورية الرومانية بشكل حيوي أكثر من أية كتابات أخرى أعرفها. ففي 396 يكتب:

«إنني لأرتعش حين أفكر بكوارث عصرنا. طوال عشرين سنة، المزيد من دم الرومان يراق يومياً بين القسطنطينية والألب، سيثيا، تراقيا، مقدونيا، راسيا، تيسالي، أكايا، إبيروس، دلماتيا، البانونياس ـ إذ كل منها، وكلها تعرضت للتدمير، النهب والسلب من قبل القوط، السرماتيين، القاديين والألان، الهون والواندال والمارشيين.... عالم الرومان ينهار، لكننا ما نزال نرفع رؤوسنا بدلاً من إحنائها. فأية شجاعة، برأيك، يمتلكها الكورنثيون أو الأثنيون أو اللاسيديمونيون أو الأركاديون، أو أي من الإغريق الذين يكتسحهم البرابرة الآن؟ لقد ذكرت بضع مدن فقط، لكن هذه كانت ذات مرة عواصم دول».

ثم يتابع سارداً فظاعات الهون في الشرق لينتهي بالفكرة التالية: «أن نتعامل مع موضوعات كهذه بما تستحق، يكون من الأحسن لنوسيديدس وسالوست أن يصمتا».

بعد سبعة عشر عاماً، أي بعد ثلاث سنوات من الاستيلاء على روما ونهبها، يكتب: العالم يغرق في الخراب: أجل! من المخزي أن نقول إن آثامنا ما تزال تعيش وتزدهر، فالمدينة المشهورة، عاصمة الامبراطورية الرومانية تلتهمها النيران الهائلة. وليس هناك ناحية من الأرض لا يمكن للرومان أن ينفوا إليها. كنائس كانت ذات يوم مقدسة غدت الآن مجرد أكوام من التراب والرماد، مع ذلك، ما تزال عقولنا تتملكها رغبة الكسب. إننا نحيا وكأننا سنموت غداً، مع ذلك نبني وكأننا باقون في هذه الدنيا إلى الأبد. جدراننا تتوهج بالذهب، سقوفنا أيضاً وتيجان أعمدتنا، مع أن المسيح يموت أمام أبوابنا، عارياً، جائعاً، بشخص كل فقير من فقرائه».

تقع هذه الفقرة عرضاً في رسالة إلى صديق، كان قد قرر أن يكرس ابنته للعذرية الأبدية، معظمها يتناول القواعد التي يجب مراعاتها في تعليم الفتيات اللواتي يكرِّسن على هذا النحو. لكن من الغريب، مع مشاعر جيروم العميقة

كلها حول سقوط العالم القديم، أن يفكر بأن الحفاظ على العذرية أهم من الانتصار على الهون والواندال والقوط. إذ ما من مرة واحدة توجهت أفكاره إلى أي معيار ممكن لعمل رجل الدولة الفعلي، وما من مرة يشير إلى مساوئ النظام المالي أو شرور الاعتماد على جيش من البرابرة. الأمر ذاته ينطبق على أمبروس وأوغسطين. صحيح أن أمبروس كان رجل دولة، لكن فقط لصالح الكنيسة. ولا عجب أن الامبراطورية لحق بها الخراب حين كانت خيرة عقول العصر بعيدة كل البعد عن الشؤون الدنيوية. من جهة أخرى، إن كان الخراب حتمياً، فإن النظرة المسيحية مركبة تركيباً يثير الإعجاب لمنح الناس الجلد وتمكينهم من الحفاظ على آمالهم الدينية حين تبدو آمالهم الدنيوية نوعاً من العبث». التعبير عن هذه النقطة في «مدينة الله»، هو الاستحقاق الأرفع للقديس أوغسطين.

في هذا الفصل، سأتكلم عن القديس أوغسطين، فقط كإنسان، أما كلاهوتي وفيلسوف فسوف أتركه إلى الفصل التالي.

لقد ولد سنة 354، أي بعد تسع سنوات من مولد جيروم، وأربع عشرة سنة من مولد أمبروس. هو بالأصل من أفريقيا، حيث قضى الشطر الأكبر من حياته. أمه كانت مسيحية، لكن أباه لم يكن كذلك. وبعد فترة كان فيها مانوياً أصبح كاثوليكياً، فقام أمبروس بتعميده في ميلانو. ثم صار أسقف هيبو التي لا تبعد كثيراً عن قرطاجة، حوالي السنة 396. وهناك بقي إلى أن توفي سنة 430.

إننا نعرف عن حياته المبكرة أكثر بكثير من حياته كرجل كنيسة، لأنه حكى عن هذا في اعترافاته. ولقد قلد هذا الكتاب الكثيرون، لاسيما روسو وتولستوي لكنني لا أعتقد أن هناك من سبقه لمثل هذه الكتابات. يشبه القديس أوغسطين في بعض الأوجه تولستوي الذي يتفوق عليه، مع ذلك، فكرياً. لقد كان رجلاً عاطفياً، في شبابه بعيداً جداً عن نموذج الفضيلة، بل يدفعه دافع داخلي للبحث عن الحقيقة والاستقامة. وهو مثل تولستوي، كان يسكنه، في سنواته الأخيرة، إحساس بالذنب جعل حياته قاتمة وفلسفته غير إنسانية. لقد كافح الهرطقات أشد المكافحة، لكن بعض نظراته، حين كررها جانسينيوس في القرن السابع عشر،

اعتبرت هرطقة. مع ذلك، وإلى أن اعتنق البروتستانت آراءه، فإن الكنيسة الكاثوليكية لم تطعن في استقامتها وصحتها.

إحدى الحوادث الأولى في حياته التي حكى عنها في اعترافاته وقعت في صباه. ولم تؤد، بذاتها، إلى أن يميز نفسه كثيراً عن الصبية الآخرين. إذ يبدو، أنه مع بعض أقرانه، سرقوا ثمار شجرة خوخ لأحد جيرانه، رغم أنه لم يكن جائعاً، ولدى والده خوخ أفضل في حديقته. فاستمر طوال حياته يعتبر عمله هذا شراً غير مقبول. وما كان ليبدو على تلك الحال من الشر، لو أنه كان جائعاً، أو لم يكن لديه وسائل أخرى للحصول على الخوخ، لكن، بالشكل الذي كان عليه العمل، كان واحداً من أعمال الأذى والشر، ومن وحي حب الأذى بالذات. وهو ما جعله أشد سواداً مما يمكن الكلام عنه. فيتوسل للإله أن يغفر له:

«تأمل قلبي، يا إلهي. تأمل قلبي، الذي أشفقت عليه، وهو في قاع الهاوية. بلا مسوّغ، دون أن يكون لدي ما يغويني لفعل الشر ذاك، سوى فعل الشر ذاته. لقد كان عملاً سيئاً، ولقد أحببته، أحببت أن أهلك، أحببت خطيئتي ذاتها، وليس ما ارتكبت الخطيئة من أجله، بل خطيئتي ذاتها أحببت. نفس شريرة، تهوي من السماء لتطرد من حضرتك، غير باحثة عن شيء من خلال الخزي، بل الخزي ذاته».

إنه يستمر على هذا المنوال طوال سبعة فصول، وكل ذلك من أجل بضع خوخات قطفت من شجرة في نزوة صبيانية. بالنسبة للإنسان الحديث، هذا يبدو رهيباً، لكن في عصره، كان يبدو صحيحاً وعلامة من علائم القداسة. فالإحساس بالذنب الذي كان بالغ الشدة في أيامه، راود اليهود باعتباره طريقة للتوفيق بين الشعور بالأهمية الذاتية وبين الهزيمة الخارجية. فـ«يهوه» كلي ـ القوة ويهوه مهتم على نحو خاص باليهود، إذن لم لَم يزدهروا؟ لأنهم أشرار: لأنهم عبدة أوثان يتزوجون من غير اليهود، ويفشلون في تطبيق القانون. أهداف الله مركّزة على اليهود، لكن بما أن الاستقامة هي أعظم أشكال الخير، وتتحقق من خلال المحنة، فعليهم أولاً أن يكونوا من ذوي العفة وأن يعرفوا أن عفتهم هي علامة الحب الأبوي للإله.

وضع المسيحيون الكنيسة مكان الشعب المختار، لكن ما عدا مجالاً واحداً، وهو ما أحدث فرقاً ضئيلاً بالنسبة لسيكولوجية الإثم. لقد عانت الكنيسة، مثلما عانى اليهود من المحنة، كما سببت لها الهرطقات المشاكل، واضطر المسيحيون كأفراد لأن يرتدوا تحت ضغط الاضطهاد. مع ذلك، كان هناك تطور هام، حدث سابقاً، وإلى حد بعيد، على يد اليهود. ألا وهو استبدال الإثم الفردي بالإثم الجماعي. فالأمة اليهودية هي التي ارتكبت الإثم بالأصل، وهو ما عوقبت عليه جماعياً لكن فيما بعد صار الإثم شخصياً أكثر، ففقد بذلك ماهيته السياسية. وحين حلت الكنيسة محل الشعب اليهودي، صار هذا التغير جوهرياً، نظراً لأن الكنيسة، كوحدة روحية، لا يمكن أن تأثم، بل الفرد الآثم يمكن أن يتوقف عن أن يكون في حالة مشاركة مع الكنيسة. فكما قلنا للتو، الإثم مرتبط بالاعتداد ـ بالنفس. وهذا هو أصل اعتداد الشعب اليهودي بنفسه، لكن لاحقاً صار أصل اعتداد الفرد بنفسه ـ وليس الكنيسة، لأن الكنيسة لا تأثم أبداً. ذلك ما جعل اللاهوت المسيحي يكون له شقان، شق يهتم بالكنيسة، وآخر يهتم بروح الفرد. في العصور اللاحقة، كانت الكاثوليكية تؤكد على الأول من هذين الشقين كل التأكيد، فيما الثاني يؤكد عليه البروتستانت، لكن لدى القديس أوغسطين، كلاهما كانا موجودين بالتساوي دون أن يكون لديه أي إحساس بعدم التناغم. فمن يتم إنقاذهم، هم الذين قدر الإله لهم الخلاص مسبقاً، وهذه هي علاقة مباشرة بين الروح والله. لكن ما من أحد سيحقق الخلاص، إن لم يعمَّد، وبالتالي يصبح عضواً في الكنيسة، مما يجعل الكنيسة وسيطاً بين الروح والله.

يعتبر الإثم أساسياً بالنسبة للعلاقة المباشرة، نظراً لأنه يفسر كيف يمكن للإله الخيّر أن يجعل الناس يعانون، وكيف يمكن للروح الفردية، بالرغم من هذا، أن تكون ذات أهمية كبيرة في عالم الخلق. لذلك، ليس بالمفاجئ أن اللاهوت الذي اعتمد عليه الإصلاح، سببه رجل إحساسه بالإثم غير عادي. وأكثره جداً كان بسبب الخوخ. لكن دعونا نرَ، ما قالت الاعترافات حول بعض الموضوعات الأخرى.

يروي لنا أوغسطين كيف تعلم اللاتينية، بلا مشقة، على ركبة أمه، لكنه كره الإغريقية التي حاولوا أن يعلموه إياها في المدرسة لأنه كان «مدفوعاً بشدة بتهديدات قاسية بالعقاب». فظلت معرفته بالإغريقية ضئيلة حتى آخر عمره.وقد يفترض المرء أنه كان سيستمر، من هذا التناقض، في أن يتوجه أخلاقياً لصالح الطرق اللطيفة في التعليم. لكن، ما يقوله هو:

«إذن من الواضح تماماً أن للفضول الحر قوة تجعلنا نتعلم هذه الأشياء أكبر من الفرض والتخويف». فقط هذا الفرض يحد من تموجات تلك الحرية بقوانينك، يا إلهي، قوانينك، بدءاً من عصا الأستاذ وحتى محاكمات الشهداء، لأن لقوانينك تأثير مزجنا ببعض المرارات الكلية التي تعيدنا إليك، بعيداً عن تلك السعادة الضارة التي ننفصل من خلالها عنك.

فضربات الأستاذ، رغم أنها فشلت في جعله يتعلم الإغريقية، إلا أنها شفته من أن يكون سعيداً سعادة ضارة، وكانت، بناء على ذلك، جزءاً مرغوباً من التعليم. هذه النظرة منطقية، بالنسبة لأولئك الذين يجعلون الإثم أهم من كل الشؤون البشرية. ثم يتابع فيشير إلى أنه ارتكب الإثم، ليس فقط كتلميذ مدرسة حين كان يكذب ويسرق الطعام، بل في وقت أبكر حتى، والحقيقة، هو يكرس فصلاً كاملاً لإثبات أن حتى الأطفال يملأ صدورهم الإثم ـ الشره، الغيرة، والرذائل الفظيعة الأخرى.

حين بلغ سن المراهقة، طغت عليه شهوات الجسد. «فحين كنت، ولكم كنت بعيداً منفياً عن مباهج بيتك، في سن السادسة عشرة تلك من عمر جسدي، حين يسيطر جنون الشهوة على الإنسان فيزداد ميلاً للرذيلة، رغم أن قوانينك تمنع هذا. لقد سيطرت علي وأسلمت نفسي كلياً لها».

على أن والده لم يتحمل أية مشقة لمنع هذا الشر، بل اقتصر على تقديم مساعدته في دراسات أوغسطين. على العكس، كانت أمه، القديسة مونيكا، تحثه على العفة، إنما عبثاً، بل هي، حتى في ذلك الحين، لم تقترح عليه الزواج «خشية أن تعكر آمالي مشاكل الزوجة».

في سن السادسة عشرة، ذهب إلى قرطاجة. «حيث كان يغلي في كل مكان حولي مرجل علاقات الحب الحرام. أنا لم أحب بعد، مع ذلك أحببت أن أحب. وانطلاقاً من حاجة راسخة في الأعماق. لقد كرهت نفسي لأنني لم أرد ذلك. بحثت عمن يمكن أن أحب، وفي حبي أن أحب كرهت السلامة... إذن أن تحب وأن تُحَب كان شيئاً عذباً بالنسبة لي، لكن الأعذب من ذلك، حين توصلت إلى إمتاع من أحب. لذلك، لوثت نبع الصداقة بوسخ الشهوة الجنسية وعكرت صفاءها بجحيم الشهوة». هذه الكلمات تصف علاقته بآنسة أحبها بإخلاص سنوات عديدة، وأنجبت منه صبياً، أحبه أيضاً، لكنه أولى، بعد اعتناقه الدين، اهتماماً كبيراً للتعليم الديني.

أخيراً آن الأوان لأن يفكر هو وأمه بأن عليهما أن يبدأا التفكير بالزواج. ثم خطب فتاة كانت تؤيده، وتعتقد أن من الضروري أن يقطع علاقته بصاحبته. فيقول «أما صاحبتي، فقد أبعدت عني لكونها عائقاً أمام زواجي، وقد تمزق قلبي على فراقها وصار جريحاً دامياً. كما عادت إلى إفريقيا (في هذه الفترة كان هو في ميلانو) ناذرة أمامك ألا تعرف رجلاً آخر، تاركة معي ابنها». مع ذلك، تم الاتفاق على الزواج بعد سنتين، وذلك بسبب صغر سن الفتاة، فاتخذ في أثناء ذلك صاحبة أخرى، بشكل أقل رسمية وأقل علانية. لكن شيئاً فشيئاً راح ضميره يقلقه، فاعتاد أن يلجأ للدعاء: «هبني العفة وكبح النفس، فقط ليس بعد». أخيراً، وقبل أن يحين موعد زواجه حقق الدين انتصاراً كاملاً، وكرس بقية حياته للتبتل والعزوبة.

لنعد الآن إلى مرحلة أبكر من حياته: ففي سن التاسعة عشرة، وقد بلغ درجة الإتقان التام للخطابة والبلاغة، ذكره شيشرون بالفلسفة. فحاول قراءة الإنجيل، لكن وجد أنه يفتقر للرفعة الشيشرونية. في هذا الوقت صار الرجل مانوياً وهو ما أحزن أمه كثيراً. كمهنة، راح الرجل يدرس فن الخطابة والبلاغة. وأدمن على علم التنجيم، الذي صار عدواً له في وقت لاحق من حياته. «السبب الحتمي لإثمك هو في السماء». كما قرأ الفلسفة بقدر ما كان بالإمكان قراءتها باللاتينية، وهو يذكر على نحو خاص أرسطو في «مقولاته» التي، كما يقول،

فهمها بدون مساعدة معلم. «وبماذا أفادتني، أنا العبد الشرير المفعم بالعواطف الشريرة، قراءتي بنفسي لكل كتب ما يدعى بالفنون «الحرة»: وهل فهمت كل ما كنت أقرأ؟... إذ كنت قد أدرت ظهري للنور ووجهي للأشياء المنارة، بحيث كان وجهي ذاته غير منار». في هذه المرحلة كان يعتقد أن الله جسم كبير وساطع، وهو نفسه جزء من ذلك الجسم. لكن يود المرء لو أنه حكى بالتفصيل عن عقائد المانوية، بدلاً من القول فقط إنها كانت خاطئة.

غير أن المهم أن الأسباب الأولى لرفض القديس أوغسطين لعقائد المانوية كانت علمية. فقد تذكر، كما يقول لنا، ما كان قد تعلمه عن علم الفلك من كتابات خيرة الفلكيين «ثم قارنتها بأقوال ماني الذي كتب، بحماقته المجنونة، الكثير وعلى نحو غزير في هذه الموضوعات، لكن لا شيء من أفكاره، حول الانقلاب الشمسي الشتائي أو الصيفي، ولا الاعتدال الخريفي أو الربيعي، ولا الخسوف والكسوف ولا أي شيء من هذا النوع الموجود في كتب الفلسفة العلمانية، كان مقنعاً لي. لكنني كنت قد أُمِرت بأن أؤمن، رغم أن ذلك لم يترافق مع المحاكمات المنطقية الناجحة عن الحسابات، بل إن مشاهداتي الخاصة، لم تكن إلا العكس تماماً». إنه حريص لأن يشير إلى أن الأخطاء العلمية ليست، بذاتها، علامة على الخطيئة، كما هو الأمر بالنسبة للدين، بل تصبح كذلك فقط، حين ترتكب تحت ستار السلطة وكما هو معروف عبر الإلهام السماوي. فيعجب المرء ما تراه كان سيفكر لو أنه عاش في عصر غاليليو؟

على أمل التخلص من شكوكه، كان هناك أسقف مانوي يدعى فاوست يشتهر بأنه أكثر أفراد الطائفة علماً، التقى به وتناقش معه. «لكنني وجدته أولاً جاهلاً جهلاً مطبقاً بالعلوم الحرة، باستثناء القواعد، إنما ذلك بطريقة عادية. لكن لأنه كان قد قرأ بعض خطب تولي، والقليل القليل من كتب سنيكا، وبعض الأشعار، وقلة كهذه من كتب طائفته، كانت مكتوبة باللاتينية ووفق نظام منطقي، كما كان يمارس الكلام يومياً، فقد اكتسب فصاحة معينة برهنت على أنها الأكثر إمتاعاً وإغواء، لأنها تخضع لسيطرة حسه الفطري السليم، مرفقة بنوع من الروعة الطبيعية».

وجد أوغسطين الأسقف فاوست عاجزاً تماماً عن حل مشاكله الفلكية. بينما الكتب المانوية، كما يقول لنا «ملأى بالخرافات المطولة، عن السماء، النجوم، الشمس والقمر»، وعلى نحو لا يتفق مع ما كان علماء الفلك قد اكتشفوه. لكن حين سأل فاوست عن هذه المسائل، اعترف هذا بكل صراحة بجهله «لهذا أحببته أكثر حتى، لأن تواضع العقل الصريح جذاب أكثر حتى من معرفة تلك الأشياء التي رغبت في معرفتها، وعلى هذا النحو وجدته، في المسائل كلها الأكثر صعوبة وحاجة للبراعة».

هذه العاطفة تحررية على نحو مدهش، ربما لا يتوقعها المرء في عصر كذلك العصر، ولا هي في حالة تناغم تام مع موقف القديس أوغسطين اللاحق تجاه الهراطقة.

في هذا الوقت، قرر أن يذهب إلى روما، ليس، كما يقول، لأن هناك دخلاً للمعلم أكبر مما هو في قرطاجة، بل لأنه سمع أن الصفوف كانت أكثر انتظاماً. في قرطاجة، كانت الفوضى دائمة، يجعلها الطلاب شديدة إلى حد أن التعليم كان مستحيلاً تقريباً. لكن في روما، حيث كانت الفوضى أقل، فإن الطلاب كانوا يتحايلون على التهرب من الدفع.

في روما، ظل برفقته المانويون، لكن بإيمان أقل بصحة عقائدهم. فبدأ يفكر بأن الأكاديميين على صواب في اعتقادهم أن على الناس أن يشكوا بكل شيء «مع ذلك طبيعة أخرى (ما هي، لا أعلم) هي التي تأثم فينا»، كما أعتقد أن الشر يجب أن يكون نوعاً من الجوهر. هذا يوضح أن مسألة الإثم كانت تشغله قبل اهتدائه للدين وبعده.

بعد حوالي سنة من إقامته في روما، أرسله المحافظ سيماكوس إلى ميلانو، رداً على طلب من تلك المدينة لمعلم بلاغة. في ميلانو تعرف على أمبروس «المعروف للعالم كله بأنه من خيرة الرجال»، فحدث أن أحب أمبروس للطفه، وتفضيله العقيدة الكاثوليكية على المانوية، لكن لحين من الزمن ظلت تقف في طريقه، كعائق، الريبية التي كان قد تعلمها من الأكاديميين. ومع ذلك رفضت

كلياً أن أسلِم رعاية روحي السقيمة لأي من الفلاسفة، لأنهم كانوا لا ينتمون لاسم المخلِّص المسيح.

في ميلانو، التحقت به أمه التي كانت ذات تأثير شديد في التعجيل بالخطوات الأخيرة لاهتدائه. إذ كانت كاثوليكية بالغة الجد، وهو يكتب عنها بنبرة كلها تبجيل. فقد كانت أهم إنسان بالنسبة له في ذلك الوقت، لأن أمبروس كان أكثر انشغالاً من أن يتحدث معه أحاديث خاصة. وهناك فصل مهم للغاية ـ يقارن فيه الفلسفة الأفلاطونية بالعقيدة المسيحية. إذ يقول إن الله في ذلك الحين هيأ له بعض كتب الأفلاطونيين مترجمة من الإغريقية إلى اللاتينية. هناك أنا قرأت، ليس بالحقيقة بهذه الكلمات، بل بالهدف ذاته، معززاً بالكثير من الأسباب المختلفة أنه «في البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت مع الله، والكلمة هي الله. الأمر ذاته كان في البداية مع الله. فكل الأشياء كانت من صنعه، من دونه ما كان ليُصنع شيء، وما صُنع بواسطته إنما هي الحياة، والحياة هي نور الإنسان، والنور يشع في الظلمة، والظلمة لا تشتمل عليه. وروح الإنسان، رغم أنها تحمل شاهداً للنور، إلا أنها هي ذاتها ليست ذلك النور، «بل الله، كلمة الله، هي ذلك النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان يأتي إلى العالم». وأنه «كان في العالم، والعالم من صنعه، والعالم لم يعرفه». لكنه «جاء إليه ذاته وهو ذاته لم يستقبله، لكن الكثيرين استقبلوه فمنحهم القدرة لأن يصبحوا أبناء الله، وحتى أن يؤمنوا باسمه: هذا لم أقرأه هناك». هو أيضاً لم يقرأ هناك أن «الكلمة صارت جسداً، ثم أقام بيننا»، كما لم يقرأ «أنه تواضع هو نفسه وصار خاضعاً للموت، حتى الموت على الصليب»، ولا أنه «باسم يسوع المسيح، على كل ركبة أن تركع».

وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، وجد أوغسطين لدى الأفلاطونيين عقيدة «اللوغوس» (العقل) الميتافيزيقية، لكن ليس عقيدة التجسد وما يتبعها من عقيدة الخلاص البشري. غير أن شيئاً ما لا يختلف عن هذه العقائد وجد لدى الأورفية والديانات السرية الأخرى التي كان أوغسطين، على ما يبدو، يجهلها. على أية حال، ما من واحدة من هذه كانت مرتبطة بواقعة تاريخية حديثة نسبياً مثل المسيحية.

وباعتبارها ضد المانوية التي تتصف بالثنائية، توصل أوغسطين للاعتقاد بأن الشر لا يعود بأصله إلى مادة ما، بل إلى الإرادة المنحرفة الضالة.

ثم وجد راحة خاصة في كتابات القديس بولس.

أخيراً، وبعد صراع داخلي عاطفي، اهتدى سنة 386، فتخلى عن مهنته، عشيقته، وعروسه. ثم بعد فترة قصيرة من التأمل، وهو معتزل، عمّده القديس أمبروس. فرحت أمه كثيراً لكنها توفيت بعد فترة وجيزة. سنة 388 عاد إلى أفريقيا حيث بقي هناك بقية حياته، مشغولاً تماماً بواجباته الأسقفية، وبكتاباته الجدلية ضد مختلف الهرطقات: الدوناتسية، المانوية، والبيلاجية.

* * *

الفصل الرابع

فلسفة القديس أوغسطين ولاهوته

كاتباً غزيراً كان القديس أوغسطين، وذلك بشكل أساسي في المواضيع اللاهوتية. بعض كتاباته الجدلية كانت محلية آنية، فقدت أهميتها رغم نجاحها في حينها، لكن بعضها، خاصة ما يتعلق بالبيلاجيين، ظلت ذات تأثير من عصرها حتى العصور الحديثة. غير أنني لا أرى أن نتناول أعماله كلها، بل أن نناقش ما يبدو لي مهماً، سواء كان ذلك داخلياً يتعلق بالجوهر أو تاريخياً. لذا سأنظر في ما يلي:

أولاً، فلسفته المحض، خاصة نظريته حول الزمن.

ثانياً، فلسفته حول التاريخ، كما طورها في «مدينة الله».

ثالثاً، نظريته حول الخلاص، كما نشرت ضد البيلاجيين.

1- الفلسفة المحض

لا يشغل القديس أوغسطين نفسه أكثر الأحيان بالفلسفة المحض، لكن حين يفعل ذلك، يتكشف عن مقدرة كبيرة للغاية. إنه الأول في سلسلة طويلة ممن تأثرت نظراتهم التأملية الخالصة بضرورة التوافق مع الكتاب المقدس. هذا لا يمكن أن يقال عن الفلاسفة المسيحيين الأبكر، مثل أوريجين، فلدى أوريجين، المسيحية والأفلاطونية تقفان جنباً إلى جنب ولا تتداخلان. من جهة أخرى، لدى القديس أوغسطين، التفكير الأصيل في الفلسفة المحض، حين تحفزها حقيقة أن الأفلاطونية، في مجالات معينة، لا تتوافق مع سفر التكوين.

أفضل عمل فلسفي محض في كتابات القديس أوغسطين هو كتابه الحادي عشر من الاعترافات. تنتهي الطبعات الشعبية من الاعترافات بالكتاب العاشر، على أساس أن ما يلي ليس بالمهم، وهو ليس بالمهم لأنه فلسفة جيدة وليس

سيرة ذاتية. الكتاب الحادي عشر يهتم بالمشكلة التالية: بما أن الخلق حدث، كما يؤكد الفصل الأول من سفر التكوين، وبما أن أوغسطين يؤيد ذلك ضد المانويين، فإنه لا بد حدث بأسرع ما يمكن، لذلك يتصور مُعارضاً يجادله.

النقطة الأولى التي عليه أن يدركها، إن كان ينبغي فهم رده، هي أن الخلق من لا شيء، كما يقول ذلك العهد القديم، فكرة غريبة كلياً على الفلسفة الإغريقية. فحين يتحدث أفلاطون عن الخلق، يتصور مادة أولية يعطيها الإله شكلاً، والأمر ذاته ينطبق على أرسطو. فإلههما هو صانع حرفي أو معماري، أكثر مما هو مبدع. والجوهر كما كان ويعتقد، أبدي لم يخلق. فقط، الشكل يعود إلى مشيئة الإله. وباعتباره ضد هذه النظرة، يؤكد القديس أوغسطين، كما يتعين على كل مسيحي قويم، أن العالم لم يُخلق من أية مادة معينة بل من العدم. فالإله خلق المادة، وليس فقط النظام والترتيب.

أما النظرة الإغريقية، وهي أن الخلق من عدم أمر محال، فقد تكررت على فواصل في العصور المسيحية، وأفضت إلى القول بوحدة الوجود. إذ يعتقد هذا المذهب بأن الله والعالم ليسا مختلفين، وأن كل شيء في العالم هو جزء من الله. هذه النظرة تطورت كلياً لدى سبينوزا، لكنها النظرة التي تجذب كل المتصوفين تقريباً. بالتالي، حدث طوال العصور المسيحية أن المتصوفين كانوا يلقون صعوبة في البقاء قويمين تقليديين، نظراً لأنهم يجدون أن من الصعب أن يؤمنوا بأن العالم منفصل عن الله. مع ذلك لا يشعر أوغسطين بوجود مشكلة في هذه النقطة، فسفر التكوين واضح، وهو كافٍ بالنسبة إليه. ونظرته إلى هذه المسألة أساسية بالنسبة لنظريته حول الزمان.

لماذا لم يُخلق العالم على نحو أسرع؟ لأنه لم يكن هناك «أسرع». فالزمان تم خلقه عندما تم خلق العالم. الله أبدي، بمعنى أنه خارج الزمان. ولدى الله ليس هناك قبل وبعد، بل فقط حاضر أبدي. ذلك أن أبدية الله خالصة من أية علاقة لها بالزمان، وكل الزمان حاضر بالنسبة له دفعة واحدة. فهو لم يسبق خلقه للزمان، لأن ذلك يتضمن أنه كان في الزمان في حين أنه يقف بصورة أبدية خارجٍ تيار الزمان. هذا يقود القديس أوغسطين إلى نظرية زمان نسبية تثير الإعجاب كثيراً.

إنه يسأل «ما هو الزمان، إذن؟ إن لم يسألني أحد، أنا أعرف، وإن رغبت في أن أشرح له، أنا لا أعرف». فهناك صعوبات كثيرة تحيره. إذ يقول، لا الماضي ولا المستقبل، بل الحاضر فقط، فعلاً هو الموجود، الحاضر لحظة فقط، والزمن يمكن قياسه فقط وهو يمر. مع ذلك، هناك حقاً زمن ماض ومستقبل. هنا، يبدو أننا ننتهي إلى تناقضات. والطريقة الوحيدة التي يمكن أن يجدها أوغسطين لتجنب هذه التناقضات هي أن يقول إن الماضي والمستقبل يمكن التفكير بهما فقط كحاضر: إذ ينبغي أن يكون الماضي قد تماهى مع الذاكرة والمستقبل مع التوقعات، لكون الذاكرة والتوقع كليهما حقيقة راهنة. ثم يقول: هناك ثلاثة أزمنة: «حاضر أشياء ماضية، حاضر أشياء حاضرة، وحاضر أشياء مستقبلية». «حاضر الأشياء الماضية هو ذاكرة، حاضر الأشياء الحاضرة هو مشهد، وحاضر الأشياء المستقبلية هو توقع ـ أما أن نقول هناك ثلاثة أزمنة، ماضٍ، حاضر ومستقبل، فهي طريقة غير دقيقة في الكلام».

هو يدرك أنه لم يحل فعلاً كل المشاكل بهذه النظرية. «تتوق روحي لمعرفة هذا اللغز الغامض أشد الغموض». يقول ثم يصلي داعياً الله أن ينير له الطريق، مؤكداً له أن اهتمامه بالمشكلة ليس منشؤه الفضول العابث. «إنني أعترف لك، يا إلهي، أنني مازلت أجهل ما هو الزمان». لكن جوهر الحل الذي يقترحه هو أن الزمان ذاتي: الزمان هو في عقل الإنسان الذي يتوقع، ينظر ويتذكر. يتبع ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك زمان بدون خلق للوجود ـ وأن نتكلم عن الزمان قبل الخلق أمر لا معنى له.

أنا نفسي لا أوافق على هذه النظرية، من حيث أنها تجعل الزمان شيئاً ذهنياً. لكن من الواضح أنها نظرية مكينة للغاية، تستحق النظر إليها بكل جدية. غير أن علي أن أمضي أبعد، فأقول إنها كانت تقدماً بالنسبة لأي شيء كان قد وجد حول الموضوع في الفلسفة الإغريقية. إنها تتضمن قولاً أوضح وأفضل من قول «كانط» حول النظرية الذاتية للزمان ـ وهي النظرية التي قبلها الفلاسفة على نطاق واسع منذ «كانط».

إن النظرية القائلة بأن الزمان جانب فقط من جوانب تفكيرنا، هي شكل من الأشكال الأشد تطرفاً للنزعة الذاتية التي، كما رأينا، تنامت بالتدريج في العصور القديمة، بدءاً من زمن بروتاغوراس وسقراط فصاعداً. جانبها العاطفي هو هاجس الإثم الذي هيمن في وقت لاحق، أكثر من جوانبها الفكرية. يعرض القديس أوغسطين نوعي النزعة الذاتية كليهما. وقد قادته هذه النزعة إلى أن يستبق، ليس نظرية الزمان لدى «كانط» وحسب، بل أيضاً «كوجيتو» ديكارت. ففي مناجياته يقول: «أنت الذي تود أن تعرف، هل تعرف ما أنت؟ أنا أعرف. من أين جئت؟ أنا لا أعرف. هل تشعر بأنك مفرد أو متعدد؟ أنا لا أعرف. هل تشعر بأنك تحرَّك؟ أنا لا أعرف. هل تعرف أنك تفكر؟ أنا أعرف». فهذا لا يتضمن «كوجيتو» ديكارت بل رده على مقولته غاسيندي ذاتها. لذلك، يستحق أوغسطين كفيلسوف، مكانة رفيعة.

2- مدينة الله

سنة 410 استولى القوط على روما ونهبوها، حين ذلك، عزا الوثنيون، بشكل طبيعي، الكارثة للتخلي عن الآلهة القديمة. فطالما كان جوبيتر هو الإله الذي يُعبَد، كما قالوا، بقيت روما قوية، أما الآن وقد تحول الأباطرة عنه، لم يعد يحمي رومانه. هذه الحجة الوثنية استدعت رداً. و«مدينة الله» التي كتبت بالتدريج بين 412 و427، كانت رد القديس أوغسطين. لكنها اتخذت، مع تقدمها، نطاقاً أوسع بكثير، كما طورت مخططاً مسيحياً للتاريخ، كماضٍ وحاضر ومستقبل. لقد كان كتاباً بالغ التأثير في العصور الوسطى كلها، لاسيما في صراعات الكنيسة مع الأمراء الدنيويين.

إنه يتشكل، شأنه شأن الكتب العظيمة الأخرى، في ذاكرة من يقرؤونه ليغدو، لدى قراءته مرة ثانية، أفضل من المرة الأولى. لكن يتضمن قدراً كبيراً مما يصعب على أي إنسان في الوقت الحاضر أن يقبله، وموضوعته الأساسية تعتّم عليها، بشكل ما، زوائد نافلة تمتّ لعصره. لكن المفهوم العريض للتناقض بين مدينة هذه الدنيا ومدينة الإله يبقى مصدر إلهام للكثيرين، وحتى الآن يمكن قوله من جديد بمصطلحات غير لاهوتية.

أن نحذف التفاصيل الكثيرة في سرد الكتاب ونركز على الفكرة الأساسية، نكون قد قدمنا نظرة لصالح الكتاب بلا مبرر، وأن نركز، من جهة أخرى، على التفاصيل يعني أن نحذف ما هو أفضل وأكثر أهمية. لذلك، سأسعى لتفادي الخطأين كليهما بأن أقدم أولاً وصفاً للتفاصيل، ثم انتقل إلى الفكرة العامة، كما تظهر في تطورها التاريخي.

يبدأ الكتاب بتأملات تنبثق من الاستيلاء على روما، وتهدف لتبيان أن هناك أشياء أسوأ بكثير حدثت في عصور ما قبل المسيحية. ثم، بين الوثنيين الذين يعزون الكارثة للمسيحية، ثمة الكثيرون، كما يقول القديس، لجؤوا خلال الكارثة إلى الكنائس كملجأ يحميهم، تلك الكنائس التي احترمها القوط، لأنهم مسيحيون، ولم يقاربوها. وعلى العكس، عند دمار طروادة، لم يقدم معبد جونو أية حماية، كما لم تحافظ الآلهة الأخرى على المدينة ولم تمنع دمارها. كذلك لم يسبق للرومان أن وفروا المعابد حين كانوا يفتحون المدن. أي في هذا المجال، كان دمار روما أخف من معظم ما حصل لغيرها، وهذا «الأخف» هو نتيجة وجود المسيحية.

أما المسيحيون الذين عانوا وقت الاستيلاء والدمار، فليس لهم حق في الشكوى والتذمر، وذلك لأسباب عدة. فبعض القوط الأشرار يمكن أن يزدهروا على حسابهم لكنهم سيعانون في الآخرة. ولو كان كل إثم يعاقب على الأرض، ما كان هناك من حاجة ليوم الحساب الأخير. وما تحمله المسيحيون، إن كانوا فضلاء، سيتحول إلى رفعهم، لأن القديسين، حين يفقدون أشياء زائلة، لا يفقدون شيئاً ذا قيمة. ولا يهم إن كانت أجسادهم قد بقيت دون دفن، لأن الوحوش المفترسة لا يمكنها أن تتدخل ببعث الجسد.

بعد ذلك تأتي مسألة العذارى التقيات اللواتي اغتُصبن خلال الدمار. إذ كان هناك، على ما يبدو، بعض الناس الذين يعتقدون أن هؤلاء السيدات فقدن، دون أن يكون لهن ذنب في ذلك، تاج عذريتهن. هذه النظرة يعارضها القديس بشكل عقلاني جداً إذ يقول «تباً!! شهوة أخرى لا يمكن أن تلوثك». فالعفة هي فضيلة العقل، ولا تُفقَد بالاغتصاب، لكنها تُفقَد بنية الإثم، حتى لو لم يتم

الفعل. كما يقول، إن الله قد أذن بوقوع الاغتصاب، لأن الضحايا كن متكبرات كثيراً لا يكبحن شهواتهن، وقد كان أمراً شريراً أن ترتكب واحدتهن الانتحار لتفادي الاغتصاب، ثم يؤدي هذا إلى نقاش طويل مع لوكريتيا التي لم يكن عليها أن تقتل نفسها. فالانتحار إثم دائماً إلا في حالة شمشون.

ثمة شرط واحد لتبرئة النساء الفاضلات اللواتي تم اغتصابهن: أن لا يكن قد استمتعن بالاغتصاب. فإن استمتعن به، صرن آثمات.

بعد ذلك، ينتقل إلى ما في الآلهة الوثنية من سوء وشر. مثال على ذلك، «مسرحياتكم، تلك المشاهد الوسخة، تلك الخلاعات والفسوق، لم يأت بها، أول ما جاءت إلى روما، فساد الناس، بل الأوامر المباشرة لآلهتكم». ولسوف يكون من الأفضل عبادة شخص فاضل، مثل «سيبيو»، من عبادة تلك الآلهة الفانية. لكن بالنسبة لدمار روما، لا حاجة لقلق المسيحيين الذين وجدوا ملاذاً لهم في «مدينة الله التي سيحجون إليها».

في هذه الدنيا، المدينتان ـ الأرضية والسماوية ـ تتمازجان. لكن في الآخرة، المقدر عليهم الهلاك وغير الأبرار، وحدهم سوف يفصلون. أما في هذه الحياة، فلا يمكننا أن نعلم، حتى بين أعدائنا الظاهرين، من يتبين في النهاية أنه من المختارين.

الجزء الأصعب من العمل، كما يقال لنا، يكمن في تفنيد أقوال الفلاسفة، وهو الأمر الذي كان خيرة المسيحيين، إلى حد كبير، على اتفاق معه ـ مثلاً، ما يتعلق بالخلود وخلق الكون من قبل الله.

فالفلاسفة لم يطرحوا جانباً عبادة الآلهة الوثنية، كما أن تعاليمهم الأخلاقية كانت هشة لأن الآلهة رديئة. ولم يقل أحد منهم إن الآلهة هي مجرد خرافات. بينما القديس أوغسطين يعتقد أنها موجودة، لكن على شكل شياطين. إذ كانت تحب أن تروى قصص قذرة عنها، لأنها تريد أذى الإنسان. وأعمال جوبيترتهم معظم الوثنيين أكثر من عقائد أفلاطون أو آراء كاتو. «أفلاطون، الذي لم يسمح للشعراء بالإقامة في مدينته الفاضلة، بيّن أن قيمته في ذلك المجال خير من تلك الآلهة، التي ترغب في أن تبجَّل بمسرحيات ـ المسرح».

لقد كانت روما دائماً فاسدة، بدءاً من اغتصاب النساء السابينيات فصاعداً. والكثير من الفصول تكرس لارتكاب الامبريالية الرومانية الآثام. كما أنه غير صحيح أن روما لم تعان قبل أن تصبح الدولة مسيحية، فمن الغاليين والحروب الأهلية عانت أكثر بكثير مما عانت من القوط.

والتنجيم ليس سيئاً وحسب، بل هو زائف، يمكن البرهنة على هذا من الحظوظ المختلفة لأخوين توءمين، لهما خريطة البروج ذاتها ـ كما أن المفهوم الرواقي للقدر (الذي يرتبط بعلم التنجيم) خاطئ، نظراً لأن الملائكة والناس يتمتعون بالإرادة الحرة. صحيح أن الله يعرف مسبقاً بآثامنا، لكننا نحن لا نأثم بسبب معرفته المسبقة. كما أن من الخطأ أن نفترض أن الفضيلة تجلب التعاسة، حتى في هذه الدنيا: فالأباطرة المسيحيون، إن كانوا فاضلين، يكونون سعداء، حتى لو لم يكونوا محظوظين، بل إن قسطنطين وتيودوسيوس كانا محظوظين أيضاً. ثم إن المملكة اليهودية دامت ما بقي اليهود متمسكين بحقيقة الدين.

هناك وصف متعاطف جداً لأفلاطون، الذي يرفعه فوق الفلاسفة الآخرين جميعاً، فعلى الآخرين كلهم أن يفسحوا في المكان له: «ليذهب طاليس بمائه، وانكسيمانس بهوائه، والرواقيون بنارهم، وإبيقور بذراته» . فهؤلاء كلهم ماديون، أما أفلاطون فلا. لقد رأى أفلاطون أن الله ليس أي شيء جسدي بل كل الأشياء تستمد كينونتها من الله ومن شيء ثابت لا يتغير. كذلك هو على صواب، حين يقول إن الإدراك الحسي ليس مصدراً للحقيقة. لهذا الأفلاطونيون هم الأفضل منطقاً وأخلاقاً، وهم الأقرب إلى المسيحية. «ويقال إن أفلوطين، الذي عاش في وقت قريب، كان يفهم أفلاطون أكثر من أي إنسان آخر». أما بالنسبة لأرسطو، فهو أدنى مكانة من أفلاطون، لكنه فوق البقية بكثير. مع ذلك، كلاهما قالا إن الآلهة كلها جيدة وينبغي أن تُعبد.

وباعتباره ضد الرواقيين، الذين أدانوا كل عاطفة، فإن القديس أوغسطين يعتقد أن عواطف المسيحيين يمكن أن تكون سبباً للفضيلة، أما الغضب، أو الشفقة فينبغي عدم إدانتهما بذاتهما، بل علينا أن نفتش عن السبب وراء كل منهما.

والأفلاطونيون محقون فيما يتعلق بالله، مخطئون فيما يتعلق بالآلهة. كذلك هم أخطؤوا في عدم اعترافهم بالتجسد.

ثم هناك نقاش طويل لمسألة الملائكة والشياطين، ذات صلة بالأفلاطونيين الجدد. فالملائكة قد يكونون جيدين أو سيئين، لكن الشياطين سيئون دائماً. بالنسبة للملائكة، معرفة الأشياء الزائلة (رغم أنهم يمتلكونها) أمر سيء. والقديس أوغسطين يعتقد مع أفلاطون أن العالم المحسوس أدنى مكانة من الأبدي الخالد.

يبدأ الكتاب الحادي عشر بوصف لطبيعة مدينة الله. إنها مجتمع النخبة المختارة. يتم فيها التوصل إلى معرفة الله فقط من خلال المسيح. ثمة أشياء يمكن اكتشافها بواسطة العقل (كما لدى الفلاسفة)، لكن من أجل المعرفة الدينية الأبعد كلها، يجب أن نعتمد على الكتاب المقدس. وعلينا ألا نسعى لفهم الزمان والمكان قبل خلق العالم: فليس هناك زمان قبل الخلق، وليس هناك مكان حيث لا يوجد عالم.

كل شيء مبارك هو أبدي، لكن ما كل شيء أبدي هو مبارك - مثلاً، الجحيم وإبليس. لقد تنبأ الإله بآثام الشياطين، لكن أيضاً استخدمهم في تحسين الكون ككل، وهو ما يماثل نقيض الأطروحة في البلاغة.

أوريجين مخطئ في تفكيره بأن الأرواح توهب أجساماً كعقاب. فلو كان الأمر كذلك لكانت الأرواح السيئة توهب أجساماً سيئة، لكن الشياطين، بل حتى أسوأها، لها أجسام أثيرية هي أفضل من أجسامنا.

السبب في أن العالم خلق بستة أيام هو أن الرقم ستة عدد تام (أي مساوٍ لمجمل عوامله).

هناك ملائكة صالحون وملائكة طالحون، لكن حتى هؤلاء الطالحون ليس فيهم جوهرٍ معارض لله. وأعداء الله ليسوا هكذا بالفطرة، بل بالإرادة، كما أن الإرادة الشريرة لا يكون لديها سبب كفوء، بل سبب ناقصٌ، ليس هو الفاعلية بل النقص.

عمر العالم أقل من ستة آلاف سنة. والتاريخ ليس دائرياً، كما يفترض بعض الفلاسفة: «فالمسيح مات مرة واحدة بسبب آثامنا».

ولو لم يأثم والدانا الأولان، لما كانا قد ماتا، بل لأنهما أثما، ذريتهما كلها تموت. وأكل التفاحة لم يحمل معه الموت الطبيعي وحسب، بل الموت الأبدي أيضاً، أي اللعنة.

كما أن فرفوريوس مخطئ برفضه صعود أجسام القديسين إلى الجنة. إذ سيكون لهم أجسام أفضل من جسم آدم قبل السقوط. أجسامهم ستكون روحانية، لكن ليست هي بالأرواح ولن يكون لها وزن، كما سيكون للرجال أجسام رجال، وللنساء أجسام نساء، وأولئك الذين يموتون أطفالاً سيرتقون ثانية بأجسام راشدين.

آثام آدم سببت للجنس البشري كله الموت الأبدي (أي اللعنة) لكن رحمة الله حررت الكثيرين منها. فالإثم يأتي من النفس وليس الجسد. يخطئ الأفلاطونيون والمانويون على حد سواء في عزوهم الإثم لطبيعة الجسد، رغم أن الأفلاطونيين ليسوا بسوء المانويين. وعقاب الجنس البشري كله على إثم آدم عقاب عادل. ذلك أنه، نتيجة لهذا الإثم، صار الإنسان، الذي كان بالإمكان أن يصبح روحاني الجسد، جسدي في عقله.

هذا يفضي إلى نقاش طويل ودقيق للشهوة الجنسية، التي نخضع لها كلنا كعقوبة على ذنب آدم. هذا النقاش مهم جداً، باعتبار أنه يكشف عن سيكولوجية التنسك. لذلك علينا أن ندخل فيه، رغم أن القديس يعترف أن الموضوع غير لائق وليس فيه حشمة. أما النظرية التي تقدم فهي التالية:

يجب الاعتراف بأن الجماع الجنسي في الزواج ليس بالإثم، شريطة أن تكون النية إنجاب ذرية. لكن حتى في الزواج، يرغب الرجل الفاضل في أن يكون بإمكانه تدبر أمره دون شهوة. بل حتى في الزواج، كما توضح الرغبة في الخصوصية، يخجل الناس من الجماع، لأن «فعل الطبيعة المشروع هذا يترافق (منذ آدم وحواء) بالعار المعرض للعقاب». لقد كان الكلبيون يعتقدون أنه يجب

على المرء أن يكون بلا عار، وديوجينوس لم يكن لديه شيء منه، بل كان يرغب في أن يكون في كل الأشياء مثل الكلب، لكن بعد إحدى المحاولات، تخلى، عملياً، عن هذا التطرف من عدم الشعور بالعار. ما هو معيب فيما يتعلق بالشهوة هو استقلاليتها عن الإرادة. فقبل السقوط، كان باستطاعة آدم وحواء أن يمارسا الجنس دون شهوة رغم أنهما، بالحقيقة، لم يفعلا ذلك، والحرفيون البارعون، في متابعة حرفتهم، يحركون أيديهم دون شهوة، كذلك آدم لو ظل فقط بعيداً عن شجرة التفاح، لكان باستطاعته أن يقوم بالعمل الجنسي، دون العواطف التي يتطلبها الآن. فأعضاء الجنس، شأنها شأن بقية الأعضاء في الجسم، تطيع الإرادة. والحاجة للشهوة في الجماع الجنسي هو عقاب على إثم آدم. لكن بسببها قد يكون الجنس محروماً من المتعة. ومع حذف بعض التفاصيل الجسدية التي تركها المترجم بشكل لائق للغاية باللاتينية الغامضة الأصلية، يكون ما ذكرناه آنفاً هو نظرية القديس أوغسطين فيما يتعلق بالجنس.

إذن من الواضح مما ذكرناه آنفاً أن ما يجعل الناسك يكره الجنس هو استقلاليته عن الإرادة. فالفضيلة، كما يعتقد، تتطلب سيطرة كاملة للإرادة على الجسم، لكن سيطرة كهذه لا تكفي لجعل العمل الجنسي ممكناً. لذلك يبدو العمل الجنسي غير متسق مع الحياة الفاضلة كلياً.

منذ السقوط، انقسم العالم إلى مدينتين، الأولى منهما يحكمها الله إلى الأبد والأخرى ستظل في عذاب أبدي مع إبليس. قابيل يمت لمدينة إبليس، وهابيل لمدينة الله. هابيل، بفضل الإله ونعمته، وكذلك القدر المكتوب له، كان سائحاً على الأرض ومواطناً في السماء. الآباء ينتسبون لمدينة الله، ثم تؤدي مناقشة موت ميتيوشالح بالقديس أوغسطين إلى بلوغ المسألة المزعجة، وهي المقارنة بين نسخة التوراة السبعونية ونسخة «الفولغيت». تقود المعطيات، كما هي موجودة في التوراة السبعونية، إلى الاستنتاج أن ميتيوشالح عاش بعد الطوفان أربع عشرة سنة، وهذا مستحيل، نظراً لأنه لم يكن في الفلك. أما نسخة «الفولغيت»، حاذية حذو النسخة العبرية، فتقدم معطيات يستنتج منها أنه مات سنة الطوفان ذاتها. في هذه النقطة، يعتقد القديس أوغسطين أن القديس جيروم

والنسخة العبرية يجب أن يكونا على صواب. بعض الناس يؤكدون أن اليهود كانوا قد زوروا عامدين متعمدين النسخة العبرية، بسبب حقدهم على المسيحيين، لكن هذه الفرضية مرفوضة. من جهة أخرى، لا بد أن تكون التوراة السبعونية، نابعة من إلهام إلهي. الاستنتاج الوحيد هو أن نسّاخ البطالمة أخطؤوا في نسخ التوراة السبعونية. وفي الحديث عن ترجمات العهد القديم، يقول: الكنيسة تلقفت السبعونية، وكأنه ليس هناك نسخة أخرى، بينما الكثير من المسيحيين الإغريق، لا يعرفون إن كانت موجودة. كذلك ترجمتنا اللاتينية هي عن هذه النسخة، رغم أن جيروم، وهو كاهن عالم ولغوي كبير، ترجم الكتاب المقدس ذاته من العبرية إلى اللاتينية. لكن رغم أن اليهود يؤكدون أن عمله المليء علماً كله حقيقة وصحيح ويقرون أن السبعونية، تقع فيها أخطاء أحياناً، إلا أن كنائس المسيح تعتقد أنه ما من إنسان واحد يفضَّل على كثيرين، خاصة وأنه تم اختيارهم من قبل الكاهن الأعلى من أجل هذا العمل. «إنه يقبل قصة الموافقة العجائبية للترجمات السبعين المستقلة، ويعتبر هذا برهاناً على أن السبعونية تمت بإلهام سماوي. مع ذلك، النسخة العبرية هي أيضاً نتاج إلهام. هذا الاستنتاج يترك المسألة دون حل فيما يتعلق بمرجعية ترجمة جيروم. وربما كان سيتخذ موقفاً أكثر حسماً لجانب جيروم لو لم يكن القديسان قد اختلفا وتشاجرا حول نزعات القديس بطرس الانتهازية. إنه يقدم نوعاً من التزامن بين التاريخ المقدس والدنيوي. فنعلم أن آنياس جاء إلى إيطاليا، حين كان عبدون قاضياً في إسرائيل وأن الاضطهاد الأخير سيكون تحت اسم أعداء المسيح، لكن تاريخه مجهول.

بعد فصل مثير للإعجاب ضد التعذيب القضائي، يمضي القديس أوغسطين لمجابهة الأكاديميين الجدد الذين يعتقدون أن كل الأشياء موضع شك. «إن كنيسة المسيح تكره هذه الشكوك باعتبارها نوعاً من الجنون، وباعتبار أن لديها معرفة أكيدة تماماً بأشياء تفهمها». لذا علينا أن نؤمن بحقيقة الكتاب المقدس. ثم يتابع فيشرح أنه لا يوجد هناك فضيلة حقيقية بمعزل عن الدين الحقيقي. والفضيلة الوثنية يتم تعهيرها بتأثير الشياطين البذيئين والوسخين.

لكن ما هي فضائل لدى المسيحي تكون رذائل لدى الوثني. «وتلك الأشياء التي يبدو أنها (أي الروح) تعدها فضائل، وبالتالي تمسح عواطفها، إن لم تكن كلها موجهة إلى الإله، هي بالحقيقة رذائل أكثر مما هي فضائل». وأولئك الذين ليسوا من هذا المجتمع (مجتمع الكنيسة) يعانون تعاسة أبدية. «ففي صراعاتنا هنا على الأرض، سينتصر إما الألم، وبالتالي يأتي الموت فيلغي الإحساس به، أو تنتصر الطبيعة، وبالتالي تنهي الألم. لكن هناك، سيكون الألم أبدياً والطبيعة ستعاني أبدياً، وكلاهما بسبب استمرارالعقاب النازل بالمعاقَب».

هناك قيامتان، قيامة الروح عند الموت، وقيامة الجسد يوم الحساب. ليصل، بعد مناقشةشتى الصعوبات المتعلقة بالألفية، والأعمال اللاحقة ليأجوج ومأجوج، إلى نص يقول فيه (التيسالونيين 2): «سيرسل الإله لهم وهماً شديداً، بأنهم يؤمنون بكذبة، وأن كل من لا يؤمن بالحقيقة، بل يستمتع بالضلال، سيكون ملعوناً، «قديعتقد بعض الناس أن من الظلم أن يوهمهم الإله كلي ـ القدرة ويخدعهم، ثم يعاقبهم لكونهم خُدِعوا، لكن بالنسبة للقديس أوغسطين يبدو هذا ضمن الترتيب تماماً». إنهم يدانون، لكونهم تم إغواؤهم، ولكونهم تم إغواؤهم، يدانون، لكن إغواءهم هو نتيجة حكم خفي لله، خفي عن حق، وعن حق خفي، (هكذا هو يحكم باستمرار، منذ أن بدأ العالم، فالقديس أوغسطين يعتقد أن الإله قسَّم الناس إلى نخبة وأشرار، ليس بسبب استحقاقاتهم أونقائصهم، بل بشكل اعتباطي تعسفي. ذلك أن الكل على حد سواء يستحقون اللعنة، لذلك الأشرار، غير الأبرار، ليس لهم حق بالشكوى. ومن الفقرة المقتبسة أعلاه عن القديس بولس، يظهر أنهم أشرار لأنهم محكوم عليهم هكذا، وليسوا هكذا لأنهم أشرار.

بعد قيامة الجسد، ستُحرق أجساد الملعونين بصورة أبدية، دون أن تتلف، وليس في هذا شيء غريب. إنه يحدث للسمندل (عظاية خرافية يزعمون أنها تتحمل النار دون أن تحترق) وجبل إتنا (حيث البركان الدائم). والأبالسة، رغم أنها لا أجساد لها، يمكن أن تحرقها النارالتي تحرق الأجساد. ذلك أن عذابات الجحيم لا تطهِّر، ولا تخفف منها شفاعة القديسين، ولقد أخطأ أوريجين حين فكر أن جهنم ليست أبدية. أما الهراطقة، والكاثوليك الآثمون منهم ملعونون.

ينتهي الكتاب بوصف رؤية القديسين لله في السماء، وللسعادة الأبدية الموجودة في مدينة الله.

من الملخص المذكور أعلاه، قد لا تكون أهميةالعمل واضحة، إذ أن ما كان ذا تأثير وأهمية هو فصل الكنيسة عن الدولة، مع التضمين الواضح بأنه يمكن للدولة أن تكون جزءاً فقط من مدينة الله، حين تخضع للكنيسة في المسائل الدينية كلها. ولقد صارت هذه عقيدة الكنيسة منذئذ طوال العصور الوسطى، أي خلال النهوض التدريجي للسلطة البابوية، وخلال الصراع كله بين البابا والامبراطور. فالقديس أوغسطين، يقدم تبريراً نظرياً لسياسة الكنيسة الغربية طوال هذه الفترة. ذلك أن الدولة اليهودية، في عصر القضاة الاسطوري، وفي الفترة التاريخية بعد العودة من السبي البابلي، كانت دولة دينية، والدولة المسيحية يجب أن تقلدها في هذا المجال. إن ضعف الأباطرة ومعظم ملوك الغرب القروسطيين هو الذي مكّن الكنيسة، إلى حد كبير، من معرفة نموذج مدينة الله. أما في الشرق، حيث كان الامبراطور قوياً، فلم يحدث مثل هذا التطور، بل بقيت الكنيسة خاضعة للدولة أكثر بكثير مما صارت عليه الحال في الغرب.

لقد ألقت حركة الإصلاح، التي أحيت عقيدة القديس أوغسطين في الخلاص، جانباً، بتعاليمه حول حكم رجال الدين، وأصبحت إيراستية (أي تؤمن بأن على الكنيسة أن تخضع للدولة.) ـ وذلك يعود إلى حد كبير للمتطلبات العملية التي كان يفرضها الصراع مع الكاثوليكية. لكن الإيراستية البروتستانتية كانت بنصف ـ قلب، ومعظم رجال الدين البروتستانت كانوا ما يزالون متأثرين بالقديس أوغسطين. فيما تمسكت طوائف أخرى بجزء من عقيدته، لكن مع توكيد أقل على الكنيسة. لقد كان يؤمن بالقدر المكتوب وكذلك بالحاجة للعماد من أجل الخلاص، وهاتان العقيدتان لا تنسجمان تماماً، فطرح البروتستانت المتطرفون الأخيرة جانباً. لكن معتقداتهم فيما يتعلق بالآخرة بقيت أوغسطينية.

تتضمن مدينة الله القليل مما يعد أصيلاً بالأساس ـ فالإيمان بالأخرويات هو يهودي المنشأ، وقد ورد إلى المسيحية بشكل أساسي من خلال كتاب الوحي. أما عقيدة القدر المكتوب والاختيار فتعود للقديس بولس، رغم أن القديس أوغسطين أضفى عليها الكثير من التطور المنطقي الأكثر اكتمالاً مما هو موجود في الرسائل. كما أن التمييز بين التاريخ الكنسي والدنيوي كتب عنه بوضوح تام في العهد القديم. ما فعله القديس أوغسطين هو جمع هذه العناصر معاً، وربطها بتاريخ عصره، بطريقة يمكن بها للمسيحيين أن يتمثلوا سقوط الامبراطورية الغربية وفترة الاضطراب التي لحقت بها دون أن يدينوا دينهم بغير مبرر.

إن النموذج اليهودي للتاريخ، ماضياً ومستقبلاً، بحد ذاته، يجد قبولاً شديداً لدى المضطهدين وعاثري الحظ في كل العصور. ولقد كيّف القديس أوغسطين هذا النموذج مع المنسيحية، مثلما فعل ماركس مع الاشتراكية. ولكي يفهم المرء ماركس فهماً نفسياً، عليه أن يستخدم المعجم التالي:

يهوه = المادية الجدلية
المسيح = ماركس
النخبة = الطبقة العاملة
الكنيسة = الحزب الشيوعي
الظهور الثاني = الثورة
الجحيم = عقاب الرأسماليين
النعيم الموعود = الدولة الشيوعية

إذ تعطي المصطلحات إلى اليسار المضمون العاطفي للمصطلحات الواقعة إلى اليمين، وهذا المضمون العاطفي، المألوف لدى الذين نشؤوا نشأة مسيحية أو يهودية، هو الذي يعطي معتقدات ماركس نوعاً من المعقولية. معجم مماثل يمكن إيجاده بالنسبة للنازيين، لكن مفاهيمهم تمت بصورة خالصة للعهد القديم أكثر من مفاهيم ماركس، ومسيحهم يشبه المكابيين أكثر مما يشبه يسوع المسيح.

3- الجدل البيلاجي

الجزء الأهم من لاهوت القديس أوغسطين هو ذاك المعني بمقارعة الهرطقة البيلاجية. وبيلاجيوس هو شخص من ويلز، اسمه الحقيقي مورغان ويعني «رجل البحر» مثلما كلمة «بيلاجيوس» تعني في الإغريقية تماماً. كان رجل كنيسة مثقفاً مقبولاً، وأقل تعصباً من كثير من معاصريه. إذ كان يؤمن بالإرادة الحرة، يتساءل عن عقيدة الخطيئة الأصلية، ويعتقد أنه عندما يتصرف الناس تصرفاً فاضلاً، إنما يكون ذلك بفضل جهدهم الأخلاقي. وإن تصرفوا بشكل صحيح وكانوا مستقيمين قويمين، فإنهم يذهبون إلى الجنة مكافأة على فضائلهم.

هذه النظرة، رغم أنها قد تبدو الآن شائعة عامة، سببت في ذلك العصر اضطراباً كبيراً، وإلى حد كبير من خلال جهود القديس أوغسطين، تم الإعلان على أنها هرطقة. مع ذلك، حققت في حينها نجاحاً مؤقتاً كبيراً. إذ كان على أوغسطين أن يكتب إلى بطريرك أورشليم محذراً إياه من الهرطوق الماكر المراوغ الذي أقنع الكثيرين من لاهوتيي الشرق بأن يتبنوا نظرياته. بل حتى بعد إدانته، فإن أناساً آخرين، يدعون أشباه البيلاجيين، كانوا يناصرون أشكالاً أخف من عقائده. ثم مر زمن طويل قبل أن تنتصر تعاليم القديس الأنقى انتصاراً تاماً، لاسيما في فرنسا، حيث تمت، الإدانة النهائية للهرطقة شبه البيلاجية في «مجلس الأورانج» سنة 529.

فالقديس أوغسطين كان يعلِّم بأن آدم قبل السقوط، كان يمتلك الإرادة الحرة، وكان باستطاعته أن يمتنع عن الإثم. لكن حين أكل هو وحواء التفاحة، دخل فيهما الفساد، ثم انحدر إلى ذريتهما كلها، بحيث لا يستطيع أي واحد منها، بقدراته الخاصة، أن يمتنع عن الإثم. وحدها عناية الإله تمكّن الناس من أن يكونوا فاضلين. ونظراً لأننا كلنا ورثنا إثم آدم، فإننا كلنا نستحق اللعنة الأبدية. وكل من يموتون دون عماد، حتى الأطفال، مصيرهم جهنم ليعانوا العذاب الأبدي. ولا يحق لنا أن نتذمر من هذا، نظراً لأننا كلنا أشرار (وفي الاعترافات، يعدد القديس الجرائم التي ارتكبها وهو في المهد). لكن بعناية الإله

الخالصة ورحمته، فإن بعض الناس ممن هم معمَّدون، يتم اختيارهم للذهاب إلى الجنة، هؤلاء هم النخبة، وهم لا يذهبون إلى الجنة لأنهم خيّرون صالحون، فنحن كلنا فاسدون إجمالاً، إلا من شملته رحمة الله وعنايته التي لا تمنح إلا للنخبة، وهي التي تمكّننا من أن نكون شيئاً آخر.

ليس بالإمكان إعطاء أي سبب لماذا يتم خلاص بعضنا، ولماذا يظل البقية ملعونين، فذلك يعود إلى الخيار الإلهي الذي لا دافع وراءه. فاللعنة تبرهن على عدالة الله والخلاص برهان على رحمته، وكلتاهما على حد سواء تبين ما يتصف به الله من خير.

توجد الحجج المؤيدة لهذه العقيدة القاسية ـ التي أحياها كالفين، ومنذئذ لم تعد الكنيسة الكاثوليكية تؤمن بها ـ في كتابات القديس بولس، وخاصة رسالته إلى الرومان. ولقد عالجها أوغسطين كما يعالج محامٍ قضية قانونية. التأويل ممكن والنصوص تكتب لإيصال معناها الأقصى. والمرء يقتنع، في النهاية، ليس بأن القديس بولس كان يؤمن بما يستنتجه أوغسطين. لكن بأننا إذا أخذنا النصوص واحدها بمعزل عن الآخر، فإنها تدل بالضبط على ما يقول إنها تعني. وقد يبدو غريباً أن لعنة الأطفال غير المعمدين يجب ألا يعتقد أنها كانت صادمة، بل يجب عزوها إلى الله الطيب الخيّر. مع ذلك، فإن الاقتناع بالإثم كان مهيمناً عليه إلى حد أنه كان يعتقد حقاً بأن المواليد الجدد هم أذرع الشيطان. وقدر كبير مما هو أشد فظاعة لدى الكنيسة القروسطية يمكن تتبع أثره إلى إحساسه الكئيب بالذنب الكوني الشامل.

هناك مشكلة عقلية وحيدة فقط كانت تقلق القديس أوغسطين حقاً. هذه ليست، على ما يبدو، الشفقة على الإنسان الذي خلقه الله، نظراً لأن غالبية العرق البشري محكوم عليها مسبقاً بالعذاب الأبدي. بل ما يقلقه هو أن الروح، وإن كان الإثم متوارثاً من آدم، كما يقول القديس بولس، كذلك الجسد يتعين أن يتم تناسلهما من قبل والدين، لأن الإثم هو إثم الروح وليس الجسد. إنه يرى صعوبات في هذه العقيدة، لكنه يقول طالما أن الكتاب المقدس صامت في هذا

المجال ليس من الضروري بالنسبة للخلاص أن يتم بنظرة عادلة إلى المسألة. لذلك يتركها دون بت.

على أن من الغريب، أن آخر الرجال البارزين فكرياً قبل مجيء عصر الظلام، كانوا مهتمين ليس بإنقاذ الحضارة أو طرد البرابرة أو إصلاح مساوئ الإدارة، بل بإلقاء المواعظ حول قيمة العذرية ولعنة الأطفال غير المعمدين. وحين نرى أن هذه هي الشواغل التي سلمتها الكنيسة إلى البرابرة المهتدين للدين، لا عجب أن العصر التالي تجاوز كل المراحل التاريخية الأخرى تقريباً بقسوته وخرافيته.

* * *

القرنان الخامس والسادس

القرن الخامس هو قرن الغزو البربري وسقوط الإمبراطورية. فبعد وفاة أوغسطين سنة 430، لم يبق إلا قدر ضئيل من الفلسفة. إنه قرن العمل التدميري الذي هيمن، رغم ذلك، وإلى حد كبير على الخطوط التي كانت أوروبا ستتطور وفقاً لها. ففي هذا القرن، غزا الإنكليز بريطانيا، وجعلوها إنكلترا، وفي هذا القرن أيضاً غزا الفرنجة بلاد الغال وحولوها إلى فرنسا. كما غزا الواندال إسبانيا وأعطوا اسمهم للأندلس. كما أن القديس باتريك، في أواسط هذا القرن، هدى الشعب الإيرلندي إلى المسيحية. وفي العالم الغربي كله، نجحت ممالك ألمانية غير ناضجة في أن تشكل النواة المركزية للحكم في الامبراطورية. المركز الإمبريالي توقف عن العمل، والطرق الكبرى أصابها التلف، كما أنهت الحرب كل تجارة على نطاق واسع. ومرة ثانية صارت الحياة محلية تماماً سواء كان ذلك على الصعيد السياسي أو الاقتصادي. فقط في الكنيسة تم الحفاظ على السلطة المركزية، إنما هنا أيضاً بكثير من الصعوبة.

من القبائل الألمانية التي غزت الإمبراطورية في القرن الخامس، كان القوط هم الأكثر أهمية. فقد اندفعوا غرباً بسبب الهون الذي هاجموهم من الشرق. في البداية حاولوا أن يفتحوا الامبراطورية الشرقية، لكن هزِموا. بعد ذلك اتجهوا نحو إيطاليا. ومنذ ديكوليتيان، تم استخدامهم كمرتزقة رومان. هذا علمهم من فنون الحرب أكثر مما كانوا البرابرة يعرفون في الحالة الأخرى. لقد استولى ألاريك ملك القوط، على روما سنة 410 لكنه مات في السنة ذاتها. أما أُدوفاكر، ملك الأوستروقوط، فقد وضع نهاية للامبراطورية الغربية سنة 476 وحكم حتى سنة 493، حين قتله غيلة أوستروقوطي آخر. أما تيودوريك، الذي كان ملك

إيطاليا حتى سنة 526، فلدي شيء ما أقوله عنه باختصار. إذ كان مهماً في التاريخ والاسطورة على حد سواء.

في أثناء ذلك، كان الواندال قد رسخوا أقدامهم في أفريقيا، والفيزيقوط في جنوب فرنسا والفرنجة في الشمال.

في منتصف الغزو الألماني، حدثت غزوات من الهون بقيادة آتيلا. والهون من العرق المغولي، مع ذلك كانوا، في الغالب، يتحالفون مع القوط.

لكن في اللحظة الحاسمة، حين غزوا بلاد الغال سنة 451، كانوا في حالة اختلاف مع القوط، فهزمهم الرومان والقوط معاً في تلك السنة في شالون. بعدئذ تحول آتيلا ضد إيطاليا وفكر بالسير إلى روما، لكن البابا ليو ثبط عزيمته، مشيراً إلى أن ألاريك مات مباشرة بعد تدميره روما. إلا أن امتناعه لم يُفده، فقد مات في السنة التالية. وبعد موته، انهارت قوة الهون.

خلال هذه المرحلة من الإرباك والاضطراب، كان يقلق الكنيسة جدل معقد حول التجسد. طرفا الجدال فيه كانا من رجال الكنيسة وهما كيرلس ونسطوريوس، الأول، وبالمصادفة تقريباً، صار قديساً والثاني هرطوقاً. القديس كيرلس كان بطريرك الاسكندرية من حوالي 412 وحتى وفاته سنة 444، بينما كان نسطوريوس بطريرك القسطنطينية. المسألة قيد النقاش هي علاقة لاهوتية المسيح بناسوتيته، هل كانا شخصين يا ترى، أحدهما إلهي والآخر بشري؟ تلك هي النظرة التي يراها نسطوريوس، وإن لا، هل كانت هناك طبيعة واحدة فقط، أم طبيعتان اثنتان في شخص واحد، طبيعة بشرية وطبيعة إلهية؟ هذه الأسئلة أثارت في القرن الخامس درجة غير معقولة تقريباً من الحماس والسخط. وقد تكرس خلاف خفي لا علاج له بين أولئك الذين كانوا أشد خوفاً من الامتزاج، وأولئك الذين كانوا أشد خوفاً من الانفصال، بين لاهوتية المسيح وناسوتيته.

فالقديس كيرلس، المناصر للوحدة، كان إنساناً ذا حماسة شديدة أشبه بالتعصب، وقد استخدم مركزه، كبطريرك، في إحدى المذابح في المستوطنة اليهودية الكبيرة جداً في الاسكندرية. شهرته الأساسية جاءت من إعدامه دون

محاكمة قانونية هيباتيـا، وهـي سـيدة مميـزة، كانـت في عـصر التعـصب، قـد تمسكت بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة وكرست مواهبها للرياضيات. «فانتُزعـت من عربتها، وجرِّدت من ثيابها، ثم جـرَّت عاريـة إلى الكنيـسة، حيـث ذبحـت بشكل وحشي على أيدي بطرس القارئ وحشد مـن الغوغـاء المتعـصبين الـذين لا تعرف قلوبهم الرحمة. بعد ذلك كشط اللحم عن عظامها بصدفات محار حـادة، وأحرقت بقية عظامها بالنـار. ثم أوقـف التقـدم العـادل للتحقيـق والعقـاب بهـدايا مناسبة». بعد هذا، لم يعد الفلاسفة مصدر قلق للاسكندرية على الإطلاق.

لقد تألم القديس كيرلس كـل الألم، حـين سمـع أن القـسطنطينية تنحـرف وتضل، نتيجة تعاليم بطريركها نسطوريوس، الذي كان يؤيد أن هنـاك طبيعـتين للمسيح الناسوت واللاهوت. على هذا الأساس، رفض نـسطور دعـوة العـذراء «بأم الله» فهي، كما قال، أم الشخص الناسوت فقط، أما اللاهوت منه فهو الله، وليس له أم. حول هذه المسألة انقسمت الكنيسة، وإذا ما تكلمنا بشكل تقريبي، فإن الأساقفة شرقي السويس فضلوا نسطوريوس، بينما أسـاقفة غـربي الـسويس فضلوا القديس كيرلس.

في الحال دعي مجلـس للانعقـاد في إيفـسوس سـنة 431 للبـت بالمـسألة. فوصـل أسـاقفة الغـرب أولاً وقـرروا غلـق الأبـواب في أوجـه المتـأخرين مـن القادمين، ليبتوا بالأمر، وبسرعة هائلة، لـصالح القـديس كيرلـس، الـذي كـان يرأس المجلس. هذا الشغب الأسقفي، قبـل ثلاثـة عـشر قرنـاً، يتخـذ المظهـر المحترم للمجلس المسكوني الثالث».

نتيجة لهذا المجلس، أدين نسطوريوس بالهرطقة، لكن الرجل لم يتخل عن معتقده بل صار مؤسس الطائفة النسطورية التي صار لها أتباع على نطـاق واسـع في سورية والشرق كله. بعد بضعة قرون، صارت النسطورية قوية في الصين إلى حد أنه بدا وكأن هنالك فرصة سانحة لها لتصبح ديناً راسـخاً. في الهنـد أيـضاً، وجد نـسطوريون بفضل البعثات الإسبانية والبرتغاليـة في القـرن الـسادس عـشر. واضطهاد النساطرة من قبل الحكومة الكاثوليكية في القسطنطينية كان الـسبب في نفور الناس، وهو ما ساعد المسلمين في غزوهم لسورية.

أما لسان نسطوريوس، الذي استطاع بفصاحته أن يقنع الكثيرين، فقد أكله الدود ـ وهذا ما نحن متأكدون منه على الأقل.

بينما تعاليم إيفسوس كانت تقضي بأن تحل العذراء محل أرتميس، لكن كانت ما تزال تمتلك الحماسة غير المعتدلة ذاتها فيما يتعلق بألوهيتها كما في أيام القديس بولس. إذ يقال إن العذراء دفنت هناك. سنة 449، وبعد وفاة القديس كيرلس، عقد مجلس ديني آخر في إيفسوس، حاول أن يمضي بالنصر شوطاً أبعد، وبالتالي وقع في هرطقة مضادة لهرطقة نسطوريوس. هذه تدعى هرطقة الطبيعة الواحدة، وتؤكد أن المسيح كان له طبيعة واحدة فقط. ولو أن القديس كيرلس كان ما يزال حياً، لكان بالتأكيد قد دعم هذه النظرية وأصبح هرطوقاً. دعم الامبراطور قرار المجلس الكنسي، لكن البابا دحضه. أخيراً، ضمن البابا ـ وهو البابا نفسه الذي صرف آتيلاً عن مهاجمة روما ـ في السنة ذاتها لمعركة شالون، دعوة مجلس كنسي في خلقيدونيا سنة 451، فأدان القول بالطبيعة الواحدة وأقر أخيراً عقيدة التجسد القويمة.

إذ كان مجلس إيفسوس قد قرر أن هناك **شخصاً واحداً** للمسيح فقط، لكن المجلس الخلقيدوني قرر أنه وجد بطبيعتين، ناسوتية ولاهوتية. ولقد كان تأثير البابا حاسماً في ضمان هذا القرار.

رفض أصحاب الطبيعة الواحدة، كالنسطوريين، الخضوع لهذا القرار، كما أن مصر، لآخر رجل تقريباً، تبنت هرطقتها التي انتشرت صعوداً مع النيل إلى أن وصلت إلى الحبشة. وهرطقة مصر، شأنها شأن هرطقة سورية المضادة، سهلت الفتح العربي. أما هرطقة الحبشة فقد اعتبرها موسوليني أحد الأسباب الداعية لغزوها واحتلالها.

خلال القرن السادس، كان هناك أربعة رجال ذوي أهمية كبرى في تاريخ

الثقافة: بوثيوس، جوستنيان، بنديكت وغريغوري الكبير. ولسوف يستحوذون على اهتمامي الرئيسي في بقية هذا الفصل والفصل الذي يليه.

لم يضع الفتح القوطي لإيطاليا نهاية للحضارة الرومانية. ففي حكم تيودوريك، ملك إيطاليا والقوط، كانت الإدارة المدنية في إيطاليا رومانية كلياً، وقد تمتعت إيطاليا بالسلام والتسامح الديني (حتى النهاية تقريباً). لقد كان الملك حكيماً وقوياً معاً، وقد عين قناصل، كما حافظ على القانون الروماني، واحتفظ بمجلس الشيوخ: وحين وصل إلى روما، كانت زيارته الأولى إلى مقر مجلس الشيوخ.

ورغم أنه كن آرياً، إلا أنه ظل على علاقة طيبة بالكنيسة حتى سنواته الأخيرة. سنة 523، حرّم الامبراطور جوستين الآرية، وهذا ما أزعج تيودوريك، هو الذي كان لديه أسبابه، فإيطاليا كاثوليكية، يقودها التعاطف اللاهوتي الذي يقف بجانب الامبراطور. إذ كان يعتقد، بشكل صحيح أو خاطئ، أن هناك مؤامرة تشتمل على رجال في حكومته. مما جعله يسجن وزيره، عضو مجلس الشيوخ، بوثيوس ثم يعدمه، هو الذي كتب كتابه «عزاء الفلسفة» في السجن.

وبوثيوس هذا شخصية فريدة. إذ طوال العصور الوسطى ظل الناس يقرؤونه، يعجبون به، ويعتبرونه دائماً مسيحياً مخلصاً، بل يعامل وكأنه أحد الآباء. لكن كتابه «عزاء الفلسفة» الذي كتب سنة 524، بينما كان ينتظر الإعدام، أفلاطوني صرف، لا يثبت أنه لم يكن مسيحياً، لكنه يبين أن قبضة الفلسفة الوثنية عليه كانت أشد من اللاهوت المسيحي. بعض الأعمال اللاهوتية، خاصة تلك التي تدور حول الثالوث المقدس والتي تعزى إليه، تعتبر من قبل مرجعيات كثيرة زائفة، لكن ربما بسببها، كانت العصور الوسطى قادرة أن تعتبره قويماً صحيحاً، وتستمد منه الكثير من الأفلاطونية التي كان سينظر إليها لولاه بكثير من الشك.

العمل يتناوب فيه الشعر والنثر: فبوثيوس بشخصه، يتكلم نثراً، بينما ترد الفلسفة عليه شعراً. في ذلك يماثله إلى حد ما دانتي الذي تأثر به كثيراً في «الحياة الجديدة».

يبدأ «عزاء الفلسفة» الذي يعتبره جيبون «كتاباً ذهبياً» بالقول إن سقراط، أفلاطون وأرسطو هم الفلاسفة الحقيقيون، أما الرواقيون، الأبيقوريون والبقية فهم مغتصبون، يخطئ الناس العاديون فيعتبرونهم أصدقاء الفلسفة. بعدئذ يقول بوثيوس إنه أطاع الوصية الفيثاغورية (وليس الوصية المسيحية) القائلة بأن «يتبع الإله». أما السعادة وهي الشيء ذاته كالسعادة الروحية، فهي الخير وليست المتعة، فيما الصداقة هي «الشيء الأكثر قدسية». وهناك كثير من الأخلاق التي تتفق كثيراً مع العقيدة الرواقية، مأخوذة بالحقيقة من سنيكا.

ثم هناك ملخص شعري، عن بداية تيمايوس. يتبعه قدر كبير من الميتافيزيقا الأفلاطونية المحض. فعدم الاكتمال، كما يقول لنا، هو النقص الذي يدل على وجود النموذج الكامل. إنه يتبنى نظرية الشر الدال على الحرمان. ينتقل بعدها إلى مذهب وحدة الوجود الذي كان ينبغي أن يصدم المسيحيين، لكنه لسبب من الأسباب لم يفعل ذلك. أما الشعور بالسعادة الروحية والله، كما يقول، فهما الخير الأهم معاً، لذلك هما متماهيان. «والناس يصيرون سعداء بحصولهم على ما هو إلهي»، «والذين يحصلون على ما هو إلهي يصيرون آلهة. لذلك كل من هو سعيد إله، لكن بالطبيعة هناك إله واحد، إنما يمكن أن يكون هناك شركاء كثيرون». وبالإجمال، الأصل، وكل ما يسعى إليه الناس على ما يعتقد، وهو على حق، إنما هو الخير. «فجوهر الإله لا يكمن في شيء آخر سوى الخير». هل يمكن للإله أن يفعل الشر؟ لا، لذلك، الشر لا شيء، نظراً لأن الإله يمكنه فعل كل شيء. والناس الفضلاء دائماً أقوياء، أما الأشرار فضعفاء، لأنهما كليهما يرغبان بالخير، لكن الفضلاء فقط يحصلون عليه. والأشرار يكونون أسوأ حظاً إن هربوا من العقاب، بدلاً من أن يتقبلوه. (لاحظ أن هذا لا يمكن أن يقال عن العقاب في الجحيم). أما لدى الناس الحكماء، فلا مكان للكراهية».

نبرة الكتاب تشبه نبرة أفلاطون أكثر من أفلوطين. وليس هناك أثر لأساطير أو فظاعات العصر، ولا هاجس الإثم، ولا جهد مفرط إثر ما لا يمكن الحصول عليه. كما أن هناك هدوءاً فلسفياً كاملاً ـ هدوءاً شديداً إلى حد أن الكتاب لو

كتب في حالة رخاء لكان بالإمكان القول إنه نوع من الاعتداد بالنفس. لكنه كتب في السجن وقد حكم على مؤلفه بالإعدام، وهو يثير الإعجاب بقدر ما تثير الإعجاب اللحظات الأخيرة لسقراط الأفلاطوني.

فالمرء لا يجد نظرة مماثلة حتى ما بعد نيوتن. هنا سأقتبس قصيدة واحدة من الكتاب، لا تختلف في فلسفتها عن قصيدة ألكسندر بوب «مقالة في الإنسان».

«إن كنت ترى قوانين الإله بعقل نقي،
فإن نظرك إلى السماء يجب أن يثبت،
حيث المسار المستقر للنجوم يسير بسلام.
فالنار الساطعة للشمس لا توقف عمل أختها،
ولا نجمة القطب الشمالي ترغب في إخفاء أشعتها في موج المحيط.
ورغم أنها تتأمل النجوم الأخرى جاثمة هناك،
إلا أنها دون توقف تتحرك في السماء العالية فوق،
فلا يمسها المحيط.
ضوء المساء بمسار معين يبين قدوم الليل المظلم،
لكن قبل أن يطلع الفجر يغادر إبليس،
ومسارات هذا الحب المتبادل تصنع ما هو أبدي..».

لقد كان بوثيوس، حتى النهاية، صديق تيودوريك. فوالده كان قنصلاً، وهو قنصل وهكذا كان والداه. كما أن حماه سيماكوس، (ربما هو حفيد ذاك الذي تجادل مع أمبروس، حول تمثال النصر) كان شخصاً مهماً في بلاط الملك القوطي. لقد استخدم تيودوريك بوثيوس من أجل إصلاح سك النقود وإدهاش الملوك البرابرة الأقل ثقافة بمعدات مثل المزاول الشمسية والساعات المائية. ولعل تحرره من الأساطير لم يكن استثنائياً كثيراً لدى العائلات الارستقراطية الرومانية كما كان في أمكنة أخرى. لكن الجمع بينه وبين العلم الرفيع والحماسة

للخير العام هو أمر فريد في ذلك العصر. فخلال القرنين اللذين سبقا زمنه والقرون العشرة بعده، لا أظن أنه كان هناك أوروبي متعلم متحرر على ذلك النحو من الخرافات والأساطير والتعصب. كما لم تكن قيمه سلبية قط، فنظرته العامة رفيعة سامية وغير ذات مصلحة. ولقد كان سيحقق شهرة في أي عصر، وفي أي عصر كان سيعيش، كان سيدهش كل الإدهاش.

تعود شهرة بوثيوس في القرون الوسطى جزئياً إلى كونه يعتبر شهيد الاضطهاد الآري ـ وهي النظرة التي بدأت بالظهور بعد مائتين أو ثلاثمائة سنة من وفاته. ففي بافيا، كان يعتبر قديساً، لكنه بالحقيقة لم يرسم كقديس. ورغم أن كيرلس كان قديساً إلا أن بوثيوس لم يكن.

بعد سنتين من إعدام بوثيوس، مات تيودوروس. في السنة التالية، صار جوستنيان امبراطوراً، وقد حكم حتى 565، فتدبر في هذه الفترة الطويلة أمره لأن يفعل الكثير من الأذى والقليل من الخير. إنه يشتهر طبعاً وبشكل أساسي بـ«مجموعة قوانينه» لكنني لن أغامر وأدخل هذا الموضوع، الذي يناسب رجل قانون. إنه رجل التقى الشديد. أمر بعد سنتين من تسنمه العرش، بإغلاق مدارس الفلسفة في أثينا، حيث كانت الوثنية ما تزال هي المسيطرة. فتوجه الفلاسفة المطرودون إلى بلاد فارس حيث استقبلهم الملك هناك استقبالاً لطيفاً. لكنهم صدموا ـ كما يقول جيبون، أكثر من أنهم صاروا فلاسفة ـ بالممارسات الفارسية لتعدد الزوجات وسفاح القربى، لذلك سرعان ما عادوا إلى الوطن وطواهم النسيان. بعد ثلاث سنوات من هذه المأثرة (532)، قام جوستنيان بمأثرة أخرى، تستحق ثناء أكثر ـ هي بناء كنيسة القديسة صوفيا. أنا لم أر تلك الكنيسة، لكنني رأيت الموزاييك الجميل المعاصر في رافينا، بما فيه من صور شخصية لجوستنيان وزوجته الإمبراطورة تيودورا. فكلاهما كان شديد الورع، رغم أن تيودورا كانت سيدة ذات فضيلة سهلة، التقطها من أحد السيركات. والأسوأ حتى أنها كانت تميل لأن تكون من القائلين بالطبيعة الواحدة.

لكن حسبنا فضائح. فالإمبراطور نفسه، ويسعدني أن أقول ذلك، كان من

أتباع الأرثوذكسية التي لا شائبة فيها، إلا في مسألة «الفصول الثلاثة». فهذه كانت مثار جدل مزعج، والمجلس الخلقيدوني كان قد أعلن ثلاثة من الآباء الأرثوذكس بأنهم موضع شك لكونهم نسطوريين. قبلت تيودورا، مع كثيرين آخرين، قرارات المجلس كلها، لكن ليس هذا القرار، فيما وقفت الكنيسة الغربية بجانب كل شيء قرره المجلس، واندفعت الامبراطورة لاضطهاد البابا. غير أن جوستنيان كان يعبدها، وبعد وفاتها سنة 548، صارت بالنسبة له ما كان الأمير الميت كونسورت يشكل في نظر الملكة فيكتوريا. وهكذا، انحدر في النهاية إلى الهرطقة. إذ يكتب مؤرخ معاصر (هو إيفاغوريس) ما يلي: لكي يتلقى، منذ أن انتهى عمره، أجور ما ارتكب من أعمال سيئة، ذهب سعياً وراء العدل الذي يستحقه يوم القيامة إلى جهنم».

لقد كان جوستنيان يطمح لأن يعود إلى فتح ما أمكن من الامبراطورية الغربية. فغزا سنة 535 إيطاليا، وحقق في البداية نجاحاً سريعاً ضد القوط، كما رحب به السكان الكاثوليك، إذ جاء باعتباره يمثل روما ضد البرابرة. لكن القوط تجمعوا من جديد، ودامت الحرب ثماني عشرة سنة، عانت خلالها روما وإيطاليا عموماً، أكثر بكثير مما عانت أيام الغزو البربري.

إذ تم الاستيلاء على روما خمس مرات، ثلاثاً من قبل البيزنطيين، واثنتين من قبل القوط، نتيجة ذلك تضاءلت حتى صارت بلدة صغيرة. الشيء نفسه حدث في أفريقيا التي أعاد جوستنيان فتحها تقريباً أيضاً. في البداية، كانت جيوشه تلقى الترحيب، لكن ليتبين بعدئذ أن الإدارة البيزنطية فاسدة والضرائب البيزنطية مدمرة. في النهاية، صار الكثير من الناس يرغبون في عودة القوط والواندال. لكن الكنيسة ظلت، حتى السنوات الأخيرة، إلى جانب الامبراطور لاستقامته وصلاحه، على أنه لم يحاول إعادة فتح بلاد الغال، بسبب بعدها من جهة، ومن جهة أخرى لأن الفرنجة كانوا أورثوذكساً.

سنة 568، أي بعد ثلاث سنوات من وفاة جوستنيان، قامت قبائل شرسة جداً من الألمان، يدعون اللومبارديين بغزو إيطاليا من جديد، فاستمرت

الحروب بين هؤلاء والبيزنطيين، بشكل متقطع، مائتي سنة، أي حتى عصر شارلمان تقريباً، لتتقلص قبضة البيزنطيين على إيطاليا شيئاً فشيئاً. إذ كان عليهم في الجنوب، أن يواجهوا المسلمين أيضاً، لتبقى روما اسمياً خاضعة لهم، والبابوات يتعاملون مع الأباطرة الشرقيين باحترام، لكن في معظم أنحاء إيطاليا، كان للأباطرة، بعد قدوم اللومبارديين، قدر ضئيل من السلطة أو لا سلطة على الإطلاق. هذه المرحلة هي التي دمرت الحضارة الإيطالية، والهاربون من اللومبارديين هم الذين أسسوا البندقية، وليسوا، كما يؤكد التراث، الهاربين من آتيلا.



الفصل السادس

القديس بنديكت وغريغوري الكبير

خلال التحلل العام للحضارة الذي حدث خلال الحروب الدائمة في القرن السادس والقرون التالية، كانت الكنيسة هي التي حافظت على ما بقي من ثقافة روما القديمة. لكن الكنيسة قامت بهذا العمل على نحو غير كامل، لأن التعصب والخرافات كانا يهيمنان على أكبر رجال الاكليروس في ذلك العصر، بينما كان يعتقد أن التعليم الدنيوي رديء. مع ذلك، أوجدت المؤسسات الإكليركية هيكلاً راسخاً للتعليم، صار إحياء التعليم والفنون الحضارية ممكناً بسببه في العصور اللاحقة.

في المرحلة التي تعنينا الآن، هناك ثلاثة أنشطة للكنيسة تستدعي اهتماماً خاصاً: الأول هو الحركة الرهبانية، الثاني، نفوذ البابوية، لاسيما في عهد غريغوري الكبير، الثالث، اعتناق البرابرة الوثنيين للدين بواسطة البعثات التبشيرية، ولسوف أقول شيئاً ما عن كل من هذه الأنشطة الثلاثة حسب التسلسل.

بدأت الحركة الرهبانية في الوقت نفسه في مصر وسورية حوالي بداية القرن الرابع، وكان لها شكلان، شكل الصوامع المنعزلة، وشكل الأديرة. فالقديس أنطوني، وهو أول الرهبان، ولد في مصر سنة 250 وانسحب من الحياة الدنيا حوالي سنة 270. ولمدة خمسة عشر عاماً عاش وحيداً في كوخ قرب منزله، ثم لعشرين عاماً في مكان منعزل ناءٍ في الصحراء، لكن شهرته انتشرت وبدأت الحشود تتوق لسماع مواعظه. طبقاً لذلك، وحوالي سنة 305 أقدم على التعليم وتشجيع حياة الرهبنة. مارس أقسى حالات التقشف، بتخفيض كمية الطعام والشراب، والحد الأدنى من النوم الذي يتطلبه الجسم للبقاء على قيد الحياة.

ولقد كان الشيطان يهاجمه دائماً برؤى شهوانية لكنه كان بكل قوة يجابه إغواءات الشيطان الشريرة. ثم مع نهاية حياته، كانت صحراء طيبة في مصر ملأى بالرهبان الذين حذوا حذوه واتبعوا مفاهيمه.

بعد بضع سنوات، أي حوالي 315 أو 320، أسس مصري آخر هو باشونيوس، أول دير. هنا، كان الرهبان يعيشون حياة مشتركة، دون ملكية خاصة، مع وجبات طعام مشتركة وأداء واجبات دينية مشتركة. هذا الشكل من الرهبانية، وليس الشكل الذي اتبعه القديس أنطوني، هو الذي غزا العالم المسيحي. ففي الأديرة المقامة على غرار دير باشونيوس، كان الرهبان يقومون بالكثير من العمل، لاسيما العمل الزراعي، بدلاً من قضاء وقتهم كله في مقاومة إغراءات الجسد.

حوالي ذلك الزمن، ظهرت الحركة الرهبانية في سورية وبلاد الرافدين. هنا، كان التنسك يمتد زمناً أطول حتى مما كان في مصر. فالقديس سمعان العمودي والرهبان العموديون الآخرون هم سوريون، ثم من الشرق جاءت الحركة الرهبانية إلى البلدان الناطقة بالإغريقية، وذلك بشكل أساسي بسبب القديس باسيل (حوالي 360) الذي كانت أديرته أقل تنسكاً، وكان فيها مأوى للأيتام ومدارس للصبية (ليس فقط لمن يقصدون منهم أن يصبحوا رهباناً).

في البداية، كانت الحركة الرهبانية حركة عفوية، خارج تنظيم الكنيسة تماماً. لكن القديس أثناسيوس هو الذي جعل رجال الكنيسة يتقبلونها. ثم نتيجة لتأثيره، جزئياً، صار نوعاً من القاعدة أن يكون الرهبان كهاناً. كذلك هو الذي أدخل، حين كان في روما سنة 339، الحركة إلى الغرب. وقد بذل القديس جيروم قصارى جهده لتحسينها، أما القديس أوغسطين فقد أدخلها إلى شمالي أفريقيا. والقديس مارتن من تورز دشن الأديرة في بلاد الغال، فيما دشنها القديس باتريك في آيرلندا. تأسس دير آيونا سنة 566 على يد كولومبا لكن في الأيام الأولى، قبل أن يدخل الرهبان ضمن التنظيم الكنسي، كانوا مصدر اضطراب. ذلك أنه، في البداية، لم يكن هناك طريقة للتفريق بين الناسك المحض والرجل الذي يعيش كذلك لكونه معدماً. لقد أقيمت مؤسسات رهبانية

مترفة نسبياً. بعدئذ ظهرت مرة ثانية صعوبة تمثلت في أن الرهبان صاروا يمنحون دعماً مضطرباً لأسقفهم المفضل، مما جعل المجالس الكنسية (وكل المجالس تقريباً) تقع في الهرطقة. فمجمع إيفسوس، (وليس المجلس) الذي قرر الطبيعة الواحدة للمسيح، كان خاضعاً لعهد رهباني من الرعب، وبغية مقاومة البابا، ربما كان انتصار الطبيعة الواحدة سيبقى دائماً. لكن في عصر لاحق، مثل هذه الاضطرابات لم تعد تقع.

وعلى ما يبدو، كان هناك راهبات قبل الرهبان ـ ففي وقت مبكر من منتصف القرن الثالث، كان بعضهن يغلقن على أنفسهن التوابيت.

لقد كان ينظر إلى النظافة على أنها بغيضة. القمل يدعى «لآلئ الله» وهو علامة القداسة. والقديسون والقديسات يتباهون بأن الماء لا يمس أقدامهم إلا حين يعبرون الأنهار. لكن في القرون اللاحقة، صار الرهبان يخدمون الكثير من الأغراض المفيدة، إذ كانوا يبرعون في أمور الزراعة، وبعضهم حافظ على التعليم حياً أو أحياه. لكن في البداية، خاصة في القسم المتعلق برهبان الصوامع، لم يكن هناك شيء من هذا. فمعظم الرهبان لم يكونوا يعملون ولا يقرؤون أي شيء إلا ما يوصي به الدين، كما كانوا يفهمون الفضيلة بطريقة سلبية تماماً، أي الامتناع عن الإثم، خاصة آثام الشهوة الجسدية. وهو أمر صحيح أن القديس جيروم أخذ مكتبته معه إلى الصحراء، لكنه توصل إلى الاعتقاد بأن هذا كان إثماً.

في الحركة الرهبانية الغربية، الاسم الأبرز هو القديس بنديكت، مؤسس النظام البنديكتي. ولد حوالي 480، قرب سبوليتو، من عائلة أومبرية نبيلة. في سن العشرين هرب من ترف روما ومتعها إلى العزلة في كهف، حيث عاش ثلاث سنوات. بعد هذه المرحلة، صارت حياته أقل عزلة، وحوالي سنة 520، أسس دير «مونتي كاسينو» الشهير، الذي طبق عليه «القواعد البنديكتية». هذا كان يتلاءم مع المناخ الأوربي، ويتطلب صرامة أقل مما كان شائعاً بين الرهبان المصريين والسوريين. إذ كان هناك نوع من التنافس في الغلو التنسكي، وأكثر المتنسكين غلواً هو الذي يعتبر أكثر قداسة. هذا الأمر أنهاه القديس بنديكت، بإصداره مرسوماً يقول

إن التشدد على نحو يتجاوز القاعدة لا يسمح بممارسته إلا بإذن خطي من رئيس الدير. وقد أوكلت لرئيس الدير سلطات كبيرة، إذ كان يختار مدى الحياة (وضمن القواعد وحدود الاستقامة والصحة)، كما كانت له سيطرة استبدادية تقريباً على رهبانه الذين لم يعد مسموحاً لهم ما كان مسموحاً في السابق، كأن يتركوا ديرهم إلى دير آخر، إن شعروا بالميل لذلك. ثم في أزمنة لاحقة، اشتهر البندكتيون بالتعلم، لكن في البداية كانت قراءاتهم كلها دينية.

لقد كان للتنظيمات حياتها الخاصة، بمعزل عن نوايا مؤسسها. هذه الحقيقة يجسدها المثال الأكثر إثارة للدهشة ألا وهو الكنيسة الكاثوليكية التي كانت ستدهش المسيح، وحتى القديس بولس، لو رأيا ما صارت عليه. النظام البنديكتي هو نموذج أصغر فالرهبان ينذرون أنفسهم للفقر، الطاعة، والعفة. بالنسبة لهذا، يعلق جيبون: «في مكان ما سمعت أو قرأت اعترافاً صريحاً لرئيس دير بنديكتي: نذري نفسي للفقر أعطاني مئة ألف «كراون» في السنة، ونذري نفسي للطاعة رفعني إلى مرتبة أمير حاكم. لكنني أنسى نتائج نذري نفسي للعفة». غير أن ابتعاد النظام عن مقاصد مؤسسه لم يكن مدعاة للأسف على الإطلاق. وهذا ينطبق، خصوصاً على التعلم. إذ اشتهرت مكتبة مونتي كاسينو كثيراً كما أن العالم وبطرق كثيرة، مدين لها بالتوجه البحثي الذي اشتهر به البنديكتيون اللاحقون.

عاش القديس بنديكت في مونتي كاسينو منذ تأسيسه حتى وفاته سنة 543. لكن اللومبارديين استولوا على الدير ونهبوه، بعد فترة وجيزة من استلام غريغوري الكبير البابوية، الذي كان هو نفسه بنديكتياً. فهرب الرهبان إلى روما، لكن بعد أن هدأ سخط اللومبارديين وغضبهم، عادوا إلى مونتي كاسينو.

إننا نعلم، من حوارات البابا غريغوري الكبير التي كتبت سنة 593، الكثير عن القديس بنديكت. لقد «نشأ في روما على دراسة الإنسانيات، لكن حين رأى بالعقل أن دراسات كهذه تؤدي إلى حياة الفسق والخلاعة، انسحب، هو الذي لم يكن قد انطلق كثيراً في شؤون الدنيا، خشية أن يغرق فيها، ويسقط أيضاً في تلك الهاوية الشيطانية الخطرة: بناء على ذلك، سلم كتبه وهجر منزل والده وثروته، وقد صمم تصميماً تاماً على أن يخدم الرب فقط، فبحث عن مكان ما،

حيث يمكنه تحقيق رغبته بالوصول إلى هدفه المقدس: وعلى هذا النحو غادر، بهدي من جهل العالم، وزاد من حكمة الجاهل».

في الحال اكتسب المقدرة على اجتراح المعجزات. أولى هذه المعجزات إصلاح منخل مكسور بواسطة الصلاة. فعلق رجال البلدة المنخل فوق باب الكنيسة «وظل هناك سنوات عديدة إلى أن حدثت مشاكل اللومبارديين بالذات». بعدئذ تخلى عن المنخل وذهب إلى كهفه، دون أن يعرف بذلك أحد سوى صديقه الذي كان يزوده سراً بما يحتاجه من طعام بواسطة حبل علّق بطرفه جرس يرن كي ينبه القديس ويجعله يعرف أن طعامه جاء. لكن إبليس ألقى حجراً على الحبل فقطعه كما كسر الجرس. مع ذلك خاب أمل عدو الجنس البشري في أن يحرم القديس من تزويده بالطعام.

حين مضى على بنديكت الزمن الذي كان الإله قد قدر له أن يبقى في الكهف، ظهر سيدنا (المسيح)، في يوم أحد كان في الوقت نفسه عيد فصح، لكاهن من الكهان، ثم كشف له كل ما يتعلق بالراهب، آمراً إياه أن يشارك القديس مائدة فصحه. في الوقت ذاته تقريباً كان بعض الرعيان قد اكتشفوا مكانه. «في البداية، حين اختلسوا النظر إليه عبر الشجيرات. ورأوا ثوبه مصنوعاً من الجلود، اعتقدوا تماماً أنهم أمام وحش ما، لكن بعد أن تعرفوا إلى خادم الرب، اهتدى كثيرون منهم بواسطته، وانتقلوا من حياتهم البهيمية إلى حياة التقوى والنعمة الإلهية والعبادة».

عانى بنديكت، شأنه شأن الرهبان الآخرين، من إغراءات الجسد. «امرأة ما كانت هناك، وكان أحياناً يراها، فتعود إلى ذهنه ذكريات الروح الشريرة، ومن خلال ذكراها، تشتعل لدى خادم الرب شهوات النفس التي كانت أحياناً تشتد إلى حد تطغى عليه بنوع من المتعة، ففكر أن يهجر البرية. لكن فجأة، وبعون من العناية الإلهية، عاد إلى نفسه، ولرؤيته شجيرات كثيرة وأشواكاً تنمو حوله، صار يخلع ثوبه، ثم يلقي نفسه وسط تلك الشجيرات الشائكة. هناك كان يتمرغ طويلاً، وحين ينهض، يكون لحمه كله مجرحاً على نحو يثير الشفقة، وهكذا بجروح جسده عالج وشفى جروح روحه».

ولكون صيته قد ذاع في كل الأنحاء، فإن رهبان دير من الأديرة، كان رئيسهم قد مات حديثاً، توسلوا إليه أن يقبل تولي رئاسة الدير بعده. ففعل ذلك وأصر على مراقبة الفضيلة مراقبة صارمة، إلى حد أن الرهبان، في ثورة غضب، قرروا أن يسمموه بإسقائه كأس خمر مسموم. لكنه رسم علامة الصليب على الكأس، فتهشمت في الحال إلى شظايا. بذلك عاد إلى البرية.

أعجوبة المنخل لم تكن الأعجوبة المفيدة الوحيدة فقط التي اجترحها القديس بنديكت. فذات يوم، كان قوطي فاضل يستخدم منجلاً لتنظيف الورد الشائك من شوكه، حين انخلع رأس المنجل من المقبض ووقع في ماء عميق. جاء القديس وقد وصله الخبر، ثم أمسك بالمقبض وأنزله في الماء، فارتفع في الحال الرأس الحديدي والتصق ثانية بالمقبض.

غير أن كاهناً جاراً، لغيرته من شهرة الرجل المقدس، بعث إليه رغيف خبز مسموم. لكن بنديكت، بنوع من المعجزة، عرف أنه مسموم. وكانت عادته أن يعطي الخبز إلى غراب معين، حين جاء الغراب ذلك اليوم بحثاً عن خبزه، قال له القديس: «باسم يسوع المسيح، ربنا، خذ ذلك الرغيف، ثم اتركه في مكان لا يجده فيه أحد». فأطاع الغراب، ولدى عودته قدم له عشاءه المعتاد. لكن الكاهن الشرير، وقد رأى أنه لم يستطع قتل بنديكت كجسد، قرر أن يقتل روحه، لذلك أرسل سبع فتيات عاريات إلى الدير. خشي القديس أن يثار الرهبان الأصغر سناً ويغريهم الإثم، لذلك رحل هو نفسه بحيث لا يعود لدى الكاهن دافع يدفعه بعد، للقيام بأعمال كهذه. غير أن الكاهن قتل وقد سقط سقف غرفته عليه. أوصل أحد الرهبان الخبر إلى القديس، فرحاً، طالباً إليه أن يعود. فحزن بنديكت على الآثم الذي مات، وفرض عقوبة على الكاهن لأنه فرح بموته.

غريغوري لا يروي معجزات فقط، بل يدعي بين الفينة والفينة أنه يروي حقائق من حياة القديس بنديكت. بعد تأسيسه اثني عشر ديراً، وصل أخيرا إلى مونتي كاسينو، حيث كان هناك «معبد» لأبولو، ما يزال يستخدمه سكان الريف للعبادة الوثنية. «حتى ذلك الحين، كان حشد مجنون من الكفرة يقدم أشد

الأضاحي رداءة وسوءاً». فدمر بنديكت المذبح، وبنى في المكان كنيسة، فاهتدى الوثنيون المجاورون للدين. ووغضب الشيطان أشد الغضب.

لكن عدو البشرية اللدود، وقد رأى في ذلك علامة شر، لم يقدم نفسه بصورة خصوصية أو في حلم، بل قدم نفسه مباشرة لعيني ذلك الأب المقدس، وبصرخات عالية، راح يتذمر من أنه عومل معاملة عنيفة. الضجة التي أثارها، سمعها الرهبان، لكنهم لم يستطيعوا رؤيته. إلا أنه، كما روى لهم الأب المبجل، ظهر له بكل وضوح وبأشد أشكاله فظاعة وقسوة، وكأنه، بفمه الناري وعينيه المتقدتين لهباً، يريد أن يمزقه إرباً إرباً: لكن ما قاله له الشيطان، سمعه الرهبان جميعاً. إذ ناداه أولاً باسمه، ولأن رجل الرب كان قد أقسم ألا يرد بأي جواب، وقع على قدميه راجياً متوسلاً: إذ أنه حين صرخ بصوت عالٍ، كان قد ناداه «يا بنديكت المبارك». بعد ذلك، وقد وجد أنه لم يتلق جواباً، مباشرة غيّر نبرته وقال: «يا بنديكت اللعين، يا غير المبارك: ماذا فعلت بي؟ ولماذا تضطهدني هكذا؟» هنا تنتهي القصة، إذ يخلص المرء إلى أن الشيطان قد انسحب يائساً.

لقد اقتبست بشيء من الطول بعض هذه الحوارات، لأنها ذات أهمية مضاعفة ثلاث مرات. أولاها، أنها المصدر الأساسي لمعرفتنا بحياة القديس بنديكت، الذي تعتبر قواعده الرهبانية مثلاً يحتذى في كل الأديرة الغربية باستثناء أديرة إيرلندا أو الأديرة التي أسسها إيرلنديون. الثانية، هي أنها تقدم صورة واضحة للجو الذهني لدى الناس الأشد حضارة في نهاية القرن السادس. الثالثة، أنها كتبت من قبل البابا غريغوري الكبير، وهو الرابع والأخير من علماء لاهوت الكنيسة الغربية، وأحد أبرز البابوات سياسياً. لذلك علينا أن نوليه اهتمامنا الآن.

يزعم المحترم و.هـ. هتون، رئيس عمداء نورثامبتون، أن غريغوري هو أعظم رجل في القرن السادس، ثم يقول إن المدعين المنافسين ربما كانا جوستنيان والقديس بنديكت. والثلاثة، بالتأكيد، كان لهم تأثير كبير على الأجيال اللاحقة. جوستنيان بقوانينه (وليس بفتوحاته التي كانت سريعة الزوال)، بنديكت بنظام أديرته الرهبانية، وغريغوري بتزايد السلطة البابوية التي حققها في

زمانـه. إنـه يظهـر ، في الحـوارات الـتي أوردت بعـض مقتبسـات منـها، مثـل الأطفال، سريع التصديق، لكن كرجل دولة، كـان صـارماً، مـسيطراً، وداعيـاً تماماً لما يمكن تحقيقـه في عـالم معقـد ومـتغير عليـه أن يعمـل فيـه. التنـاقض مدهش، لكن الرجال الأشد فاعلية في ميدان العمل، غالباً ما يكونون ثانويين في ميدان الفكر.

ولد غريغوري الكبير، وهو البابا الأول بهذا الاسم، في روما حوالي الـسنة 540 من عائلة ثرية ونبيلة. فعلى ما يبدو، كان جده بابا أيضاً بعد أن ترمل. وهـو نفسه، في صباه، كان لديه قصر وثروة هائلة. وقد تلقى مـا يعتـبر تعليمـاً جيـداً رغم أن ذلك لم يتضمن معرفة الإغريقية، التي لم يكتسبها البتة، مـع أنـه عـاش ست سنوات في القسطنطينية. سنة 573، صار محافظ مدينـة رومـا لكـن الـدين طلبه لنفسه: فاستقال من وظيفتـه، وقـدم ثروتـه لتأسـيس الأديـرة وللـصدقات والإحـسان، ثم حول قصره إلى مقر للرهبان، وهو نفسه صـار بنـديكتياً، كـرس نفسه للتأمل والتقشف الذي آذى صحته باستمرار. لكن البابـا بيلاجيـوس الثـاني صار مدركاً لقدراته السياسية، فأرسله مندوباً عنـه إلى القـسطنطينية الـتي كانـت روما، منذ أيام جوستنيان، تابعة اسمياً لها. عاش غريغوري هنـاك مـا بـين 579 و585، ممثلاً لمـصالح البابويـة في بـلاط الامبراطـور، واللاهـوت البـابوي في النقاشات التي كانت تدور مع رجال الإكليروس الشرقيين، الذين كـانوا دائمـاً، أكثر استعداداً للهرطقة من نظرائهم في الغرب. في ذلك الوقـت، كـان بطريـرك القسطنطينية يحمل الرأي الخاطئ بأن أجسامنا يوم القيامة ستكون غير محسوسة، أي لا يمكن إدراكها حسياً، إلا أن غريغوري أنقـذ الامبراطـور مـن الوقـوع في هاوية الابتعاد عن الدين الصحيح. مع ذلك، لم يكن قادراً أن يقنـع الامبراطـور بشن حملة ضد اللومبارديين، وهو الموضوع الرئيسي لبعثته.

قضى غريغـوري الـسنوات الخمـس أي مـن 585-590، كـرئيس لـديره، حينذاك توفي البابا فخلفه غريغوري. ذلك الوقت كان صـعباً، لكـن لـصعوبته، قـدم فرصـاً عظيمـة لرجـل دولـة قـادر. فاللومبـارديون كـانوا ينـهبون إيطاليـا ويسلبونها، كما كانت إسبانيا وإفريقيا في حالـة شـديدة مـن الفوضـى، بـسبب

ضعف البيزنطيين، وتفكك الفيزيقوط وأعمال السلب التي كان المغاربة يقومون بها. في فرنسا كانت هناك حروب بين الشمال والجنوب. أما بريطانيا التي كانت قد صارت مسيحية تحت حكم الرومان، فقد ارتدت إلى الوثنية منذ الغزو الساكسوني. كما كان ما يزال هناك بقايا للآرية وهرطقة «الفصول الثلاثة» التي لم تكن قد انقرضت على الإطلاق. هذا العصر المضطرب أصاب بالعدوى حتى الأساقفة، بل إن كثيرين منهم شطوا بعيداً عن الحياة النموذجية. والسيمونية (شراء المناصب الكهنوتية وبيعها) كانت وافرة ثم بقيت شراً مستطيراً حتى النصف الأخير من القرن الحادي عشر.

كافح غريغوري مصادر الإزعاجات هذه بكل نشاط وحكمة. فقبل ترسيمه بابا، لم يكن أحد ينظر إلى أسقف روما، رغم أن المعترف به أنه أكبر رجل في التراتبية الكنسية، على أن له أي سلطة شرعية خارج مقاطعته. كما أن القديس أمبروس، مثلاً، الذي كان على علاقة طيبة مع البابا في أيامه، لم يكن يعتبر نفسه أنه يخضع بأية درجة لسلطته. أما غريغوري فقد كان قادراً، جزئياً بسبب صفاته الشخصية، وجزئياً بسبب الفوضى السائدة، أن يؤكد بنجاح على المرجعية التي قبلها رجال الإكليروس في الغرب كله وحتى في الشرق، وإن كان بدرجة أقل. لقد مارس هذه المرجعية بشكل أساسي من خلال الرسائل التي كان يوجهها إلى الأساقفة والحكام الدنيويين في أنحاء العالم الروماني كله، لكن أيضاً بطرق أخرى: فكتابه «حكم الرعية» الذي يحوي نصائح موجهة إلى الأساقفة، كان له تأثير كبير طوال العصور الوسطى الأولى، القصد منه أن يكون دليلاً لواجبات الأسقف، وقد تم قبوله كذلك. لقد كتبه، في حالته الأولى، إلى أسقف رافينا، ثم أرسله أيضاً إلى أسقف أشبيلية. وفي حكم شارلمان، أرسل إلى الأساقفة بمناسبة التكريس. فترجمه ألفريد الكبير إلى الانغلوسكونية. وفي الشرق انتشر بالإغريقية. إنه يعطي نصائح سليمة، وإن لم تكن مفاجئة للأساقفة، بحيث لا يهملون شغلهم. كما يحكي لهم أيضاً عن أنه ينبغي عدم انتقاد الحكام، بل يجب أن يبقوا أحياء مهددين بخطر نار جهنم، إن فشلوا في تطبيق نصائح الكنيسة.

رسائل غريغوري مهمة أهمية فائقة للعادة، ليس لأنها تكشف عن شخصيته وحسب، بل أيضاً لأنها تقدم صورة عن عصره. فنبرته، باستثناء ما هو موجه إلى الامبراطور وسيدات البلاط البيزنطي، هي نبرة مدير ـ أحياناً يوصي، وغالباً يوبخ، لكن دون أن يبدي أبداً أدنى تردد فيما يتعلق بحقه في إعطاء الأوامر.

لنأخذ عينة من رسائله خلال سنة (599). الأولى هي رسالة إلى أسقف كاغلياري في سردينيا، الذي كان سيئاً رغم أنه كبير في السن. إنه يقول في قسم منها: بلغني أنه في يوم الرب، قبل القداس الاحتفالي، ذهبت أنت لتفلح أرض حامل تلك الهدايا... كذلك بعد القداس، لم تخفِ ولم تقتلع نقاط علام تلك الملكية.. إننا ما نزال نوفر شيبتك ونفكر بأنك أخيراً، أيها الرجل العجوز، ستمتنع عن مثل تلك الأعمال الطائشة، والأفعال الفاسدة». في الوقت نفسه، يكتب إلى سلطات سردينيا المدنية حول الموضوع نفسه. إذ ينبغي توجيه تقريع إلى الأسقف قيد السؤال لأنه يفرض مقابلاً مادياً لصلاة الجنازة ثم بموافقته، وضع يهودي، اعتنق الدين، الصليب وصورة العذراء في كنيس. الأكثر من ذلك أنه هو وأساقفة سردينيون آخرون، يعرف عنهم أنهم يغادرون مدنهم دون إذن، وهذا ينبغي أن يتوقف. يتبع ذلك رسالة شديدة القسوة إلى قنصل دلماتيا، يقول فيها، بين أشياء أخرى: «فيما يتعلق بسعيك لأن تكون ذا حظوة لدينا، من المناسب أن عليك من صميم قلبك وروحك أن ترضي، وعيناك تدمعان، كما يليق بك، مخلّصك من أجل أشياء كهذه». غير أنني أجهل ما الأشياء التي كان قد فعلها ذلك الشقي.

التالية هي رسالة إلى كالينيكوس، نائب بطريرك إيطاليا، يهنئه فيها على الانتصار على السلاف، ويقول له ماذا يفعل تجاه هرطقة إستريا، التي ضلت فيما يتعلق بالفصول الثلاثة. كذلك يكتب حول هذا الموضوع إلى أسقف رافينا. كما نجد ذات مرة، وبشكل استثنائي، رسالة إلى أسقف سراقوصة، يدافع فيها غريغوري عن نفسه بدلاً من اكتشافه الأخطاء لدى الآخرين. والقضية المطروحة من النوع الثقيل، أي بالتحديد ما إذا كان ينبغي قول «هللويا» في نقطة معينة من القداس أم لا. فيقول (إن استخدامه للكلمة ليس مستمداً من خضوعه للبيزنطيين، كما يقول أسقف سراقوصة، بل من القديس جيمس عن طريق جيروم المبارك. وأولئك الذين

يعتقدون أنه يخضع على نحو غير ملائم للاستعمال الإغريقي مخطئون بالتأكيد. إذ كانت مسألة مماثلة أحد أسباب انشقاق المؤمنين القدماء في روسيا).

. ثمة العديد من الرسائل لملوك البرابرة وملكاتهم. فبرونيشيلد، ملكة الفرنجة أرادت تسليم الطيلسان إلى أسقف فرنسي معين، وكان غريغوري يرغب في تلبية طلبها، لكن لسوء الحظ، كان المندوب الذي أرسلته من المنشقين. ثم هاهو يكتب إلى أغيلولف، ملك اللومبارديين، مهنئاً إياه بالتوصل إلى السلام. «ذلك أنه لو لم يتم التوصل إلى السلام وعلى نحو بائس، ما الذي كان سيتبع ذلك إلا إراقة دماء الفقراء الفلاحين، من كلا الجانبين، الذين يفيد جهدهم كلا الطرفين؟» في الوقت نفسه، يكتب إلى زوجة أغيلولف، الملكة تيوديليندا، طالباً إليها أن تمارس التأثير على زوجها للسير في مسالك الخير. مرة ثانية يكتب إلى برونيشيلد عن أنه يجد خطأ في شيئين يتعلقان بمملكتها: أن رجالاً من العامة يُرقّون دفعة واحدة إلى مرتبة أسقف، دون مرحلة تمهيدية يعملون فيها، ككهنة عاديين، وأنه يسمح لليهود بأن يكون لديهم عبيد من المسيحيين. أما إلى تيودوريك وتيودوبيرت، ملكي الفرنجة، فيكتب قائلاً: إنه، بسبب ورع الفرنجة النموذجي، يود أن ينطق بأشياء سارة فقط، لكن ليس بوسعه الامتناع عن الإشارة إلى انتشار بيع وشراء المراتب الكنسية في مملكتهما. مرة ثانية يكتب عن ارتكاب خطأ إلى أسقف تورين. وإحدى الرسائل إلى ملك بربري تبدو وكأنها معاصرة تماماً. إنها إلى ملك الفيزيقوط، ريتشارد، الذي كان آرياً. لكنه صار كاثوليكياً سنة 587، فكافأه البابا على هذا بأن أرسل له «تعويذة على شكل مفتاح صغير من الجسم الأكثر قداسة للرسول المبارك بطرس، كي تنقل بركته إليه،» إذ تحتوي حديدة من سلاسله، تلك التي كان عنقه مقيداً بها يوم الشهادة، عسى أن تحرركم من كل الآثام. وآمل أن يكون جلالته قد سر بهذه الهدية.

أما أسقف أنطاكية فتوجَّه له توجيهات تتعلق بمجمع إيفسوس الهرطقي، فيعلمه قائلاً: «بلغ مسامعنا أنه ما من أحد في كنائس الشرق يتوصل إلى المرتبة المقدسة إلا بإعطاء رشاوى ـ وهي المسألة التي ينبغي على الأسقف أن يتحقق منها، حيثما يستطيع ذلك». بينما يتم تقريع أسقف مرسيليا لتحطيمه بعض الصور التي كانت موضوع عبادة: صحيح أن عبادة الصور خطأ، لكن الصحيح أيضاً أن

الصور مفيدة وينبغي معاملتها بكل احترام. كما يوبِّخ أسقفان من بلاد الغال، بسبب امرأة صارت راهبة، أجبرت بعد ذلك على الزواج. «إن كان الأمر هكذا... فإنك تشغل مكتب إيجارات، وليس مكانة الراعي».

ما تقدم، هو، بعض رسائل سنة واحدة، ولا عجب أنه لم يكن يجد وقتاً للتأمل، كما يشكو ويتذمر في إحدى رسائله المرسلة تلك السنة.

لم يكن غريغوري ذا موقف ودي تجاه التعليم العلماني، إذ يكتب إلى دزيديريوس أسقف فيينا في فرنسا:

«بلغ مسامعنا ما لا يمكن ذكره دون شعور بالخزي، وهو أن أخوتك (أي حضرتك) معتاد أن تشرح القواعد لبعض الأشخاص. وهو ما ننظر إليه على أنه خطأ كبير، لذلك نستنكره بشدة إلى حد أننا غيرنا ما قيل من قبل على شكل أسف وحزن، لأن الثناء على المسيح لا يمكن أن يجد مكاناً له في الفم الذي يثني على جوبيتر... ونظراً لأنه أمر مقيت أن يروى شيء كهذا عن رجل دين، ينبغي التأكد بالأدلة القاطعة ما إذا كان الأمر هكذا أم لا».

هذا العداء للتعليم الوثني بقي في الكنيسة أربعة قرون على الأقل، أي حتى عهد جيربرت (سيلفستر الثاني). إذ من القرن الحادي عشر فصاعداً فقط، صارت الكنيسة في موقف ودي تجاه التعليم.

يتسم موقف غريغوري تجاه الامبراطور بالاحترام أكثر من موقفه تجاه ملوك البرابرة. إنه يقول في رسالة إلى نظير له في القسطنطينية: «ما يسر الإمبراطور شديد الورع أن يكون تحت سيطرته كل ما يأمر بالقيام به، لذلك حين يقرر، دعه ينفذ، فقط لا تدعه يجعلنا ننخرط في عزله (أي عزل الأسقف الأرثوذكسي). لكن يظل علينا أن نتبع ما يفعله، إن كان قانونياً. أما إن لم يكن قانونياً، فسوف نتحمله قدر استطاعتنا دون أن يقع إثم علينا». لكن حين تم عزل الامبراطور، نتيجة ثورة قادها ضابط من قادة المئة غير معروف يدعى فوكاس، ضد العرش، ثم مضت قدماً فقتلت أولاد موريس الخمسة بحضور والدهم، بعد ذلك نفذت حكم الإعدام بالإمبراطور العجوز نفسه. بعد ذلك تم تتويج فوكاس من قبل بطريرك القسطنطينية، الذي لم يكن أمامه

خيار آخر سوى الموت، فإن ما يدهش أكثر أن غريغوري، ومن روما البعيدة الآمنة نسبياً، كتب رسائل تزلف كاملة للمغتصب وزوجته، فيقول: «ثمة هذا الفرق بين ملوك الأمة وأباطرة الجمهورية هو أن ملوك الأمم سادة عبيد، لكن أباطرة الجمهورية سادة أحرار... عسى الرب كلي القدرة، أن يحافظ في قلبك على ورعك في كل فكرة وعمل، وأن يكون كل ما تفعله بفضل نعمته عادلاً، فيه الرحمة، وعسى الروح القدس أن يسكن صدرك مباشرة». أما إلى زوجته، الإمبراطورية ليوتينا، فيكتب: «أي لسان قادر أن يتكلم، وأي عقل قادر أن يفكر بالشكر العظيم الذي ندين به للرب كلي القدرة على الهدوء والسلام في امبراطوريتك، لأن أعباء صعبة كتلك أزيحت عن كاهلنا بعد زمن طويل، والنير اللطيف للسيادة الإمبراطورية قد عاد». هنا قد يتصور المرء أن موريس كان وحشاً مخيفاً، بينما هو بالحقيقة كان رجلاً صالحاً. لكن المدافعين عنه يبررون موقف غريغوري بحجة أنه لم يكن يعرف الفظاعات التي ارتكبها فوكاس، لكنه كان يعرف بالتأكيد السلوك المعتاد للمغتصبين البيزنطيين، لكنه لم ينتظر كي يتأكد ما إذا كان فوكاس هو الاستثناء أم لا.

غير أن اعتناق الوثنيين للدين كان جزءاً مهماً من التأثير المتزايد للكنيسة. فالقوط اعتنقوا المسيحية قبل نهاية القرن الرابع على يد أولفيلاس أو أولفيلا ـ لكن لسوء الحظ اعتنقوا مذهب الآرية الذي كان أيضاً مذهب الواندال. لكن، بعد موت تيودوريك، صار القوط كاثوليكاً بصورة تدريجية: ملك الفيزيقوط، كما رأينا، تبنى المذهب الأرثوذكسي زمن غريغوري، والفرنجة صاروا كاثوليكاً من عهد كلوفيك. أما الإيرلنديون فاعتنقوا المسيحية قبل سقوط الإمبراطورية الغربية على يد القديس باتريك، وهو رجل نبيل من منطقة سومرسيت شاير ـ عاش بينهم منذ سنة 432 حتى وفاته سنة 461. بدورهم عمل الإيرلنديون على نشر المسيحية في سكوتلاندا وشمال إنكلترا. في هذا العمل كانت البعثة التبشيرية الكبرى تتألف من القديس كولومبا ورجل آخر هو القديس كولومبان الذي كتب رسائل طويلة إلى غريغوري حول موعد عيد الفصح ومسائل هامة أخرى. اعتناق إنكلترا للمسيحية، بمعزل عن نورثمبريا، كان هم غريغوري الخاص. فالكل يعلم أنه رأى، قبل أن يصبح بابا، ولدين بعيون زرقاء وشعر أشقر، في سوق العبيد في روما، وحين قالوا له إنهما إنكليز (آنجلز). أجاب

«لا، ملائكة» (نظراً للتقارب الشديد بين الكلمتين في الإنكليزية). وحين صار بابا، بعث القديس أوغسطين إلى كينت ليهديهم للدين. في مراسلاته، ثمة رسائل كثيرة إلى القديس أوغسطين، وإلى إديلبرت، ملك الإنكليز، وكذلك إلى آخرين حول البعثة. كما يصدر غريغوري أوامر بأن لا تدمر معابد الوثنيين في إنكلترا، بل الأصنام فقط هي التي تدمر، وتكرس المعابد ككنائس. فيطرح القديس أوغسطين عدداً من التساؤلات على البابا، مثل: ما إذا كان من الممكن أن يتزاوج أبناء العم، وما إذا كان بإمكان الزوجة التي قامت بالمضاجعة الليلة السابقة أن تحضر إلى الكنيسة (فيقول غريغوري، نعم إن هي رغبت) وهلم جراً. وكما نعلم، البعثة نجحت، وذلك هو السبب في أننا كلنا مسيحيون في الوقت الحاضر.

على أن المرحلة التي ننظر فيها ذات خصوصية تامة، إذ رغم أن رجالها العظام كانوا أدنى مقاماً من رجال حقب كثيرة أخرى، إلا أن تأثيرهم على العصور القادمة كان أعظم. فالقانون الروماني، والنظام الرهباني والبابوية كلها تدين بنفوذها الشديد والطويل، وإلى حد كبير، لجوستنيان، بنديكت وغريغوري. كما أن رجال القرن السادس، رغم أنهم حضارياً أدنى من سابقيهم، إلا أنهم كانوا أكثر حضارة بكثير من رجال القرون الأربعة التالية، ولقد نجحوا في إقامة المؤسسات التي نجحت أخيراً في تطويع البرابرة وتدجينهم. ومن الجدير بالملاحظة أن اثنين من الرجال الثلاثة هما من روما ومن عائلات أرستقراطية، فيما كان الثالث امبراطوراً رومانياً. على أن غريغوري، بالمعنى الحقيقي للكلمة، كان آخر الرومان. فنبرة الأمر لديه، رغم أن مركزه يبررها، ذات أساس غريزي يضرب جذوره في الكبرياء الأرستقراطية الرومانية. بعده، ولعصور كثيرة، كفت روما عن أن تنتج رجالاً عظماء. لكنها، في سقوطها، نجحت في تقييد أرواح غزاتها: فالتبجيل الذي كانوا يشعرون به تجاه كرسي بطرس، هو حصيلة الخوف الذي كانوا يشعرون به تجاه عرش القياصرة.

أما في الشرق، فقد كان التاريخ مختلفاً. إذ كان محمد قد ولد حين كان غريغوري في الثلاثين من عمره.

* * *

الجزء الثاني

المدرسيون

الفصل السابع

البابوية في العصور المظلمة

خلال القرون الأربعة الفاصلة بين غريغوري الكبير وسيلفستر الثاني، مرت البابوية بتقلبات مدهشة، إذ كانت تخضع أحياناً للإمبراطور الإغريقي وأحياناً أخرى للإمبراطور الغربي، وفي أحيان ثالثة للأرستقراطية الرومانية المحلية. مع ذلك، جاء بابوات أقوياء في القرن الثامن والتاسع، وكانت حقبهم مزدهرة، شادوا فيها تراث السلطة البابوية. لهذا، الفترة الممتدة من سنة 600 إلى 1000 ذات أهمية حيوية بالنسبة لفهم الكنيسة القروسطية وعلاقتها بالدولة.

لقد حقق البابوات الاستقلال عن الأباطرة الإغريق، ليس ذلك بفضل جهدهم، بقدر ما هو بفضل سلاح اللومبارديين الذين، مع ذلك، لم يشعروا بأي امتنان تجاههم أياً كان. لقد بقيت الكنيسة الإغريقية دائماً، وإلى حد كبير خاضعة للإمبراطور، الذي اعتبر نفسه كفؤاً لاتخاذ قرارات في المسائل الدينية، وكذلك عزل الأساقفة بل حتى البطاركة وتعيينهم. أما الرهبان فقد سعوا للاستقلال عن الامبراطور، ولهذا السبب، كانوا يصطفون أحياناً إلى جانب البابا. لكن بطاركة القسطنطينية، رغم أنهم لم يكونوا يرغبون بالخضوع للإمبراطور، إلا أنهم كانوا يرفضون اعتبار أنفسهم خاضعين للسلطة البابوية بأي شكل. أحياناً، حين يكون الامبراطور بحاجة لمساعدة البابا، ضد البرابرة، في إيطاليا، يكون ودياً تجاه البابا أكثر من بطريرك القسطنطينية. السبب الأساسي للانفصال النهائي الذي حدث بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية هو رفض الأخيرة أن تخضع للأحكام الشرعية البابوية.

بعد هزيمة البيزنطيين على يد اللومبارديين، صار لدى البابوات سبب للخوف من أنهم سيغزون أيضاً من قبل هؤلاء البرابرة الأشداء. فأنقذوا أنفسهم

بتحالفهم مع الفرنجة الذين فتحوا إيطاليا وكذلك ألمانيا بقيادة شارلمان. نتج عن هذا التحالف نشوء الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي صار لها دستور يفترض الانسجام بين البابا والامبراطور. لكن سلطة السلالة الكارولنجية انهارت بسرعة. في البداية قطف البابا ثمار هذا الانهيار، وفي النصف الأخير من القرن التاسع، ارتقى نيكولاس الثاني بالسلطة البابوية إلى مستويات عالية لم تعرفها حتى ذلك الحين. لكن الفوضى العامة أدت إلى الاستقلال العملي للأرستقراطية الرومانية التي سيطرت في القرن العاشر على البابوية، مسببة بذلك نتائج كارثية. غير أن الطريقة التي تم بها إنقاذ البابوية والكنيسة بصورة عامة، بحركة إصلاحية كبيرة، كما تم من خلالها إنقاذ الكنيسة من التبعية للأرستقراطية الإقطاعية، سوف تكون موضوع فصل لاحق.

في القرن السابع، كانت روما ما تزال خاضعة لسلطة الأباطرة العسكرية، وكان على البابوات أن يطيعوا أو يعانوا. بعضهم، مثل أونوريوس، أطاع، حتى درجة الهرطقة، آخرون، مثل مارتن الأول، رفضوا،فسجنهم الامبراطور. وهكذا، من سنة 685 إلى 752، كان معظم البابوات سوريين أو يونانيين. لكن بالتدريج، ومع اكتساب اللومبارديين المزيد والمزيد من السيطرة على إيطاليا، راحت السلطة البيزنطية تنحسر. فأصدر الامبراطور ليو الإيسوري سنة 726مرسومه القاضي بتحطيم التماثيل الدينية، وهو ما اعتُبر نوعاً من الهرطقة ليس في الغرب كله، بل من قبل فريق كبير في الشرق. هذا المرسوم عارضه البابوات بشدة ونجاح. أخيراً، سنة 787، وفي عهد الامبراطورة إيرينا، (الحاكمة في البداية) تخلى الشرق عن هرطقة تحطيم التماثيل المقدسة، لكن في أثناء ذلك، كانت الأحداث في الغرب قد أنهت إلى الأبد سيطرة بيزنطة على البابوية.

حوالي سنة 751، استولى اللومبارد على رافينا، عاصمة إيطاليا البيزنطية، هذا الحدث، رغم أنه عرض البابوات لخطر كبير من اللومبارد، إلا أنه حررهم من كل تبعية للأباطرة الإغريق. لقد كان البابوات يفضلون الإغريق على اللومبارد لعدة أسباب. أولاً، أن سلطة الأباطرة كانت شرعية، في حين أن ملوك البرابرة، ما لم يعترف بهم الأباطرة، كانوا يعتبرون مغتصبين. ثانياً، كان الإغريق

متحضرين. ثالثاً كان اللومبارد قوميين، في حين أن الكنيسة احتفظت بأمميتها الرومانية. رابعاً، كان اللومبارد آريين، وبعض البغض كان ما يزال عالقاً بهم بعد اعتناقهم الدين.

حاول اللومبارد، تحت حكم الملك ليوتبراند، أن يفتحوا روما سنة 739، فعارضهم اشد المعارضة البابا غريغوري الثالث الذي توجه إلى الفرنجة طلباً للمساعدة. لكن كان الملوك الميروفنجيون، أحفاد كلوفيس، قد فقدوا كل قوة حقيقية في المملكة الفرنجية، التي كان يحكمها «أمناء القصر». في ذلك الوقت، كان أمين القصر شخصاً قديراً وقوياً بشكل استثنائي يدعى شارل مارتل، وكان مثله مثل وليم الفاتح، ابن زنى. سنة 732 فاز بالمعركة الحاسمة في تور ضد العرب، وبذلك أنقذ فرنسا لصالح المسيحية. وكان هذا سيوفر له امتنان الكنيسة وشكرها، لولا أن الضرورة المالية دفعته لمصادرة بعض أراضي الكنيسة وهذا ما خفض كثيراً من تقدير الكنيسة له ولما يستحق. لكن سنة 754، مات هو وغريغوري الثالث، ليأتي خلفه، بيبين، مرضياً كلياً للكنيسة. سنة 754، عبر البابا ستيفن الثالث جبال الألب، هرباً من اللومبارد، وزار بيبين، لتعقد بينهما صفقة برهنت أنها مفيدة كل الفائدة لكلا الطرفين. فالبابا كان بحاجة لحماية عسكرية، لكن بيبين كان بحاجة لشيء، وحده البابا يمكنه أن يمنحه إياه: شرعية لقبه كملك محل آخر الملوك الميروفنجيين. مقابل هذا منح بيبين البابا رافينا وكل إقليم إكسارشات السابق في إيطاليا. وبما أنه لم يكن من المتوقع أن تدرك القسطنطينية قيمة هدية كهذه، فقد اشتملت على قطيعة سياسية مع الإمبراطورية الشرقية.

لو بقي البابوات خاضعين لأباطرة الإغريق، لكان تطوير الكنيسة الكاثوليكية قد اختلف كثيراً. ففي الكنيسة الشرقية، لم يحصل بطريرك القسطنطينية على استقلاليته عن السلطة الدنيوية، ولا على التفوق بالنسبة للمرجعيات الكنسية الأخرى، ذلك التفوق الذي حققه البابا. إذ كان الأساقفة كلهم يعتبرون متساوين بالأصل، وقد استمرت هذه النظرة إلى حد كبير في الشرق. الأكثر من ذلك، كان هناك بطاركة شرقيون آخرون، في الاسكندرية، أنطاكية، والقدس، في حين كان البابا هو البطريرك الوحيد في الغرب، (لكن هذه الحقيقة فقدت

أهميتها بعد الفتح الإسلامي). وفي الغرب، لكن ليس في الشرق كان معظم العامة أميين طوال قرون عديدة، هذا أعطى الكنيسة ميزة في الغرب لم تكن لها في الشرق. إذ كانت هيبة روما تتجاوز هيبة أية مدينة شرقية لأنها كانت تجمع بين التراث الامبراطوري وحكايات الشهادة لبطرس وبولس وحكاية بطرس باعتباره البابا الأول. ربما كانت هيبة الامبراطور كافية للتكيف مع هيبة البابا، لكن ليست أي هيبة لحاكم غربي آخر. فالأباطرة الرومان المقدسون غالباً ما كانوا يفتقدون للسلطة الحقيقية، بل الأكثر من ذلك أنهم كانوا يصبحون أباطرة، فقط حين يتوجهم البابا. لهذه الأسباب كلها، فإن تحرير البابا من الهيمنة البيزنطية كان أساسياً بالنسبة لاستقلال الكنيسة في علاقتها مع الحكام الدنيويين، وكذلك بالنسبة للتأسيس النهائي للحكم البابوي في حكومة الكنيسة الغربية.

ثمة بعض الوثائق ذات أهمية كبيرة، هي «منحة قسطنطين» و«المراسيم البابوية الزائفة» تمت لهذه الحقبة. هذه الأخيرة لا تعنينا، لكن لا بد من أن نقول شيئاً حول منحة قسطنطين. فلكي يضفوا نوعاً من القانونية القديمة على منحة بيبين، زوَّر رجال الكنيسة وثيقة تهدف لجعلها صادرة عن الامبراطور قسطنطين، منح بها البابا، حين أسس روما الجديدة، روما القديمة وأقاليمها الغربية كلها. هذه المنحة التي كانت أساس السلطة المؤقتة للبابا، تم قبولها خالصة في العصور الوسطى اللاحقة كلها. ولأول مرة، رفضت باعتبارها زائفة مزورة، في عصر النهضة من قبل لورنزوفالا (1406- 1457) سنة 1439. لقد كتب كتاباً بعنوان «أناقات اللغة اللاتينية» كان بعيداً بالطبع عن نتاج القرن الثامن. ومن الغريب تماماً أنه، بعد أن نشر كتابه ضد منحة قسطنطين، ونشر رسالته في مدح أبيقور، تم تعيينه أمين سر البابا نيقولاس الخامس الذي كان يهتم باللاتينية أكثر من اهتمامه بالكنيسة. مع ذلك، لم يقترح نيقولاس الخامس التخلي عن ولايات الكنيسة، رغم أن أحقية البابا بها تقوم بالأساس على المنحة المزعومة.

محتويات هذه الوثيقة المشهورة يجملها دليز بيرنز كما يلي:

بعد تلخيص للعقيدة النيقية، سقوط آدم، ومولد المسيح، يقول قسطنطين إنه عانى من الجذام إلى حد أن الأطباء لم يعودوا ذوي فائدة بالنسبة له. لذلك

ذهب إلى «كهنوت الكابيتول»، فاقترحوا أن يذبح عدة أطفال ويغتسل بدمهم، لكن بسبب دموع أمهاتهم أعادهم ولم يذبحهم. تلك الليلة ظهر له القديس بطرس وبولس وقالا إن البابا سيلفستر كان يختبئ في كهف في سوراكت، وهو سيشفيه. ذهب في الحال إلى سوراكت، حيث قال له «البابا الكوني الشامل» إن بطرس وبولس رسولان وليسا إلهين، عارضاً عليه صوراً ميزها من رؤيته لهما، معترفاً بها أمام كل حكام ولاياته. بناء على ذلك خصص له البابا سلفستر فترة توبة بقميص من شعر، ثم عمده، حين رأى يداً من السماء تلامسه. فشفي من الجذام وتخلى عن عبادة الأوثان. بعدئذ مع كل حكام ولاياته، مجلس الشيوخ، نبلائه والشعب الروماني كله، فكر أنه من المستحسن أن يمنح سلطة أرفع لكرسي بطرس، ويجعله أرفع مكانة من كرسي أنطاكية، الإسكندرية، القدس والقسطنطينية. ثم بنى كنيسة في قصره في اللاتيران. وإلى البابا عهد بتاجه المثلث والحلل الإمبراطورية. لقد وضع التاج المثلث على رأس البابا وأمسك بعنان فرسه. كما ترك لسيلفستر وخلفائه روما وكل المقاطعات، المناطق والمدن الإيطالية الغربية بحيث تخضع لكنيسة روما إلى الأبد». بعدئذ تحرك شرقاً «وذلك لأنه حيث تأسست إمارة الأساقفة ورأس الكنيسة المسيحية على يد الامبراطور السماوي، ليس من المناسب أن يكون لإمبراطور الأرض أية سلطة».

لم يخضع اللومبارد طوعاً لبيبين والبابا، لكن بعد حروب متكررة لهم مع الفرنجة، ساء وضعهم. أخيراً، سنة 774، سار ابن بيبين، شارلمان، إلى إيطاليا وهزم اللومبارد هزيمة ساحقة، وتم الاعتراف به ملكاً لهم ثم احتل روما، حيث ثبت منحة بيبين. لقد وجد بابوات عصره، ومنهم هادريان وليو الثالث، أن من مصلحتهم توسيع مخططاته بأية طريقة. ففتح ألمانيا كلها، وهدى الساكسون إلى الدين نتيجة الاضطهاد الشديد. أخيراً، أحيا بشخصه الإمبراطورية الغربية، وقام البابا نفسه بتتويجه امبراطوراً في روما يوم عيد الميلاد سنة 800م.

يحدد تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة حقبة زمنية في النظرية القروسطية، لكن على نحو أقل في الممارسة القروسطية. فالعصور الوسطى كانت مدمنة بصورة خاصة على التخيل القانوني، وحتى ذلك الوقت كان الخيال

يصر على أن المقاطعات الغربية للامبراطورية الرومانية السابقة ما تزال خاضعة، شرعياً، لإمبراطور القسطنطينية، الذي كان يعتبر المصدر الوحيد للمرجعية الشرعية. وقد أكد شارلمان، الخبير في الخيالات القانونية أن عرش الإمبراطورية فارغ لأن الملكة الشرقية الحاكمة إيرين (التي دعت نفسها امبراطوراً وليس امبراطورة) كانت مغتصبة للعرش، نظراً لأنه ما من امرأة يمكن أن تكون امبراطوراً. لقد استمد شارل دعواه بالشرعية من البابا، ومنذ البداية، كان هناك اتحاد متبادل غريب بين الامبراطور والبابا. إذ لا أحد يمكنه أن يكون امبراطوراً إن لم يتوِّجه البابا في روما. من جهة أخرى، وعلى مدى بضعة قرون، كان كل امبراطور يدعي لنفسه الحق في تنصيب البابوات وعزلهم. إذ كانت النظرية القروسطية في السلطة الشرعية تعتمد على الامبراطور والبابا معاً. فاعتمادهما المتبادل كان مغيظاً لهما كليهما، لكن لقرون من الزمن كان لا مفر منه، إنما كان هناك احتكاك مستمر، لصالح هذا الجانب حيناً ولصالح ذاك الجانب حيناً آخر. أخيراً، في القرن الثالث عشر صار الصراع غير قابل للتسوية، وكان البابا هو المنتصر، لكنه فقد السلطة المعنوية بعد فترة وجيزة. البابا والامبراطور الروماني المقدس بقيا على قيد الحياة كلاهما، لكن البابا بقي حتى الوقت الحاضر، أما الامبراطور فبقي حتى زمن نابوليون، غير أن النظرية القروسطية المعقدة التي كانت قد بنيت ووزعت سلطاتها على كل من عناصرها المكونة لها، كفت عن أن تكون فعالة خلال القرن الخامس عشر، إذ تم تدمير وحدة المسيحية التي كانت تؤكد عليها، على يد الملوك الفرنسيين، الأسبان، والإنكليز، كل في فلكه الخاص، وكذلك على يد الإصلاح في فلك الدين.

يصف د. جيرهارد سيلنجر بشكل إجمالي شخصية شارل العظيم وبطانته كما يلي: حياة الأشداء طورها شارل في بلاطه. إننا نرى هنا الروعة والعبقرية، لكن الأخلاق أيضاً. فشارل لم يكن ذا خصوصية بالنسبة للناس الذين يحيط نفسه بهم، وهو نفسه لم يكن نموذجاً، ثم إنه كان يعاني أشد أشكال الفسق من أولئك الذين كان يحبهم ويجدهم مفيدين. لقد كانوا يخاطبونه بـ«الامبراطور المقدس»، رغم أن حياته لم يكن فيها إلا قدر ضئيل من القداسة. هكذا كان يخاطبه

ألكوين، الذي أثنى على ابنة الامبراطور الجميلة، روترود، لتميزها بالفضيلة، رغم حملها صبياً من الكونت رودريك أوف مين، وهي ليست زوجته. لم يكن باستطاعة شارل أن ينفصل عن بناته، لهذا لم يسمح بزواجهن، وبالتالي كان مضطراً لأن يقبل العواقب. كذلك حملت البنت الأخرى، بيرثا، بصبيين اثنين من علاقة لها مع رئيس الدير التقي أنجيلبرت ريكواير. والحقيقة كان بلاط شارل مركزاً لحياة في غاية التحلل.

كان شارلمان بربرياً حقيقياً، في تحالفه السياسي مع الكنيسة، لكن ليس على نحو غير ملائم، هو المشحون بالتقوى الشخصية. لم يكن يقرأ ولا يكتب، لكنه دشن نهضة أدبية. كما كان فاسقاً فاجراً في حياته، ومولعاً بصورة مفرطة ببناته، لكنه عمل كل ما في وسعه لتحسين المعيشة المقدسة لدى رعيته. وهو مثل أبيه بيبين، استخدم بمهارة فائقة حماسة مبعوثه لتطوير نفوذه في ألمانيا. لكنه رأى أن من المفيد بالنسبة له أن يطيع البابوات أوامره، ولقد أطاعوها عن رغبة أكثر لأن روما كانت قد صارت مدينة همجية، شخص البابا نفسه لم يكن آمناً فيها بدون حماية خارجية. أما الانتخابات البابوية فكانت قد انحدرت إلى معارك فرقاء تسودها الفوضى. سنة 799 قبض أعداء محليون على البابا، سجنوه وهددوه بسمل عينيه وإصابته بالعمى. لكن خلال عهد شارل، بدا وكأن عهداً جديداً من النظام قد تم تدشينه، إنما بعد موته، لم يبق إلا قدر ضئيل منه، ما عدا النظري.

لقد تحققت مكاسب للكنيسة، وبصورة خاصة أكثر للبابوية، على نحو أكثر تماسكاً مما تحقق من مكاسب للامبراطورية الغربية. فإنكلترا اعتنقت الدين بفضل البعثة الرهبانية وتنفيذاً لأوامر غريغوري الكبير، ثم بقيت خاضعة لروما أكثر مما كانت البلدان ذات الأساقفة المعتادين على الاستقلال الذاتي المحلي. أما اعتناق ألمانيا للدين فكان إلى حد كبير من عمل القديس بونيفيس (680-754)، وهو في بعثة تبشيرية إنكليزية، إذ كان صديقه شارل مارتيل وبيبين، كما كان مخلصاً كلياً للبابا. أسس بونيفيس الكثير من الأديرة في ألمانيا، كما أسس صديقه القديس غول الدير السويسري الذي يحمل اسمه. وطبقاً لبعض المرجعيات، فإن بونيفيس رسم بيبين ملكاً، حسب طقوس مأخوذة من كتاب الملوك الأول.

القديس بونيفيس هو ابن منطقة ديفونشاير، تعلم في إكسيتر ووينشستر. سنة 716 ذهب إلى فريزيا لكن ليعود في الحال. سنة 717 ذهب إلى روما، وسنة 719 أرسله البابا غريغوري الثاني إلى ألمانيا كي يهدي الألمان إلى الدين ويكافح تأثير البعثات الإيرلندية (التي ينبغي أن نتذكر أنها كانت قد أخطأت بتحديد موعد عيد الفصح وشكل جز الشعر عند الراهب).

بعد نجاحات لا بأس بها، عاد إلى روما سنة 722، حيث رسمه غريغوري الثاني أسقفاً وأخذ منه كل عهد بالطاعة. بعد ذلك أعطاه البابا رسالة موجهة إلى شارل مارتيل، وكلفه بمهمة مكافحة الهرطقة، إضافة إلى هداية الوثنيين إلى الدين. سنة 732 صار رئيس أساقفة، وسنة 738 زار روما للمرة الثالثة. سنة 741 جعله البابا زكريا ممثلاً رسمياً له، وكلفه بمهمة إصلاح الكنيسة الفرنجية، فأسس دير فولدا، الذي قدم له نظاماً وقواعد أشد صرامة من البنديكتية. بعدئذ وقع في جدال مع أسقف سالزبورغ الإيرلندي، ويدعى فيرجيل، الذي أكد أن هناك عوالم أخرى غير عالمنا، لكن مع ذلك ظل كلامه مشروعاً. سنة 754، وبعد العودة إلى فريزيا، حدثت مجزرة راح ضحيتها بونيفيس وصحبه على يد الوثنيين. وبسببه كانت المسيحية الألمانية بابوية وليست أيرلندية.

في هذا الوقت، كانت الأديرة الإنكليزية، ولاسيما أديرة يوركشاير، ذات أهمية كبرى. فالحضارة التي كانت موجودة في بريطانيا الرومانية اختفت لتظهر حضارة جديدة على يد البعثات التبشيرية المسيحية التي تركزت بشكل كامل تقريباً حول الأديرة البنديكتية التي كانت تدين بكل شيء مباشرة لروما. «بيد» المحترم كان راهباً في جارو، وتلميذه إكبرت، أول رئيس أساقفة ليورك، أسس مدرسة كاتدرائية علم فيها ألكوين.

وألكوين هو شخص مهم في ثقافة العصر. ذهب إلى روما سنة 780 وخلال رحلته التقى بشارلمان في بارما. فاستخدمه الإمبراطور لتعليم الفرنجة اللاتينية وتعليم العائلة الملكية. قضى شطراً كبيراً من حياته في بلاط شارلمان، منشغلاً بالتعليم وتأسيس المدارس. في نهاية حياته، صار رئيس دير القديس مارتن في تور. كتب عدداً من الكتب، بما فيها تاريخ شعري للكنيسة في يورك.

فالامبراطور، رغم أنه لم يكن متعلماً، كان يؤمن إيماناً كبيراً بفضيلة الثقافة، ولفترة قصيرة من الزمن تضاءلت ظلمة العصور المظلمة. لكن عمله في هذا الاتجاه كان سريع الزوال، إذ قضى الدنماركيون لفترة من الزمن على ثقافة يوركشاير، فيما قضى على ثقافة فرنسا النورمان، بينما غزا المسلمون جنوب إيطاليا واحتلوا صقلية، بل سنة 846، هاجموا حتى روما. وبالإجمال، كان القرن العاشر، بالنسبة للمسيحية الغربية هو الحقبة الأشد ظلمة، لأن القرن التاسع تم فداؤه من قبل رجال الكنيسة الإنكليز وشخص مدهش هو يوحنا سكوت الذي يتعين علي أن أقول عنه المزيد حالياً.

انهيار السلطة الكارولينجية، بعد وفاة شارلمان وتقسيم امبراطوريته، كان في البداية، لصالح البابوية. إذ رفع البابا نيقولا الأول (858-867) السلطة البابوية إلى مستوى أرفع بكثير مما كانت عليه من قبل. لقد خاصم الأباطرة في الشرق وفي الغرب، كما خاصم الملك شارل الأصلع ملك فرنسا، وملك لورين، لوثر الثاني، كما خاصم كل أسقف لديه في كل بلد مسيحي تقريباً. لكن في كل خصاماته تقريباً كان هو الذي يفوز. إذ أن رجال الكنيسة في بلدان كثيرة صاروا يعتمدون على الأمراء المحليين، فانطلق إلى العمل كي يعالج هذه الحالة. ومجادلتاه الكبريان كانتا تتعلقان بطلاق لوثر الثاني وعزل إغناطيوس، بطريرك القسطنطينية غير القانوني، أما سلطة الكنيسة، على مدى العصور الوسطى كلها، فكان لها شأن كبير بالطلاقات الملكية. إذ كان الملوك رجالاً ذوي عواطف حامية، يشعرون أن عدم فك رابطة الزواج عقيدة نوعية فقط. غير أن الكنيسة كان بإمكانها وحدها أن تحتفل بالزواج، وإذا ما أعلنت أن الزواج غير صالح، يحتمل أن ينشب صراع لاحق وحرب بين السلالات. لذلك، كانت الكنيسة في وضع قوي جداً لمعارضة الطلاقات الملكية، والزيجات غير القانونية. في إنكلترا، فقدت هذا المركز في حكم هنري الثالث، لكنها استعادته في حكم إدوارد الثامن.

عندما طلب لوثر الثاني الطلاق، وافق إكليروس مملكته. لكن البابا عزل الأساقفة الذين أذعنوا لطلبه، ورفض كلياً قبول حجة الملك بالنسبة للطلاق. بناء على ذلك، سار أخوه، الامبراطور لويس الثاني، إلى روما بنية بث الرعب في

قلب البابا، لكن المخاوف الخرافية هي التي هيمنت، فتراجع، وفي النهاية، انتصرت إرادة البابا.

أما قضية البطريرك إغناطيوس فكانت مثيرة، لتبيانها أن البابا كان ما يزال باستطاعته أن يؤكد وجوده في الشرق. وإغناطيوس، الذي كان بغيضاً على قلب الحاكم برداس، تم عزله ليعين مكانه فوتيوس، الذي كان من العامة حتى ذلك الحين. طلبت الحكومة البيزنطية من البابا أن يصادق على هذا الإجراء، فأرسل ممثلين اثنين له للتحقيق في القضية، لكن حين وصلا إلى القسطنطينية، تعرضا للترهيب، فأعطيا موافقتهما. ولحين من الزمن تم إخفاء الحقيقة عن البابا، لكن حين تأتى له أن يعرفها، اتخذ خطاً متشدداً، إذ استدعى مجلساً في روما للنظر في المسألة، وعزل أحد مندوبيه الاثنين من مكانه كأسقف، كذلك عزل رئيس أساقفة سراقوصة، الذي كان قد كرس فوتيوس، وحرم فوتيوس من الكنيسة، فيما عزل كل من كانوا قد شاركوا في تنصيبه، وأعاد كل من كانوا قد عزلوا من مناصبهم لمعارضته. غضب الامبراطور ميشيل الثالث أشد الغضب، فكتب إلى البابا رسالة سخط وغضب، لكن البابا رد بقوله «إن يوم الكهنة ـ الملوك والأحبار ـ الأباطرة صار من الماضي. لقد فصلت المسيحية بين الوظيفتين، والأباطرة المسيحيون بحاجة ماسة للبابا من منظور الحياة الأبدية، في حين أن البابوات ليسوا بحاجة للأباطرة إلا فيما يتعلق بالأشياء الزائلة». هنا جاء رد الامبراطور وفوتيوس باستدعاء مجلس أسقفي حرم البابا كنسياً وأعلن عن هرطقة كنيسة روما. لكن سرعان ما تم قتل ميشيل الثالث بعد هذا، وأعاد خلفه باسيل إغناطيوس إلى مكانه، كاعتراف صريح بالسلطة البابوية في تلك المسألة. هذا النصر حدث مباشرة بعد وفاة نيقولا وعزي بشكل كامل تقريباً لأحداث ثورات القصر. بعد موت إغناطيوس، صار فوتيوس مرة ثانية بطريركاً، والانشقاق بين الكنيستين الشرقية والغربية، اتسع. بالتالي، لا يمكن القول إن سياسة نيقولا في هذه المسألة كانت هي المنتصرة على المدى الطويل.

لقد واجه نيقولا صعوبة أكبر تقريباً في فرض إرادته على الأسقفيات مقارنة بالملوك. إذ كان رؤساء الأساقفة قد توصلوا إلى اعتبار أنفسهم رجالاً غاية في

العظمة، ينفرون من الخضوع طواعية لحاكم الكنيسة. لكنه أكد أن الأساقفة يدينون بوجودهم للبابا. وطوال حياته، أفلح، بالإجمال، في جعل نظرته هذه هي المهيمنة. لكن خلال هذه القرون كلها، كان هناك قدر كبير من الشك بكيفية تعيين الأساقفة في مناصبهم. لقد كانوا، بالأصل، ينتخبون انتخاباً بعد دعوة المؤمنين إلى كاتدرائية مدينتهم. بعدئذ صاروا ينتخبون من قبل مجلس أساقفة الجوار، ثم من قبل الملك أحياناً، وأحياناً من قبل البابا. كما كان بالإمكان عزل الأساقفة لأسباب جدية، لكن لم يكن واضحاً ما إذا كان ينبغي محاكمتهم من قبل البابا، أو من قبل مجمع كنسي للمقاطعة. هذه الشكوك كلها جعلت سلطات المركز تتوقف على طاقة أصحاب المركز ورصانتهم. غير أن نيقولاس مد السلطة البابوية إلى أقصى حد يمكن مدها إليه، لكن في عهد خلفائه، غاص في حالة جزر من جديد إلى أدنى حد له.

خلال القرن العاشر، كانت البابوية تحت سيطرة الأرستقراطية الرومانية المحلية بشكل كامل تقريباً. إذ لم يكن هناك بعد، قاعدة ثابتة فيما يتعلق بانتخاب البابوات، الذين كانوا يدينون أحياناً بترقيتهم لذلك المنصب للمطالبة الشعبية، وأحياناً للأباطرة أو الملوك، وأحياناً أخرى كما في القرن العاشر، للممسكين بسلطة المدينة المحلية في روما. وروما، في ذلك الوقت، لم تعد مدينة حضارية، كما كانت في عهد غريغوري الكبير. بعض الأحيان، كانت تحدث معارك بين فرقاء، وأحياناً أخرى، كانت عائلة غنية ما تكسب السيطرة نتيجة الجمع بين العنف والعناد.

لقد وصل الضعف والاضطراب بالامبراطورية الغربية في هذه المرحلة إلى حد أن المسيحية ربما كانت في خطر الدمار التام. فالامبراطور وملك فرنسا كانا لا حول لهما ولا طول حيال الفوضى الناجمة في بلديهما عن أعمدة الإقطاع الذين كانوا اسمياً تابعين لهما. والهنغاريون كانوا يشنون غارات على شمالي إيطاليا. والنورمانديون على الشاطئ الفرنسي حتى سنة 911، حين أعطيت نورمانديا لهم، وبالمقابل صاروا مسيحيين. لكن الخطر الأعظم في إيطاليا وجنوب فرنسا كان بسبب العرب المسلمين الذين لم يكن بالإمكان اعتناقهم الدين، ولم يكونوا يكنون أي احترام للكنيسة. لقد أكملوا فتح صقلية في نهاية القرن التاسع، ورسخوا أقدامهم على ضفاف نهر غاريلينو، قرب نابولي ودمروا «مونتي كاسينو» وأديرة

رهبانية كبيرة أخرى. كما أقاموا مستوطنة لهم على شاطئ بروفنسيا، حيث كانوا يغيرون منها على إيطاليا ووديان الألب، قاطعين حركة السفر بين روما والشمال.

غير أن الإمبراطورية الشرقية هي التي حالت بين العرب وبين فتح إيطاليا، حين تغلبت على عرب غاريلينو سنة 915، لكنها لم تكن قوية كفاية بحيث تحكم روما، كما فعلت بعد فتح جوستنيان، وباتت البابوية طوال مئة سنة تقريباً، هبة للأرستقراطية الرومانية أو لكونتات توسكولوم. الرومانيان الأشد قوة في بداية القرن العاشر كانا: عضو مجلس الشيوخ تيوفيلكات وابنته ماروزيا اللذين باتت البابوية وراثية في عائلتهما. لقد كان لماروزيا عدة أزواج بالتعاقب وعدد مجهول من العشاق. أحد هؤلاء الأخيرين رفعته إلى رتبة البابوية، باسم سيرجيوس الثاني (904-911) كما كان ابنها منه هو البابا يوحنا الحادي عشر (931-936)، وحفيدها هو يوحنا الثاني عشر (955-964) الذي صار بابا في سن السادسة عشرة، و«أكمل الحط من قدر البابوية بحياة الفحش والفسق التي عاشها، وكذلك حفلات الجنس الجماعية التي سرعان ما أصبح القصر اللاتيري مقراً لها ـ ومن المفترض أن ماروزيا هذه هي أساس الحكاية الخرافية لـ «البابا يوحنا» الأنثى.

بالطبع، فقد بابوات هذه المرحلة كل نفوذ كان سابقوهم قد احتفظوا به في الشرق. كذلك فقدوا السيطرة التي كان نيقولاس الأول قد مارسها بنجاح على الأساقفة شمال الألب. لقد أكدت مجالس المقاطعات استقلاليتها التامة عن البابا، لكنها أخفقت في تأكيد استقلاليتها عن الملوك والسادة الإقطاعيين. كما صار الأساقفة، أكثر وأكثر، خاضعين للحكام الإقطاع. «هكذا، تظهر الكنيسة نفسها كضحية للفوضى ذاتها التي كان المجتمع يتمرغ فيها، حيث كل الشهوات الشريرة تنطلق بلا ضابط لها، لكن أكثر مما كان في السابق، كان الكثير من رجال الكنيسة ما يزالون يحتفظون ببعض الاهتمام بالدين، وبخلاص روح الإنسان، فانكبوا على مهمتهم في ندب حالة الانحلال الشامل وتوجيه أعين المؤمنين باتجاه شبح نهاية العام والحساب الأخير».

لكن من الخطأ الافتراض أن خوفاً خاصاً من نهاية العالم كان يسود في ذلك الوقت أي سنة 1000م، كما اعتاد بعض الناس أن يفكروا. فالمسيحيون بدءاً من

القديس بولس فصاعداً، كانوا يعتقدون أن نهاية العالم وشيكة، لكنهم رغم ذلك تابعوا حياتهم العادية تماماً.

لعل سنة 1000 يمكن اتخاذها بشكل مريح، كعلامة للحد الأدنى الذي بلغت حضارة أوروبا الغربية فيه الحضيض. من هذه النقطة فصاعداً، بدأت الحركة تتصاعد ثم استمرت حتى 1914. في البداية، كان سبب التقدم يعزى بشكل أساسي للإصلاح الرهباني. فخارج الأنظمة الرهبانية، صار رجال الكنيسة، بمعظمهم، عنيفين، لا أخلاقيين ودنيويين. لقد أفسدتهم الثروة والسلطة التي كانوا يدينون بها لصدقات الأتقياء. الأمر نفسه حدث، المرة تلو المرة، حتى بالنسبة للأنظمة الرهبانية، لكن مصلحين أحيوا، بحماسة جديدة، قوتهم الأخلاقية، بأكثر مما كانت تتعرض فيه للتحلل بمرات.

ثمة سبب آخر يجعل سنة 1000 نقطة انعطاف، هو توقف المسلمين، حوالي هذا الوقت، وكذلك البرابرة عن الغزو بقدر ما يتعلق الأمر بأوروبا الغربية. فالقوط، اللومبارد، الهنغاريون والنورمان جاؤوا على شكل موجات متعاقبة، وكل موجة منها كانت تخضع للتحضر، لكن كلاً منها كانت تضعف التراث الحضاري، وهكذا تفككت أوروبا الغربية إلى العديد من الممالك البربرية، وفقد الملوك سلطتهم على أتباعهم، أمراء الإقطاع، كما حدث هناك فوضى شاملة، مع عنف دائم بمقياس كبير ومقياس صغير على حد سواء. أخيراً اعتنقت أعراق الفاتحين الشماليين الأشداء كلها الديانة المسيحية، واكتسبت عادة الاستقرار. ولقد برهن النورمانديون، الذين كانوا آخر الوافدين، على مقدرة خاصة على التحضر. إذ استعادوا صقلية من جديد من العرب المسلمين، كما جعلوا إيطاليا في مأمن من المسلمين، كذلك أعادوا إنكلترا إلى العالم الروماني الذي كان الدنماركيون قد أبعدوهم عنه إلى حد كبير. ثم ما إن استقروا في نورمانديا، حتى سمحوا لفرنسا بالعودة إلى الحياة وساعدوها مساعدة محسوسة في عملية التقدم.

إن استخدامنا لعبارة العصور المظلمة يغطي المرحلة الواقعة بين 600 و1000 ويؤكد على تركيزنا غير الملائم على أوروبا الغربية. ففي الصين، تتضمن هذه المرحلة زمن سلالة تانغ، والعصر الأعظم للشعر الصيني، وبطرق أخرى كثيرة،

الحقبة الزمنية الأكثر شهرة، ومن الهند إلى الصين، كانت حضارة الإسلام اللامعة قد ازدهرت وما فقدته المسيحية في هذا الزمن لم تفقده الحضارة. بل العكس تماماً. إذ ما من أحد كان باستطاعته أن يخمن أن أوروبا الغربية ستصبح في وقت لاحق مهيمنة، سواء على صعيد السيطرة أو الثقافة. بالنسبة لنا، يبدو أن حضارة أوروبا الغربية هي الحضارة، لكن هذه مجرد نظرة ضيقة. فمعظم المحتوى الثقافي لحضارتنا جاء إلينا من شرقي البحر الأبيض المتوسط، ومن الإغريق واليهود.

بالنسبة للسيطرة: كانت أوروبا الغربية هي المسيطرة بدءاً من الحروب البونية إلى سقوط روما، أي تقريباً خلال القرون الستة الممتدة بين 200 ق.م و400م. بعد ذلك الوقت، ما من دولة في أوروبا الغربية يمكن مقارنتها كقوة مع الصين، اليابان أو دولة الخلافة. أما تفوقها منذ عصر النهضة فيعود جزئياً إلى العلم والتقنية العلمية، وجزئياً إلى المؤسسات السياسية التي أقيمت خلال العصور الوسطى. لكن ليس هناك من سبب في طبيعة الأشياء، يفسر لماذا هذا التفوق سيستمر.

في الحرب الراهنة، هناك قوة عسكرية كبيرة ظهرت لدى روسيا، الصين واليابان. كل هذه تجمع بين التقنية الغربية والإيديولوجية الشرقية، البيزنطية، الكونفوشيوسية أو الشنتو. والهند، إن تحررت، ستسهم كعنصر شرقي آخر. ولا يبدو من غير المحتمل خلال القرون القليلة القادمة، إن ظلت الحضارة على قيد الحياة، سيكون لها من التنوع قدر أكبر مما كان لها منذ عصر النهضة. ثمة نوع من الامبريالية الثقافية التي يصعب التغلب عليها مقارنة بإمبريالية السلطة. إذ بعد زمن طويل من سقوط الامبراطورية الغربية ـ وبالحقيقة، حتى عهد الإصلاح ـ ظلت الثقافة الأوروبية محتفظة بنسيج الإمبريالية الرومانية. إن لها الآن، بالنسبة لنا، نكهة إمبريالية غرب ـ أوروبية، وأظن أننا، إذا أردنا أن نشعر بالأمان في هذا العالم بعد الحرب الراهنة (الحرب العالمية الأولى)، سنضطر لقبول آسيا على قدم المساواة في أذهاننا، ليس على الصعيد السياسي فحسب، بل على الصعيد الثقافي أيضاً. ما يغير هذا، هو على وشك الحدوث، لا أدري متى، لكنني مقتنع أنه سيحدث أو سوف يكون ذا أهمية كبرى.

* * *

الفصل الثامن

يوحنا الأسكوتلندي

يوحنا الاسكوتلاندي، أو يوحنا سكوت، الذي يضاف إلى اسمه أحياناً كلمة إريوجينا أو إريجينا ـ هو الشخص الأكثر إدهاشاً في القرن التاسع. ولا بد أنه كان سيبدو أقل إدهاشاً لو عاش في القرن الخامس أو الخامس عشر. إنه إيرلندي، من أتباع الأفلاطونية الجديدة، باحث مكتمل في الإغريقية، بيلاجي، ومن أنصار وحدة الوجود. قضى شطراً كبيراً من حياته تحت رعاية شارل الأصلع، ملك فرنسا، ورغم أنه كان بالتأكيد بعيداً عن الاستقامة التقليدية، مع ذلك، وبقدر ما وصل إلى علمنا، فقد نجا من الاضطهاد. لقد كان يضع العقل فوق الإيمان، ولا يهتم قيد شعرة بمرجعية رجال الكنيسة، مع ذلك كان يُطلب للتحكيم في خلافاتهم والبث بمجادلاتهم.

لكي نفهم ظهور شخص كهذا، علينا أن نوجه اهتمامنا أولاً إلى الثقافة الإيرلندية في القرون التي أعقبت القديس باتريك. وبمعزل عن الحقيقة المؤلمة للغاية وهي أن هذا القديس كان رجلاً إنكليزياً، فإن هناك ظرفين آخرين قلما كانا أقل إيلاماً: الأول أنه كان هناك مسيحيون في إيرلندا، قبل أن يذهب إلى هناك. الثاني، رغم كل ما فعله للمسيحية الإيرلندية، إلا أن الثقافة الإيرلندية ليست بسببه ولا تعود إليه. في فترة غزو بلاد الغال (يقول مؤلف من الغال) من قبل آتيلا أولاً، ثم من قبل القوط، الواندال وآلريك. «كل الناس المتعلمين على شاطئ البحر فروا، وإلى البلدان الواقعة ما وراء البحر، أي بالتحديد إيرلندا، وكل مكان آخر ذهبوا إليه، حملوا معهم لسكان تلك المناطق، تقدماً كبيراً في العلم». ولو أن أياً من هؤلاء الناس طلبوا اللجوء إلى إنكلترا، لكان الأنجلز والسكسون والجوت قد مسحوهم عن وجه الأرض.

لكن أولئك الذين ذهبوا إلى إيرلندا نجحوا، في قيامهم بالبعثات التبشيرية، بنقل قدر كبير من المعرفة والحضارة التي كانت تختفي من القارة. وهناك سبب جيد للاعتقاد بذلك. فطوال القرن السادس، السابع، والثامن، كانت معرفة الإغريقية، وكذلك التآلف مع الكلاسيكيات اللاتينية قد بقيا على قيد الحياة لدى الإيرلنديين. إذ كانت الإغريقية معروفة منذ عصر تيودور، رئيس أساقفة كانتربري (669-690)، الذي كان هو نفسه إغريقياً. تعلم في أثينا، وربما صار معروفاً في الشمال أيضاً من خلال البعثات الإيرلندية. «خلال الجزء الأخير من القرن السابع»، يقول مونتاغ جيمس، «كان العطش للمعرفة على أشده في إيرلندا، وعمل التعليم كان يجري بأقصى درجات نشاطه هناك. إذ كانت اللغة اللاتينية (وإلى درجة أقل الإغريقية) تُدرَس هناك من وجهة نظر الباحث... وحين كانت تُدفَع قدماً، أولاً بالحماسة التبشيرية، ثم بعد ذاك بالأحوال المضطربة في الوطن، فقد كانوا ينتقلون بأعداد كبيرة إلى القارة، إلى حد أنهم أصبحوا أدوات أساسية في إنقاذ شذرات من الأدب الذي كانوا من قبل قد تعلموا أنه ذو قيمة». حوالي 876، يصف هيزيك من أوكسير، هذا الدفق من الباحثين الإيرلنديين فيقول: «إيرلندا، لكونها تحتقر البحر، تهاجر بجماعات كبيرة تقريباً، تحوي حشداً من فلاسفتها، إلى شواطئنا، والأكثر علماً يحكمون على أنفسهم بالنفي الاختياري، على أن يخضعوا لأوامر سليمان الحكيم ـ أي الملك شارل الأصلع».

ذلك أن حياة المتعلمين كانت في كثير من الأحيان تصبح حياة ترحال رغماً عنهم. ففي بداية الفلسفة الإغريقية، كان كثير من الفلاسفة يأتون لاجئين من بلاد فارس، في نهايتها، أي في عصر جوستنيان، صاروا يلجؤون إلى بلاد فارس. في القرن الخامس، كما رأينا لتونا، كان الرجال المتعلمون يهربون من بلاد الغال إلى الجزر الغربية للهرب من الألمان، وفي القرن التاسع كانوا يفرون عائدين من إنكلترا وإيرلندا للهرب من الاسكندينافيين. وفي يومنا هذا، يضطر الفلاسفة الألمان للفرار أبعد إلى الغرب، هرباً من معاصريهم. وإنني لأعجب إن كان الأمر سيأخذ طويل وقت قبل أن يقوموا بالعودة أيضاً.

نحن لا نعرف إلا القليل عن الإيرلنديين في تلك الأيام التي تحولوا فيها إلى حافظين لتراث الثقافة الكلاسيكية بالنسبة لأوروبا. هذا التعلم كان ذا صلة بالأديرة، ومليئاً بالورع والتقوى، كما تبين ذلك كتاباتهم المتعلقة بالتوبة، لكن لا يبدو أنه كان معنياً كثيراً بدقائق اللاهوت وتفاصيله. ولكونه يتعلق بالدين أكثر مما يتعلق بالأسقفية، لم تكن له النظرة الإدارية العامة التي ميزت رجال الكنيسة ضمن القارة بدءاً من غريغوري الكبير فصاعداً. ولكونه أساساً مقطوعاً عن التماس الفعال مع روما، فقد كان ما يزال يعتبر البابا مثلما كان يعتبره أيام القديس أمبروس، وليس كما كان ينظر إليه فيما بعد. فبيلاجيوس، رغم أنه ربما كان بريطانياً، إلا أن البعض كانوا يعتقدون أنه إيرلندي. ومن المحتمل أن هرطقته عاشت في إيرلندا، حيث لم يكن باستطاعة المرجعيات أن تكبحها كما فعلت بصعوبة في بلاد الغال. هذه الظروف تقدم شيئاً من التعليل للحرية الفائقة للعادة وكذلك طزاجة تأملات جون السكوتلاندية.

بداية ونهاية حياة يوحنا سكوت مجهولة بالنسبة لنا، إذ أننا لا نعرف سوى المرحلة المتوسطة من حياته، التي استخدمه خلالها ملك فرنسا. لكن يفترض أنه ولد حوالي 800 وتوفي حوالي 877، إنما يظل التاريخان تخمينيين. وفي فرنسا، خلال بابوية القديس نيقولا الأول نجده هو، كما نلتقي ثانية، في حياته، بشخصيات تظهر ذات صلة بالبابا، مثل شارل الأصلع والامبراطور ميشيل والبابا نفسه.

دعي يوحنا إلى فرنسا من قبل شارل الأصلع حوالي سنة 843، ليعينه مدير مدرسة البلاط. بعد ذلك، وحين نشب نزاع فيما يتعلق بالقدر المكتوب والإرادة الحرة، بين غوتشوك، الراهب، ورجل الكنيسة المهم هينكمار، رئيس أساقفة ريمز، كان الراهب من أنصار القدر المكتوب والأسقف من أنصار الإرادة الحرة. فدعم يوحنا رئيس الأساقفة في أطروحة بعنوان «القدر الإلهي»، لكن دعمه شط بعيداً عن حدود التعقل. فالموضوع شائك، وأوغسطين كان قد عالجه في كتاباته بصورة معاكسة لبيلاجيوس، وكان الأمر خطيراً أن توافق أوغسطين، إنما يظل أكثر خطراً، أن تختلف معه صراحة. يوحنا كان يدعم الإرادة الحرة، وربما كان هذا سيمر دون أن يعرضه للانتقاد، لكن ما أثار

السخط هو الماهية الفلسفية الصرفة لحجته. إذ لم يعترف لمجادله بأي شيء مقبول في اللاهوت، بل أكد على السلطة النظرية أو حتى المتفوقة للفلسفة المستقلة عن الوحي، كما ناقش بأن العقل والوحي كليهما مصدران للحقيقة. لذلك لا يمكن أن يتنازعا، لكن إن بدا يوماً أنهما في حال نزاع، فينبغي الوقوف مع العقل. كما قال: الدين الحقيقي هو الفلسفة الحقيقية، والعكس صحيح، الفلسفة الحقيقية هي الدين الحقيقي. ولقد حكم على عمله مجلسان، سنة 855 و59، فوصفه أولهما بأنه «سكوتلندي العصيدة».

لكنه نجا بجلده من العقوبة، وذلك بسبب دعم الملك، الذي كان على ما يبدو في حالة إلفة معه. وإذا كان علينا أن نصدق وليم مالمزبري، فإن الملك سأله حين كان يتعشى معه: ما الفرق بين السكوتلندي والسكير (في الإنكليزية الكلمتان متقاربتان جداً Scot و Sot) فأجاب جون: «فقط طاولة العشاء».

سنة 877 توفي الملك، ثم لم يعد أحد يعرف شيئاً عن يوحنا. بعضهم يعتقد أنه توفي في السنة ذاتها أيضاً. لكن، ثمة حكايات عن أنه دعي إلى إنكلترا من قبل ألفريد الكبير، وأنه أصبح رئيس دير مالمزبري أو أثيلين، ثم قتل على أيدي الرهبان. لكن هذه المصيبة يبدو أنها حلت بيوحنا آخر وليس بهذا اليوحنا.

العمل التالي ليوحنا هو ترجمته عن الإغريقية لديونيزيوس الزائف. وهو عمل حاز على شهرة واسعة في العصور الوسطى. فحين وعظ القديس بولس في أثينا، بعض الناس تعلقوا به وآمنوا: من بينهم كان ديونيزيوس الآريوباجيتي. لا شيء الآن يعرف أكثر عن هذا الرجل، لكن في العصور الوسطى، كان هناك قدر كبير معروف. إذ كان قد سافر إلى فرنسا، وأسس دير القديس دينس، أو هكذا قيل على الأقل على لسان هيلدوين الذي كان رئيس الدير قبل وصول يوحنا إلى فرنسا بالضبط. الأكثر من ذلك أنه كن مؤلفاً مشهوراً لعلم مهم يوفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية. تاريخ هذا العمل مجهول، لكنه بالتأكيد كان قبل سنة 500 وبعد أفلوطين. وقد عرف في الشرق على نطاق واسع وكن

مثار إعجاب، لكن في الغرب، لم يعرف عموماً حتى عهد الامبراطور الإغريقي ميشيل سنة 827، حين أرسل نسخة إلى لويس التقي الذي أعطاه إلى رئيس الدير المذكور آنفاً، هيلدوين. ولاعتقاده بأن كاتبه هو تلميذ القديس بولس، المؤسس الشهير لديره، أحب أن يعرف ما هي محتوياته، لكن لا أحد كان باستطاعته أن يترجم عن الإغريقية إلى أن ظهر يوحنا، فأنجز الترجمة التي لا بد أنه قام بها بكثير من السرور، نظراً لأن آراءه الخاصة كانت في حالة اتفاق وثيق مع آراء ديونيزيوس الزائف، الذي صار له، من ذلك الحين فصاعداً تأثير كبير على الفلسفة الكاثوليكية في الغرب. سنة 860، أرسلت ترجمة يوحنا إلى البابا نيقولا الذي شعر بالإهانة لأن أحداً لم يطلب موافقته على نشر ذلك العمل، فأمر شارل أن يرسل يوحنا إلى روما ـ وهو الأمر الذي تم تجاهله. لكن بالنسبة للموضوع، وبصورة خاصة أكثر بالنسبة للبحث الظاهر في الترجمة، فإنه ما كان ليجد خطأ واحداً، كما أن أمين مكتبته، أناستاثيوس، وهو ممتاز في الإغريقية، استمع لرأيه، ودهش كل الاندهاش لأن رجلاً من بلد ناءٍ وبربري لديه مثل تلك المعرفة العميقة بالإغريقية.

على أن عمل يوحنا الأعظم عنوانه «في تقسيم الطبيعة». هذا الكتاب هو ما يمكن أن يدعى في أيام السكولائية، بمصطلح «الواقعي»، أي بما معناه أنه، مع أفلاطون، أكد أن الكليات سابقة على الجزئيات. إنه يضمّن «الطبيعة» ليس فقط ما فيها، بل أيضاً ما ليس فيها. والطبيعة بالإجمال تنقسم إلى أربعة أصناف: (1) ما يخلُق ولا يُخلَق (2) ما يخلُق ويُخلَق. (3) ما يُخلَق لكن لا يخلُق. (4) ما لا يخلُق ولا يُخلَق.

الأول بوضوح هو الله. الثاني، هو الأفكار (الأفلاطونية) التي تكمن في الله. الثالث، هو الأشياء الموجودة في الزمان والمكان. الرابع، وهذا مدهش، الله مرة ثانية، ليس كخالق، بل كنهاية وغاية لكل الأشياء. فكل ما ينبعث عن الإله يكافح للعودة إليه، بالتالي، فإن نهاية كل شيء كهذا هي تماماً مثل بدايتها. والجسر بين **الواحد** والكثرة، هو **اللوغوس** (العقل).

في عالم عدم الوجود، يُدخل أشياء مختلفة، مثلاً أشياء مادية لا تمت للعالم المفهوم، وكذلك الإثم، نظراً لأنه يعني فقدان النمط الإلهي. أما ذلك الذي يخلُق ولا يُخلق فيتمتع وحده بعيش خاص جوهري، إنه جوهر كل الأشياء. فالله هو البداية، الوسط ونهاية الأشياء. جوهر الله لا يعرفه الإنسان، ولا حتى الملائكة. حتى بالنسبة إلى نفسه، هو، بمعنى من المعاني، غير معروف. «الله، لا يعرف نفسه، ولا ما هو، لأنه ليس له ماهية. وفي مجال معين، هو غير معروف بالنسبة لنفسه، وبالنسبة لكل فكر». في كينونة الأشياء يمكن أن تُرى كينونة الله، في نظامها حكمته وفي حركتها حياته. كينونته هي الأب، حكمته هي الابن، وحياته الروح القدس. لكن ديونيزيوس على حق في قوله أنه ما من نعت يمكنه حقاً الجزم بالله. هناك لاهوت يؤكد، ويقول إنه هو الحقيقة، الخير، الجوهر... إلخ، لكن تأكيدات كهذه صحيحة رمزياً فقط، لأن كل صفات كهذه لها أضداد، إنما الله ليس له ضد. يشمل صنف الأشياء التي تخلُق وتُخلق على حد سواء، كامل الأسباب الأولية وهي اللوغوس (العقل، الروح). فعالم الأفكار أبدي خالد وليس مخلوقاً. إذ أن هذه الأسباب الأولية تؤدي، بتأثير الروح القدس، إلى ظهور عالم الأشياء الخاصة، المادية التي هي وهم. وحين يقال إن الله خلق «الأشياء» من «لا شيء»، فإن معرفة الخلق عملية أبدية: فجوهر الأشياء المحددة كلها هو الله، والمخلوق لا يختلف عن الله. إنه يكمن في الله، والله يكشف عن نفسه في المخلوق بطريقة تجل عن الوصف. «والثالوث المقدس يحب ذاته فينا وفي ذاته». ـ إنه يرى ويحرك ذاته.

للإثم مصدر يكمن في الحرية: لقد نشأ لأن الإنسان اتجه إلى نفسه بدلاً من أن يتجه إلى الله، والشر لا يقوم بالأساس على الله، بل ليس هناك فكرة للشر في الله. الشر ليس له وجود ولا أساس له، ذلك أنه لو كان له أساس لكان ضرورياً. الشر هو الحرمان من الخير.

«اللوغوس» هو المبدأ الذي يرجع الكثرة إلى الواحد، ويرجع الإنسان إلى الله. بالتالي هو منقذ العالم، وبالاتحاد مع الله، فإن الجزء من الإنسان الذي ينجز الاتحاد يصبح إلهياً.

يختلف يوحنا مع الأرسطويين في رفض الجوهرية بالنسبة للأشياء الخاصة. ويدعو أفلاطون قمة الفلاسفة. لكن أصنافه الثلاثة الأولى للوجود مستمدة بشكل غير مباشر من أصناف أرسطو: يحرِّك ـ ولا يُحرَّك، يحرِّك ويحرَّك، يحرَّك لكن لا يحرِّك. أما الصنف الرابع من عقيدة يوحنا، أي ذاك الذي لا يخلق ويُخلَق، فمستمد من العقيدة الديونيزيستية، القائلة بأن كل الأشياء مردها إلى الله.

انحراف يوحنا سكوت واضح من الملخص السابق الذكر. فإيمانه بوحدة الوجود الذي يرفض الحقيقية الجوهرية للمخلوقات معاكس للعقيدة المسيحية. وتفسيره للخلق من «لا شيء»، لا يمكن أن يقبله أي لاهوتي عاقل، وثالوثه الذي يشابه كثيراً ثالوث أفلوطين، يفشل في الحفاظ على المساواة بين **الشخوص الثلاثة**، رغم أنه يحاول أن يحمي نفسه في هذه النقطة. واستقلال عقله توضحه هذه الهرطقات، وهو الأمر المدهش في القرن التاسع. لكن لعل نظرته الأفلاطونية الجديدة كانت شائعة تلك الأيام في إيرلندا، كما كانت كذلك لدى الآباء الإغريق في القرن الرابع والخامس. ربما يكون ذلك صحيحاً، فقط لو نعرف المزيد عن المسيحية الإيرلندية بين القرنين الخامس والتاسع، إذ كنا سنجده أقل إدهاشاً. من جهة أخرى، يمكن أن يكون الأمر أن معظم ما يعد هرطقة بالنسبة له، يعزى إلى تأثير ديونيزيوس الزائف الذي كان يعتقد خطأ، بسبب صلته المفترضة بالقديس بولس، أنه كان تقليدياً قويماً.

نظرته للخلق، باعتباره خارج الزمان، هي هرطقة أيضاً بالطبع. كما تجبره على القول إن التعداد في سفر التكوين هو رمزي. فالفردوس والسقوط لا يؤخذان بشكل حرفي. ومثله مثل كل المؤمنين بمذهب وحدة الوجود، يواجه صعوبات حول مسألة الإثم. إنه يعتقد أن الإنسان كان بالأصل دون إثم، وحين كان بلا إثم، كان غير متمايز الجنس. هذا طبعاً يتناقض مع القول «ذكراً وأنثى خلقهم». وطبقاً لجون، فإنه نتيجة الإثم فقط، تم تقسيم الكائنات البشرية إلى إناث وذكور. فالمرأة تجسد الطبيعة الحسية والساقطة من الرجل، لكن في النهاية، سيختفي التمايز الجنسي مرة ثانية. وسيكون لنا جسد روحاني محض. الإثم يكمن في الإرادة سيئة ـ التوجه، وفي الأشياء التي يُفترض خطأً أنها خير،

لكنها ليست كذلك. والعقاب على ذلك طبيعي، إنه يكمن في اكتشاف عبثية الرغبات الآثمة. لكن العقاب ليس أبدياً. وهو، مثل أوريجين، يعتقد أنه سيتم إنقاذ حتى الشياطين أخيراً، رغم أن ذلك سيحدث متأخراً أكثر من إنقاذ الناس. لقد كان لترجمة ديونيزيوس الزائف تأثير كبير على الفكر القروسطي. لكن عمله في تصنيف الطبيعة كان ذا تأثير ضئيل للغاية. لقد أدين المرة تلو المرة بالهرطقة، وأخيراً، سنة 1225، أمر البابا أونوريوس الثالث بأن تحرق النسخ كلها، لكن لحسن الحظ أن هذا الأمر لم يتم تنفيذه بكفاءة عالية.

* * *

الإصلاح الكنسي في القرن الحادي عشر

للمرة الأولى، منذ سقوط الامبراطورية الغربية، حققت أوروبا في القرن الحادي عشر تقدماً سريعاً لم يضع لاحقاً. لقد كان هناك تقدم من النوع الذي حدث في النهضة الكارولينيجة، والذي برهن أنه لم يكن صلباً متماسكاً. في القرن الحادي عشر، برهن التحسن أنه دائم ومتعدد ـ الجوانب، إذ بدأ بإصلاح الأديرة، ثم امتد ليشمل البابوية وحكم الكنيسة. وفي نهاية القرن، أنتج الفلاسفة السكولائيين الأوائل. كما كان الرومان قد طردوا العرب من صقلية، والهنغار، لكونهم صاروا مسيحيين، توقفوا عن السلب والنهب، كما أن فتوحات النورمانديين في فرنسا وإنكلترا أنقذت هذين البلدين من غزوات اسكندينافية أخرى. والعمارة التي كانت بربرية، إلا حيث كان هناك تأثير بيزنطي، اكتسبت رفعة مفاجئة. ومستوى التعليم ارتفع ارتفاعاً شديداً بين رجال الدين، وإلى حد كبير في صفوف الارستقراطية الدنيوية.

لقد تم تفعيل حركة الإصلاح في مراحلها الأولى حصراً في عقول مطوريها، نتيجة دوافع أخلاقية. فرجال الكنيسة، سواء منهم النظاميون أو المدنيون، سقطوا إلى درجة سلوك طرق السوء، والرجال الجديون انطلقوا إلى العمل كي يجعلوا أنفسهم يعيشون في حالة توافق أكثر مع مبادئهم. لكن وراء الدافع الأخلاقي الصرف، كان هناك دافع آخر، ربما كان في البداية يمت للوعي، ثم صار تدريجياً مكشوفاً للوعي أكثر وأكثر.

هذا الدافع هو إكمال الفصل بين رجال الكنيسة والعامة، وفي فعل ذلك ازدادت قوة الأولين وسلطتهم. لذلك كان من الطبيعي أن يؤدي انتصار الإصلاح في الكنيسة بشكل مباشر إلى نشوب صراع عنيف بين الامبراطور والبابا.

إذ كان الكهنة قد شكلوا طبقة قوية ومستقلة في كل من مصر، بابل، وفارس، لكن ليس في بلاد الإغريق أو روما. في الكنيسة المسيحية الأولى، كان التمييز بين رجال الدين والعامة قد حدث بشكل تدريجي، وحين نقرأ عن «أساقفة» في العهد الجديد، فإن الكلمة لا تعني، ما تعنيه بالنسبة لنا الآن. لقد كان للفصل بين رجال الدين وعامة الناس جانبان، أحدهما عقائدي والآخر سياسي. الجانب السياسي هذا يعتمد على العقائدي. فرجال الدين كانوا يمتلكون قوى عجائبية معينة، خاصة بما له صلة بالتكريس ـ باستثناء العمادة، التي كان يقوم بها أناس من العامة، لكن بغير مساعدة رجال الكنيسة، كان الزواج، الغفران والمسح بالزيت النهائي، كلها مستحيلة. بل الأكثر أهمية أنه، في العصور الوسطى، حتى استحالة خبز المسيح وخمره إلى جسده ودمه: لم يكن يقوم بها في القداس إلا الكاهن. ولم يحدث حتى القرن الحادي عشر، أي عام 1079، أن عقيدة الاستحالة هذه صارت بنداً من بنود الإيمان، رغم أن أحداً لم يعتقد بها بصورة عامة لزمن طويل.

وبسبب قواهم العجائبية هذه، كان باستطاعة رجال الدين أن يبتوا ما إذا كان الإنسان سيقضي أبديته في الجنة أو جهنم. فإن مات وهو محروم من الكنيسة، إذن مصيره جهنم، وإن مات بعد أن يكون رجال الدين قد قاموا بكل ما يلزمه من واجبات دينية، فإنه سيذهب أخيراً إلى الجنة، شريطة أن يكون قد تاب واعترف كما ينبغي. لكن قبل ذهابه إلى الجنة، عليه أن يقضي بعض الوقت ربما ليس طويلاً، يعاني آلام المطهر. لكن بإمكان الكهنة أن يقصروا هذا الوقت بإقامة قداسات عن روحه لمن يرغب في إقامتها لقاء مبلغ مالي مناسب.

كل هذا، يجب أن نفهم أنه كان يؤمن به إيماناً راسخاً وخالصاً كل من رجال الدين والعامة على حد سواء، ولم يكن مجرد عقيدة معترف بها رسمياً. كذلك، كانت القوى العجائبية لرجال الدين تمنحهم المرة تلو المرة النصر على الأمراء الأقوياء وهم على رأس جيوشهم. لكن هذه القوة كانت محدودة بطريقتين: الانفجارات الطائشة للعواطف من جهة العوام الساخطين، والانقسامات بين رجال الكنيسة. فسكان روما، حتى عصر غريغوري السابع،

كانوا يبدون القليل من الاحترام لشخص البابا، بل كانوا يخطفونه، يسجنونه، يسممونه، أو يقاتلون ضده، كلما أغرتهم صراعاتهم المضطربة بالقيام بعمل كهذا. ترى كيف كان هذا ينسجم مع معتقداتهم؟

يكمن التفسير، جزئياً ولا شك، في الافتقار المحض للضبط الذاتي، لكن جزئياً في فكرة أن المرء يمكنه أن يندم ويتوب على فراش الموت.

ثمة سبب آخر، كان له دور في روما أقل من أي مكان آخر: هو أنه كان باستطاعة الملوك أن يُخضِعوا الأساقفة لإرادتهم في ممالكهم، وبالتالي يضمنون ما يكفي من السحر الكهنوتي لإنقاذ أنفسهم من اللعنة والحرمان. لذلك، كان النظام الكنسي والحكم الكنسي الموحد مسألة أساسية بالنسبة لسلطة رجال الدين: هذه الأهداف كانت مضمونة خلال القرن الحادي عشر، كجزء وكحزمة من الإصلاح الأخلاقي لرجال الكنيسة.

فسلطة هؤلاء ككل، كان من الممكن ضمانها فقط من خلال تضحيات كبيرة جداً يقدمها رجال الكنيسة كأفراد. فالشران الكبيران اللذان وجّه كل المصلحين الكنسيين جهودهما وطاقاتهما باتجاههما هما: بيع وشراء المناصب الكنسية، واتخاذ المحظيات. ولا بد من قول شيء ما عن كل منهما.

لقد أصبحت الكنيسة غنية بفضل تقدمات الأتقياء وصدقاتهم. إذ كان لدى الكثير من الأساقفة عقارات ضخمة وحتى كهنة الأبرشية كان لديهم، كقاعدة، ما يوفر لهم، في تلك الأيام، معيشة مريحة. عملياً، كان تعيين الأساقفة عادة، بأيدي الملوك، لكن أحياناً بأيدي نبلاء إقطاع ثانويين. وكانت العادة بالنسبة للملك أن يبيع الأسقفيات. هذا، بالحقيقة، وفر جزءاً أساسياً من دخله. بدوره، كان الأسقف يبيع مناصب كنسية مما يقع في صلاحيته. ولم يكن هناك سر في هذا، فجيلبرت (سلفستر الثاني) كان يمثل الأساقفة حين قال: لقد أعطيت الذهب واستلمت الأسقفية، لكنني لا أخشى بعد أن أسترده إن تصرفت كما ينبغي. إنني أرسم كاهناً وأتلقى ذهباً، أعين شماساً وأتلقى كتلة من الفضة فتأملوا: الذهب الذي أعطيته، يعود من جديد غير منقوص إلى كيس نقودي».

لقد وجد بيتر داميان في ميلانو سنة 1059، أن كل رجل دين في المدينة بدءاً من رئيس الأساقفة، نزولاً، كان مذنباً بعملية البيع والشراء هذه. وهي حالة عامة لم يكن فيها أي استثناء البتة.

بيع وشراء المناصب هذا هو إثم بالطبع، لكن لم يكن ذلك هو الاعتراض الوحيد عليه. لقد جعل رجال الكنيسة يثرون دون استحقاق، كما ثبَّت السلطة على العامة بتعيين الأساقفة، وبالإشراف الأسقفي على الحكام الدنيويين، وغلب عليه أن جعل للأساقفة دوراً في النظام الإقطاعي. الأكثر من ذلك، حين كان إنسان ما يشتري منصباً كنسياً، كان يتوق بالطبع لأن يعوض خسارته، بحيث تغدو الشؤون الدنيوية وليس الروحية هي ما يحتمل أن يشغل باله. لهذه الأسباب، شُنَّت حملة على بيع وشراء المناصب الكنسية، كما كانت جزءاً ضرورياً من كفاح رجال الكنيسة من أجل السلطة.

اعتبارات مماثلة تماماً طبقت على التبتل الكنسي. فمصلحو القرن الحادي عشر، غالباً ما كانوا يتحدثون عن اتخاذ خليلات، في حين كان الأكثر دقة أن يتحدثوا عن «الزواج». ذلك أن الرهبان كانوا ممنوعين من الزواج، بقسم العفة الذي أقسموه، لكن لم يكن هناك منع واضح للزواج بالنسبة لرجال الكنيسة المدنيين. في الكنيسة الشرقية، حتى هذا كان يسمح به لكهنة الأبرشية، فيما كان الأساقفة، بدورهم، يلجؤون إلى إعلان القديس بولس: «بعدئذ، لا لوم على الأسقف، إن صار زوج امرأة واحدة» ـ لكن لم يكن هناك قرار أخلاقي صريح كما هي الحال بالنسبة لمسألة بيع وشراء المناصب. إنما كان وراء الإصرار على تبتل رجال الكنيسة نوع من الدوافع السياسية تشبه دوافع الحملة ضد الاتجار بالمناصب.

عندما كان يتزوج الكهنة، كانوا بالطبع، يحاولون نقل ملكية الكنيسة إلى أولادهم. وكان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك شرعاً، إن صار أبناؤهم كهنة. لذلك، كانت إحدى الخطوات الأولى لفريق الإصلاح، حين اكتسب القوة، هي منع رسم أبناء الكهنة ككهنة ـ لكن في حالة الاضطراب تلك الأيام، كان ما يزال هناك خطر، أن يجد الكهنة، إن كان لهم أولاد، وسيلة غير قانونية لتحويل

ملكية أجزاء من أراضي الكنيسة. إضافة إلى هذا: الاعتبار الاقتصادي، كانت هناك حقيقة أخرى هي أن الكاهن، إن كان رجل عائلة مثل جيرانه، كان يبدو لهم أقل قابلية للنقل والتحرك منهم هم أنفسهم. لكن بدءاً على الأقل من القرن الخامس فصاعداً، كان هناك إعجاب شديد بالتبتل. وإذا كان على رجل الكنيسة أن يطلب الاحترام الذي تتوقف عليه سلطته، فقد كان من المفيد للغاية أن ينفصل انفصالاً واضحاً عن الآخرين، بامتناعه عن الزواج. المصلحون أنفسهم كانوا يؤمنون بكل إخلاص ولا شك أن حالة الزواج، رغم أنه ليس فيها إثم عملياً، إلا أنها أدنى من حالة العزوبة، لأنها مجرد خضوع لرغبات الجسم. يقول القديس بولس: «إن كانوا لا يستطيعون التحمل، فليتزوجوا» ـ لكن بالحقيقة، على الرجل المقدس أن يكون قادراً على «التحمل». لذلك فإن تبتل رجل الدين أساسي بالنسبة لسلطة الكنيسة الأخلاقية.

بعد هذه الأوليات العامة، دعونا نصل إلى التاريخ الفعلي للإصلاح كحركة كنسية في القرن الحادي عشر.

تعود البداية إلى تأسيس دير كلوني سنة 910 من قبل وليم التقي، دوق أكويتين. هذا الدير كان منذ البداية مستقلاً عن كل سلطة خارجية، ما عدا سلطة البابا. الأكثر من ذلك ان رئيسه أعطي سلطة عل أديرة أخرى تدين بنشوئها له. في تلك الأيام، كانت معظم الأديرة غنية ومتراخية النظام، إلا كلوني، الذي كان على الرغم من تجنبه التنسُّك المتطرف، حريصاً على العفة واللياقة. رئيس الدير الثاني وهو أودو، ذهب إلى إيطاليا، فأعطي السلطة على عدة أديرة رومانية، لكنه لم يكن ناجحاً دائماً: «لقد انقسم دير «فارفا» نتيجة الانشقاق بين رئيسين متنافسين للدير كانا قد قتلا سابقهما، وقاوم إدخال رهبان كلونيكيين من قبل أودو، كما تخلص بالسم من رئيس الدير الذي نصّبه ألبيريك بالقوة المسلحة ـ (وألبيريك هذا هو حاكم روما الذي كان قد دعا أودو». في القرن الثاني عشر، كانت حماسة إصلاح كلوني قد بردت. فالقديس برنارد اعترض على عمارته الرائعة، وشأنه شأن كل الناس الأكثر جدية في عصره، اعتبر أن الصروح الكنسية الفخمة هي علامة التكبر الآثم.

خلال القرن الحادي عشر، تم تأسيس أنظمة مختلفة أخرى من قبل مصلحين. فرومولد، وهو راهب متنسك، أسس النظام الكمالدوليزي سنة 1012، وبطرس داميان، الذي سنتكلم عنه باختصار، كان واحداً من أتباعه. والكارثوزيون الذين لم يكفوا عن أن يكونوا صارمين، قام بتأسيس نظامهم برونو من كولونيا سنة 1084. وفي 1098، تم تأسيس النظام البنديكتي وفي سنة 1113، انضم إليه القديس برنارد، فتمسك تمسكاً شديداً بالقاعدة البنديكتية، إذ منع نوافذ الزجاج الملون. واستخدم كيد عاملة المهتدين للدين أو الأخوَّة العامة. هؤلاء الناس كانوا يقسمون على العهد، لكن يمنعون من تعلم القراءة أو الكتابة، كما يستخدمون بشكل رئيسي في الزراعة. ودير فاونتين في يوركشاير؛ هو بنديكتي ـ وهو مهم بالنسبة لرجال كانوا يعتقدون أن الجمال كله من فعل الشيطان.

وكما سنرى من حالة «فارفا» الذي لم يكن الدير الوحيد على الإطلاق، فإن مصلحين رهبانيين كانوا يحتاجون إلى شجاعة وطاقة كبيرتين. لكن حيث نجحوا، كانت وراء ذلك السلطات الدنيوية. هؤلاء الرجال وأتباعهم هم الذين جعلوا الإصلاح ممكناً، أولاً إصلاح البابوية ومن ثم الكنيسة ككل.

لكن إصلاح البابوية كان، في البداية وبشكل أساسي، عمل الامبراطور. آخر بابا من السلالة كان بنديكت التاسع، انتخب سنة 1032، ويقال إن عمره كان اثني عشر عاماً في ذلك الوقت. إنه ابن ألبريك توسكولوما الذي تحدثنا عنه سابقاً. فيما يتعلق برئيس الدير أودو، كلما كان يكبر أكثر، كان ينغمس في الملذات والفسق أكثر، وقد صدم حتى الرومان. أخيراً، بلغ من السوء درجة قرر معها هو نفسه أن يعتزل البابوية لكي يتزوج. فباعها لعرابه الذي صار غريغوري السادس، هذا الرجل، رغم أنه كسب البابوية بالبيع والشراء، كان مصلحاً وكان صديقاً لهيلدبراند (غريغوري السابع). لكن طريقة اكتسابه البابوية، كانت مفضوحة أكثر بكثير من أن تمر. فيما كان الامبراطور الشاب هنري الثالث (1039-1056) مصلحاً ورعاً تخلى عن بيع المناصب الكنسية، رغم أنها كانت تشكل مورداً ضخماً من موارده، ورغم أنه احتفظ بحق تعيين الأساقفة. لقد

وصل إلى إيطاليا سنة 1046، وهو في الثانية والعشرين، وعزل غريغوري السادس من منصبه البابوي بتهمة الاتجار بالمناصب الكنسية.

طوال حكمه، احتفظ هنري الثالث بسلطة تنصيب البابوات وعزلهم، وهو الحق الذي مارسه بكل حكمة، خدمة للإصلاح. بعد التخلص من غريغوري السادس، عين أسقفاً ألمانياً هو شويجر من بامبرغ، حارماً الرومان من حق الانتخاب بمفردهم، وهو ما كانوا يدعونه حقاً لهم، ويمارسونه بصورة دائمة تقريباً بأسوأ ممارسة. في السنة التالية، توفي البابا الجديد، كما مات المرشح الجديد الذي رشحه الامبراطور أيضاً بصورة مباشرة تقريباً ـ ويقال إنه مات مسموماً. بعدئذ اختار هنري الثالث أحد أقربائه، وهو برونو من تول، الذي صار ليو التاسع (1049-1054). فكان مصلحاً جاداً، سافر كثيراً وعقد مجالس كثيرة، كما رغب في قتال النورمانديين في جنوب إيطاليا، لكنه في هذا لم ينجح. هيلدبراند كان صديقه وربما يدعى تلميذه. عند موت، عين الامبراطور بابا آخر هو جيبهارد آيشتسيادت الذي أصبح فيكتور الثاني سنة 1055، لكن الامبراطور توفي السنة التالية، فيما توفي البابا بعد سنة. من ذلك التاريخ فصاعداً، صارت العلاقات بين الامبراطور والبابا أقل ودية. فالبابا، الذي كسب السلطة المعنوية بمساعدة هنري الثالث، ادعى أولاً الاستقلال عن الامبراطور، ومن ثم ادعى الرفعة عليه. بالتالي، بدأ الصراع الشديد الذي دام مائتي سنة وانتهى بهزيمة الامبراطور. لذلك، وعلى المدى الطويل، كانت سياسة هنري الثالث في إصلاح البابوية، ربما قصيرة النظر.

حكم الامبراطور التالي، أي هنري الرابع، خمسين سنة، أي من سنة (1056 1106). في البداية كان قاصراً، فكانت أمه الامبراطورة أغيس، تمارس الحكم، وظل البابا ستيفن التاسع بابا لسنة واحدة. لدى وفاته اختار الكاردينالات بابا، بينما اختار الرومان، مؤكدين من جديد حقهم الذي كانوا قد تنازلوا عنه، بابا آخر. اصطفت الامبراطورة مع الكاردينالات الذين كان مرشحهم يحمل اسم نيقولاس الثاني، ورغم أن عهده لم يدم إلا سنوات ثلاثاً، إلا أنه كان مهماً. فقد عقد سلاماً مع النورمانديين. بالتالي جعل البابوية أقل اعتماداً على

الامبراطور. في هذا الوقت صدر مرسوم يقرر الطريقة التي يتم بها اختيار البابا، وذلك بطريقة الانتخاب من قبل الأساقفة الأساسيين أولاً، ثم من قبل كاردينالات آخرين، وأخيراً من قبل رجال كنيسة روما وشعبها، الذي كانت مشاركته، كما يفهم المرء، شكلية خالصة. بالحقيقة، الأساقفة الأساسيون هم الذين كانوا ينتخبون البابا. والانتخابات تجري في روما إن أمكن، لكن قد تجري في مكان آخر، إن كانت الظروف لا تسمح بإجرائها في روما أو تجعلها صعبة أو غير مرغوبة. في هذه الانتخابات، لم يترك للامبراطور أي دور، فهذا المرسوم الذي أُقِر بعد صراع مرير فقط، إنما كان خطوة أساسية في تحرير البابوية من أية سلطة دنيوية.

ضمِن نيقولاس الثاني مرسوماً يقضي بأن أي تعيينات بمناصب كنسية في المستقبل، عن طريق البيع والشراء ينبغي ألا تكون صالحة. غير أن المرسوم لم يكن ذا مفعول رجعي، لأن مرسوماً كهذا كان سيلغي الأغلبية الغالبة لتعيينات الكهنة الموجودين.

خلال عهد نيقولاس الثاني، بدأ صراعٍ مهم في ميلانو. فرئيس الأساقفة الذي يتبع الأعراف الأمبروسية، ادعى نوعاً من الاستقلالية عن البابا. وتحالف هو ورجال كنيسته مع الأرستقراطية، كما عارضوا بشدة أي نوع من الإصلاح. من جهة أخرى، كانت طبقة التجار والطبقات الدنيا ترغب في أن يكون رجال الدين أتقياء، لذلك حدثت حركات شغب لدعم التبتل الإكليركي، كما ظهرت حركة إصلاح قوية تدعى «بتارين» ضد رئيس الأساقفة ومؤيديه. سنة 1059 أرسل البابا، دعماً للإصلاح، إلى ميلانو مندوبه الشخصي، القديس بيتر داميان، الذي كان هو مؤلف أطروحة بعنوان «في القدرة الإلهية الكلية» أكدت أن بمقدور الإله أن يفعل أشياء مضادة لقانون التناقض، كما يمكنه أن يبطل الماضي. (هذه النظرة رفضها القديس توما، فصارت منذئذ باطلة.) لقد عارض الجدل وتحدث عن الفلسفة باعتبارها وصيفة اللاهوت، وكان، كما رأينا، أحد أتباع الراهب رومولد وقد انشغل بكثير من النفور بتصريف الأمور. لكن قداسته كانت مصدراً من مصادر البابوية ساعد كثيراً في الاقتناع بشن حملة من اجل

الإصلاح وطلب مساعدته فيها، إذ قبل ذلك كان قد طلب أن يمثله. في ميلانو، ألقى خطاباً سنة 1059، ضد الاتجار بالمناصب الكنسية أمام رجال الكنسية المحتشدين. في البداية، ثار غضبهم إلى حد أن حياته كانت في خطر، لكن أخيراً كسبت فصاحته الرهان، فاعترفوا جملة واحدة والدموع في أعينهم بأنهم جميعاً مذنبون. الأكثر من ذلك أنهم وعدوا بطاعة روما. وفي عهد البابا التالي، كان هناك صراع مع الامبراطور حول «رؤية ميلانو» خرج منه البابا في النهاية وبمساعدة «البتارين» منتصراً.

عند موت نيقولاس الثاني سنة 1061، كان هنري الرابع قد بلغ سن الرشد، فحدث نزاع بينه وبين الكاردينالات حول انتخاب خلف للبابا. إذ أن الامبراطور رفض قبول مرسوم الانتخاب ولم يكن مستعداً لنسيان حقوقه في انتخاب البابا. امتد النزاع ثلاث سنوات، لكن في النهاية، تغلب اختيار الكاردينالات، دون تجربة محددة للقوة بين الامبراطور والإدارة البابوية. ما قلب الميزان إنما هو القيمة الواضحة لبابا الكاردينالات الذي كان رجلاً يجمع بين الفضيلة والخبرة، وهو تلميذ سابق للانفرانك (بعدئذ رئيس أساقفة كانتربري). موت هذا البابا أي الاسكندر الثاني، سنة 1073، تبعه انتخاب هيلدبراند (غريغوري السابع).

غريغوري السابع (1073-1085) أحد أبرز البابوات. لقد برز لفترة طويلة من الزمن وكان له تأثير كبير على السياسة البابوية. بسببه بارك البابا الاسكندر الثاني مشروع وليم الفاتح الإنكليزي، وأيّد النورمانديين في كل من إيطاليا والشمال على حد سواء. لقد كان أول من دفع غريغوري السادس الذي اشترى البابوية لكي يكافح الاتجار بالمناصب الكنسية. بعد عزل هذا البابا، قضى هيلدبراند سنتين في المنفى، أما بقية حياته فقضى معظمها في روما. لم يكن الرجل متعلماً. لكن كان يلهمه إلى حد كبير القديس أوغسطين، الذي كان قد تعلم عقائده من بطله غريغوري الكبير. بعد أن أصبح بابا، صار يعتقد أنه الناطق باسم القديس بطرس. هذا أعطاه درجة من الاعتداد بالنفس لم يكن له ما يبرره في الحسابات الدنيوية. لقد أقر بأن سلطة الامبراطور هي أيضاً من منشأ إلهي. في البداية، قارن البابا والامبراطور بالعينين، لكن لاحقاً، حين تشاجر مع

الامبراطور، قارنهما بالشمس والقمر ـ وطبعاً البابا هو الشمس. فالبابا يجب أن يبقى الأرفع معنوياً، لذلك له الحق في عزل الامبراطور، إن كان هذا غير أخلاقي. ولا شيء يمكن أن يكون أكثر لا أخلاقية من معارضة البابا. وقد آمن بهذا خالص الإيمان وعميقه.

قام غريغوري السابع بما لم يقم به بابا سابق لتعزيز التبتل بين رجال الدين. في ألمانيا، اعترض رجال الدين، وبناء على هذا، ولأسباب أخرى مالوا للتحالف مع الامبراطور. لكن العامة، في كل مكان، كانوا يفضلون كهنتهم عزاباً متبتلين، فحرك غريغوري العامة ضمن حركات شغب ضد الكهنة المتزوجين وعائلاتهم، فعانى الطرفان في الغالب سوء معاملة وحشية. بعدئذ دعا العامة لعدم حضور قداس يقيمه كاهن متمرد. كما أصدر مرسوماً ينص على بطلان القداسات التي يقوم بها رجال الدين المتزوجون، وعلى أن رجال دين كهؤلاء يجب ألا يدخلوا الكنائس. هذا كله أثار معارضة إكليروسية لكن دعماً من العامة، فحتى في روما، حيث كان البابوات، عادة، يتعرضون للخطر على حياتهم، كان هو ذا شعبية كبيرة لدى الناس.

في عهد غريغوري هذا، بدأ النزاع الكبير المتعلق «بتقليد المنصب». فحين كان يكرَّس الأسقف، كان يعطى خاتماً وعصا كرمز لمنصبه. هذه كان يقدمها الامبراطور أو الملك (بحسب موقع الأسقفية)، باعتباره سيد الأسقف الإقطاعي. غير أن غريغوري أصر على أن هذه يجب أن يقدمها البابا له. والنزاع كان جزءاً من العمل لفصل رجال الكنيسة عن التراتبية الإقطاعية. لقد دام ذلك النزاع زمناً طويلاً، لكن في النهاية، خرجت البابوية منتصرة تماماً.

الخلاف الذي قاد إلى كانوسا بدأ حول رئاسة أسقفية ميلانو. فسنة 1075، عين الامبراطور رئيس أساقفة وأساقفة مساعدين في الوقت نفسه، الأمر الذي اعتبره البابا تعدياً على صلاحياته، وهدد الامبراطور بالحرمان الكنسي والعزل، فرد الامبراطور باستدعاء مجلس للأساقفة في «وورمز»، حيث أنكر الأساقفة ولاءهم للبابا. كما كتبوا له رسالة يتهمونه فيها بالزنى والحنث باليمين، (والأسوأ من الاثنتين) إساءة معاملة الأساقفة. كذلك كتب له الامبراطور رسالة، يدعي فيها أنه فوق كل حاكم

أرضي. كما أعلن الامبراطور وأساقفته عزل البابا، فحرم البابا الامبراطور وأساقفته كنسياً وأعلن أنهم معزولون. هكذا بدأ العمل على المسرح.

في الفصل الأول، مضى النصر إلى البابا. فالساكسون الذي كانوا قد ثاروا من قبل على هنري الرابع، ومن ثم عقدوا سلاماً معه، ثاروا من جديد، والأساقفة الألمان عقدوا سلامهم مع البابا. كما بدا العالم كله مصدوماً من معاملة الامبراطور للبابا. تبعاً لذلك، في السنة التالية (1077) قرر هنري السعي لنيل الغفران من البابا. وفي عز الشتاء، ترافقه زوجته وابنه الطفل وبضعة مرافقين، عبر ممر «مونت سنيس» وقدم نفسه كتابع يرجو الغفران أمام قصر كانوسا، حيث، كان البابا. ثلاثة أيام أبقاه البابا ينتظر، حافي القدمين، في حلة الندامة والتوبة. أخيراً أدخله القصر، ولكونه عبر عن توبته وأقسم أن يتبع، في المستقبل، توجيهات البابا في التعامل مع خصومه الألمان، تم الغفران عنه ورفع عنه الحرمان الكنسي.

لكن نصر البابا هذا كان وهمياً. إذ تم الإمساك به نتيجة أحكام لاهوته نفسه، وأحدها يتعلق بالغفران للتائبين. ومن الغريب القول إن البابا خدعه هنري فافترض توبته مخلصة. إذ سرعان ما اكتشف خطأه. ولم يعد باستطاعته أن يدعم أعداء هنري الألمان الذين شعروا بأنه خانهم. من هذه اللحظة، بدأت الأمور تنقلب ضده.

إذ انتخب أعداء هنري الألمان امبراطوراً منافساً يدعى رودولف، والبابا، في البداية، رغم تأكيده أن الأمر يعود له هو فيقرر الاختيار بين رودولف وهنري، إلا أنه رفض اتخاذ قرار. أخيراً، سنة 1080، ولكونه تأكد بالتجربة من عدم إخلاص هنري في توبته، أعلن تأييده لرودولف. لكن في هذا الوقت، كان هنري قد تصالح مع معظم أعدائه في ألمانيا. وصار لديه بابا مضاد انتخبه مؤيدوه من الاكليروس، فدخل معه إلى روما سنة 1084. هنا قام البابا ـ المضاد بتتويجه بشكل لائق، لكنهما كليهما اضطرا للانسحاب بسرعة أمام النورمانديين الذين هبوا لنجدة غريغوري. فنهب النورمانديون بكل وحشية روما وسلبوها، وأخذوا غريغوري معهم، حيث بقي، عملياً، سجينهم حتى وفاته السنة التالية.

وهكذا تبين أن سياساته انتهت إلى كارثة، لكنها بالحقيقة توبعت من قبل خلفائه. لكن بشيء من اعتدال. إذ تم تبني المصالحة والتسوية، التي تفضلها البابوية دائماً، لتلك الفترة، لكن الصراع بالأساس لم يكن قابلاً للتسوية. لذا، سنتناول مراحله الأخيرة في فصل لاحق.

يبقى أن نقول شيئاً ما عن الإحياء الفكري الذي حدث في القرن الحادي عشر. القرن العاشر كان خالياً من الفلاسفة، ما عدا جيلبرت (البابا سيلفستر الثاني) (999-1003)، بل حتى هو كان عالم رياضيات أكثر مما هو فيلسوف. لكن مع تقدم القرن الحادي عشر، بدأ يظهر رجال ذوو قيمة فلسفية حقيقية. من هؤلاء، الأهم كان أنسلِم وروسلين، لكن ثمة آخرون أيضاً يستحقون الذكر. فقد كانوا كلهم رهباناً على صلة بحركة الإصلاح.

أما بطرس داميان، أكبرهم سناً وقد سبق ذكره، فهو بيرنغار من تور (1088) وهو مهم لكونه عقلانياً بعض الشيء. أكد على أن العقل هو الأرفع مرجعية، وهي النظرة التي لجأ من أجل دعمها إلى يوحنا سكوت الذي أدين لهذا السبب بعد موته. بيرنغار أنكر استحالة دم المسيح وجسده إلى خمرة وخبز، وأجبر مرتين على الاعتراف بخطئه. هرطقته جابهها لانفرانك في كتابه «جسد ودم المسيح». ولد لافرانك هذا في بافيا، درس القانون في بولونيا ثم أصبح جدلياً من الطراز الأول، لكنه تخلى عن الجدل لصالح اللاهوت، ودخل دير بيك في نورمانديا، حيث أدار مدرسة. وفي سنة 1070، نصبه وليم الفاتح رئيس أساقفة كانتربري.

القديس أنسلِم، مثله مثل لانفرانك، إيطالي، راهب في بيك ورئيس أساقفة كانتربري (1093-1109)، حيث كانت قدراته تتبع مبادئ غريغوري السابع، لذا تشاجر مع الملك. يشتهر بشكل أساسي باعتباره مبتكر «الحجة الوجودية» وجود الله. هذه الحجة، كما وصفها، هي التالية: إننا نحدد بأن الله أعظم شيء ممكن بالنسبة للفكر. الآن، إذا كان شيء من أشياء الفكر غير موجود، فإن شيئاً آخر، مثله تماماً، يتصف بالوجود يكون أعظم منه. لذلك، أعظم كل الأشياء الخاصة بالفكر يجب أن يكون موجوداً، نظراً لأنه إن لم يوجد، فإن آخر أعظم سيكون ممكن الوجود. لذلك الله موجود.

هذه الحجة لم يقبلها اللاهوتيون، بل وجهوا لها الكثير من النقد في حينها، ثم طواها النسيان حتى النصف الأخير من القرن الثالث عشر. إذ رفضها توما الأكويني، وسلطته بين اللاهوتيين بلا منازع منذئذ، لكن بين الفلاسفة، كان حظها أحسن. فديكارت أحياها بصيغة معدلة بشكل ما، ولايبنتز فكر أنها يمكن أن تكون صالحة، بإضافة ملحق يثبت أن الإله ممكن. و«كانط» اعتبر أنه دمرها مرة وإلى الأبد. مع ذلك، بمعنى من المعاني، هي تشكل أساس منهج هيغل وأتباعه، كما عادت للظهور في مبدأ برادلي. «ما يمكن أن يوجد ويجب أن يوجد فهو موجود».

من الواضح أن حجة لها تاريخ متميز كهذه الحجة، يجب أن تعامل باحترام، سواء كانت صحيحة أم غير صحيحة. السؤال الحقيقي هو: هل هناك شيء يمكننا التفكير من خلال الحقيقة المحض بأننا يمكن أن نفكر به، ويتبين أنه موجود خارج تفكيرنا؟ كل فيلسوف يود أن يقول نعم، لأن عمل الفيلسوف هو أن يكتشف أشياء تتعلق بالعالم من خلال التفكير بدلاً من الملاحظة والرصد. فإذا كانت نعم هي الجواب الصحيح، إذن ثمة جسر بين التفكير المحض والأشياء، وإن لا، ليس هناك جسر. في هذه الصيغة العامة، يستخدم أفلاطون نوعاً من الحجة الوجودية للبرهنة على الحقيقة الموضوعية للأفكار. لكن لا أحد قبل أنسلم ذكر الحجة بنقائها المنطقي المجرد. وفي اكتسابها النقاء، فقد فقدت مقبوليتها الظاهرية، لكن هذا أيضاً كان لصالح أنسلم.

بالنسبة للبقية، فلسفة أنسلم مستمدة أساساً من القديس أوغسطين، بالتالي يأخذ منه الكثير من العناصر الأفلاطونية. إنه يؤمن بأفكار أفلاطون التي يستمد منها برهاناً آخر على وجود الله. فعن طريق الحجج الأفلاطونية الجديدة، يعترف أنه لا يبرهن على الله وحسب، بل أيضاً على الثالوث المقدس (هنا علينا أن نتذكر أن أفلوطين كان لديه ثالوث أيضاً، رغم أنه ليس الثالوث الذي يمكن أن يقبل به المسيحيون على أنه الصحيح). يعتبر أنسلم أن العقل تابع للإيمان. «أنا أؤمن لكي أفهم»، كما يقول، حاذياً حذو أوغسطين «حين يعتنق ذلك بغير إيمان من المستحيل أن يفهمه. فالله، كما يقول: ليس عادلاً بل هو العدالة. ولسوف نتذكر هنا أن يوحنا سكوت يقول شيئاً مشابها. والأصل المشترك لدى أفلاطون.

يمتُّ القديس أنسلم، شأنه شأن سابقيه في الفلسفة المسيحية، للتراث الأفلاطوني أكثر مما يمت للتراث الأرسطي. لهذا السبب، ليس لديه الخصائص المميزة للفلسفة التي تدعى «سكولائية» (مدرسية)، والتي بلغت ذروتها لدى توما الأكويني. هذا النوع من الفلسفة يمكن اعتبار أنه بدأ مع روسلين. الذي كان معاصراً لأنسلم لكنه أصغر بسبع عشرة سنة منه. إنه العلامة التي ترسم بداية جديدة، روسلين هذا، لكننا سنعالجه في الفصل التالي.

حين يقال إن الفلسفة القروسطية، حتى القرن الثالث عشر، كانت أفلاطونية أساساً، يجب أن نتذكر أن أفلاطون، ما عدا شذرة واحدة في محاورة «تيمايوس»، لم تُعرَف إلا نقلاً عن لغة ثانية أو ثالثة. فيوحنا سكوت، مثلاً، لم يعتنق النظريات التي اعتنقها عن أفلاطون مباشرة، بل معظم ما لديه من الأفلاطونية جاءه من ديونيزيوس ـ الزائف. تاريخ هذا المؤلف غير أكيد، لكن يبدو من المعقول أنه كان تلميذ بروكلوس الأفلاطوني الجديد. ومن المعقول أيضاً، أن يوحنا سكوت لم يسمع البتة ببروكلوس أو قرأ سطراً من كتابات أفلوطين. وبمعزل عن ديونيزيوس الزائف، فإن المصدر الآخر للأفلاطونية في العصور الوسطى كان بوثيوس. هذه الأفلاطونية تختلف بكثير من الطرق عن تلك التي يستمدها الدارس الحديث لكتابات أفلاطون مباشرة. إذ حذفت كل شيء تقريباً لا يرتكز بوضوح على الدين، وفي الفلسفة الدينية وسعت، كما أكدت، على مجالات معينة على حساب مجالات أخرى. هذا التغيير في مفهوم أفلاطون كان قد تأثر من قبل بأفلوطين. أما معرفة أرسطو فكانت على شكل شذرات لكن في اتجاه معاكس: فكل ما كان معروفاً عنه حتى القرن الثاني عشر إنما كان ترجمة بوثيوس «للمقولات» و«التصحيحات». بالتالي، تم فهم أرسطو على أنه مجرد جدلي، وأفلاطون على أنه وحده الفيلسوف الديني ومؤلف نظرية الأفكار. في أواخر العصور الوسطى، تم بالتدريج إصلاح هذين المفهومين الجزئيين، لاسيما مفهوم أرسطو. لكن العملية، بالنسبة لأفلاطون، لم تكتمل حتى عصر النهضة.

* * *

الفصل العاشر

الثقافة الإسلامية والفلسفة

تختلف الهجمات على الإمبراطورية الغربية، إفريقيا، إسبانيا، عن هجمات البرابرة على الغرب في حالين: الأول، أن الإمبراطورية الشرقية عاشت حتى 1453، أي أكثر بحوالي ألف سنة من الإمبراطورية الغربية، الثاني أن الهجمات الأساسية على الإمبراطورية الشرقية قام بها المسلمون الذين لم يصبحوا مسيحيين بعد الفتح، بل طوروا حضارة مهمة خاصة بهم.

جرت الهجرة ـ التي يبدأ بها عهد الإسلام ـ بتاريخ 622م، حيث توفي محمد بعدها بعشر سنوات. ثم بدأت بعد وفاته مباشرة الفتوحات العربية التي انطلقت وجرت بسرعة كبيرة. في الشرق، تم فتح سورية سنة 634. وتم ذلك بصورة كاملة خلال سنتين. سنة 637، تم غزو بلاد فارس، وسنة 650 كانت قد افتتحت كامل البلاد. الهند تم غزوها سنة 664، والقسطنطينية حوصرت سنة 669 (ومرة ثانية 716-717). التحرك نحو الغرب لم يكن مفاجئاً البتة. فمصر فتحت سنة 642، وقرطاجة ليس قبل 697، وإسبانيا، باستثناء زاوية صغيرة في الشمال الغربي، تمت السيطرة عليها سنة 711-712. لكن التوسع باتجاه الغرب (ما عدا صقلية وجنوب إيطاليا) اضطر للتوقف بعد هزيمة المسلمين في معركة تور سنة 732، أي فقط بعد وفاة النبي محمد بمئة سنة. (أما الأتراك العثمانيون الذين فتحوا القسطنطينية أخيراً، فيمتون لمرحلة لاحقة لا علاقة لنا بها الآن).

هذا التوسع سهلته ظروف مختلفة، ففارس والإمبراطورية الشرقية كانت قد استنزفتهما الحروب الطويلة الدائرة بينهما. والسوريون الذين كانوا بمعظمهم نسطوريين، عانوا الويلات على يد الكاثوليك، في حين أن المسلمين عاملوا الطوائف المسيحية كلها بتسامح شديد بشرط أن يدفعوا الجزية. كذلك الأمر في مصر وبلاد الرافدين، حيث رحب السكان بمجملهم بالفاتحين الجدد.

في أفريقيا، تحالف العرب أنفسهم مع البربر الذين لم يستطع الرومان إخضاعهم كلياً، ثم قام العرب والبربر معاً بغزو إسبانيا، حيث ساعدهم هناك اليهود الذين كان الفيزيقوط قد اضطهدوهم أشد اضطهاد.

دين النبي توحيدي بسيط، ليس فيه تعقيدات اللاهوت المعقد بشعائره وثالوثه المقدس وتجسده. فالنبي لم يقل إنه من أصل سماوي، ولم يقل أتباعه شيئاً كهذا لصالحه. بل هو أحيا المنع اليهودي للصور المنقوشة، كما منع استخدام الخمر. كذلك كان من واجب المؤمن أن يفتح من العالم قدر استطاعته في وجه الإسلام، لكن دون أن يكون هناك اضطهاد للمسيحيين، اليهود أو الزارادشتيين «أهل الكتاب»، كما يدعوهم القرآن، أي أولئك الذين يتبعون تعاليم الكتاب المقدس.

شبه الجزيرة العربية هي بمعظمها صحراء، صارت أقل وأقل قدرة على إعالة سكانها. بدأت الفتوحات الأولى للعرب، على شكل غارات هدفها السلب والنهب فقط، ثم تحولت إلى فتح دائم فقط بعد أن بينت التجربة مقدار ضعف العدو، فجأة وفي غضون حوالي عشرين سنة، وجد الناس المعتادون على شظف العيش في أطراف الصحارى، أنفسهم سادة على بعض المناطق الأغنى في العالم، قادرين على التمتع بكل أنواع الترف واكتساب كل منافع وتحسينات الحضارة القديمة. ولقد قاوموا إغراءات هذا التحول على نحو أفضل من معظم برابرة الشمال. وبما أنهم حصلوا على إمبراطوريتهم دون الكثير من القتال الشرس، فقد كان هناك قدر ضئيل من الدمار، كما أن الإدارة المدنية ظلت تقريباً دون تغيير. ففي كل من بلاد فارس والإمبراطورية البيزنطية، كان هناك حكم مدني منظم تنظيماً عالياً. في البداية، لم يكن رجال القبائل العرب يفهمون شيئاً من تعقيداته، وبالضرورة تقبلوا خدمات الرجال المدربين الذين وجدوهم على رأس عملهم. هؤلاء الرجال، أو معظمهم على الأقل، لم يبدوا أي نفور من تقديم الخدمات لأسيادهم الجدد. والحقيقة أن التغيير جعل عملهم أسهل، نظراً لأنه تم تخفيف الضرائب إلى حد كبير. الأكثر من ذلك أن السكان، لكي يهربوا من الضرائب، تخلوا إلى حد كبير عن المسيحية لصالح الإسلام.

الإمبراطورية العربية هي حكم ملكي مطلق، حاكمها هو الخليفة الذي جاء خلفاً للنبي، وورث الكثير من قداسته اسمياً، كان الخليفة ينتخب انتخاباً، لكن سرعان ما أصبح ذلك بالوراثة. السلالة الأولى أي الأمويون، استمرت حتى سنة 750، أسسها رجال كان قبولهم لمحمد سياسياً محضاً، وبقيت دائماً معارضة للأشد تعصباً بين المؤمنين. والعرب رغم أنهم فتحوا قسماً كبيراً من العالم باسم الدين الجديد، لم يكونوا هم أنفسهم عرقاً متشدداً في تدينه، دافع فتوحاتهم كان النهب والثروة أكثر مما هو الدين. وبسبب عدم تعصبهم ذاك، كانت حفنة من المحاربين قادرة أن تحكم، دون مشقة كبيرة، جموعاً غفيرة من الناس ذوي الحضارة الأرفع مستوى والدين الغريب.

على العكس، كان الفرس، منذ الأزمنة القديمة متدينين كل التدين وتأمليين بدرجة عالية. بعد اعتناقهم الإسلام، صنعوا منه شيئاً أكثر أهمية بكثير، دينياً أكثر، بل أكثر فلسفية مما تصور النبي وصحبه. فمنذ وفاة صهر النبي علي بن أبي طالب سنة 661، انقسم الإسلام إلى قسمين: سنة وشيعة. الأولى هي الغالبية الكبرى أما الثانية فهم أتباع علي ويعتبرون أن السلالة الأموية سلالة مغتصبين. ولقد كان الفرس دائماً من أتباع علي، أي الشيعة، أخيراً، وبتأثير كبير من الفرس، تمت الإطاحة بالسلالة الأموية، ليعقبها العباسيون الذين كانوا يمثلون المصالح الفارسية. وقد وضعت علامة التغير هذه بنقل العاصمة من دمشق إلى بغداد.

سياسياً، كان العباسيون لصالح المتعصبين أكثر مما كان الأمويون. لكنهم لم يحصلوا على الإمبراطورية كلها، فأحد أفراد السلالة الأموية نجا من المجزرة التي حلت بالسلالة وهرب إلى إسبانيا. هناك تم الاعتراف به حاكماً شرعياً. من ذلك الحين فصاعداً، استقلت إسبانيا عن بقية العالم الإسلامي.

في غضون حكم الخلفاء العباسيين الأوائل، بلغت الخلافة ذروتها، وأشهر هؤلاء هو هارون الرشيد (ت. 809) الذي كان معاصراً لشارلمان والإمبراطورة إيرين، ويعرفه الجميع بصيغته الأسطورية من خلال حكايات ألف ليلة وليلة. بلاطه كان مركزاً متألقاً للترف، الشعر. والعلم، موارده هائلة، إمبراطوريته تمتد

من مضيق جبل طارق إلى الهندوس. إرادته مطلقة. يصحبه عادة جلاد ينفذ مهمته بإيماءة من رأس الخليفة. لكن هذه الروعة كانت قصيرة الأمد. فخلفه ارتكب خطأً قاتلاً وهو تشكيل جيش، بشكل أساسي، من الترك الذين كانوا مجرد مماليك تابعين، لكن سرعان ما اختزلوا الخليفة إلى الرقم صفر، ليسملوا عينيه أو يقتلوه، كلما تعب منه الجند: مع ذلك، استمرت الخلافة، وآخر خليفة من السلالة العباسية أعدمه المغول سنة 1256، جنباً إلى جنب مع 800.000 من سكان بغداد.

النظام السياسي والاجتماعي للعرب كان يعاني من عيوب مماثلة لعيوب الإمبراطورية الرومانية، إضافة إلى عيوب أخرى. فالملكية المطلقة مع تعدد الزوجات أدت، كما تفعل عادة، إلى حروب عائلية، حين يموت الحاكم، تنتهي بانتصار أحد أبناء الحاكم وموت البقية جميعاً. كذلك كان هنا أعداد هائلة من العبيد، هي إلى حد كبير نتيجة الحروب الظافرة. كما كانت تحدث أحياناً انتفاضات عبيد خطرة. أما التجارة فقد تطورت تطوراً كبيراً، وذلك إلى حد كبير لأن الخلافة شغلت موقعاً مركزياً بين الشرق والغرب. وامتلاك ثروة ضخمة لم يخلق طلباً على سلع غالية كالحرير من الصين والفراء من شمال أوروبا وحسب، بل إن التجارة تطورت نتيجة شروط خاصة عدة، كالامتداد الواسع للإمبراطورية الإسلامية، انتشار اللغة العربية كلغة عالمية، والمكانة المحترمة التي يحتلها التاجر في منظومة الأخلاق الإسلامية، ولا بد من أن نتذكر هنا أن النبي نفسه كان تاجراً وقد أوصى بالتجارة خلال حجه إلى مكة ـ هذه التجارة، مثل التلاحم العسكري، كانت تعتمد على طرق رئيسية ورثها العرب من الروم والفرس ولم يسمحوا، خلافاً لما فعله الفاتحون الشماليون، بتركها دون إصلاح. لكن، تدريجياً انقسمت الإمبراطورية إلى أقسام ـ إسبانيا، فارس، شمال إفريقيا. ومصر انشقت بالتسلسل عن الإمبراطورية وحصلت على استقلالها التام أو شبه التام.

إحدى أفضل سمات الاقتصاد العربي إنما كانت الزراعة، لاسيما الاستخدام البارع للري الذي تعلموه من العيش حيث الماء قليل، وإلى هذا اليوم، ما تزال الزراعة في إسبانيا تستفيد من أعمال الري العربية.

ورغم أن الثقافة المميزة للعالم الإسلامي بدأت في سورية، إلا أنها سرعان ما ازدهرت في أطراف هذا العالم الشرقية والغربية، فارس وإسبانيا فالسوريون في عهد الفتوح كانوا معجبين بأرسطو، الذي كان النسطوريون يفضلونه على أفلاطون، الفيلسوف المفضل لدى الكاثوليك. ولقد اكتسب العرب معرفتهم الأولى بالفلسفة الإغريقية من السوريين، بالتالي، منذ البداية، كانوا يعتقدون أن أرسطو أكثر أهمية من أفلاطون. مع ذلك، لبس أرسطو«هم» اللباس الأفلاطوني الجديد. فالكندي (ت. 873)، وهو أول من كتب في الفلسفة بالعربية، والفيلسوف الوحيد المهم الذي كان هو نفسه من أصل عربي، ترجم أجزاء من «تاسوعات» أفلوطين، ثم نشر ترجمته بعنوان «لاهوت أرسطو». هذا أدى إلى ارتباك كبير في الأفكار العربية عن أرسطو، احتاجت الفلسفة العربية قروناً بعد ذلك لكي تشفى منه.

في غضون ذلك، كان المسلمون، في بلاد فارس، على احتكاك بالهند وبالكتابات السنسكريتية، ومنها اكتسبوا، في القرن الثامن، معرفتهم الأولى بعالم الفلك، ثم حوالي سنة 830، نشر محمد بن موسى الخوارزمي، وهو مترجم كتب رياضية وفلكية عن السنسكريتية، كتاباً تُرجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر بعنوان «الأرقام الهندية» ومن هذا الكتاب تعلم الغرب للمرة الأولى ما ندعوه بـ«الأرقام العربية» التي كان يجب أن تدعى أرقاماً «هندية». ثم كتب المؤلف نفسه كتاباً في الجبر استخدم في الغرب كنص مرجعي حتى القرن السادس عشر.

أما الحضارة الفارسية فقد بقيت مثار إعجاب على الصعيد الفكري والفني على حد سواء، حتى غزو المغول في القرن الثالث عشر الذي لم تستعد عافيتها منه قط. فعمر الخيام، الرجل الوحيد المعروف، بالنسبة إلي، الذي كان شاعراً وعالم رياضيات معاً، أصلح التقويم سنة 1079. فيما كان صديقه المفضل، وهو أمر غريب تماماً، مؤسس طائفة الحشاشين، «شيخ الجبل» صاحب الشهرة الأسطورية. لقد كان الفرس شعراء عظاماً: الفردوسي (ت. 941) مؤلف الشاهنامة، الذي يقول عنه من قرأ أعماله أنه نظير هوميروس. كذلك يشتهرون

بأنهم متصوفون، في حين ليس المسلمون الآخرون كذلك. والطائفة الصوفية، التي ما تزال موجودة، سمحت لنفسها بقدر كبير من التأويلات التصوفية والرمزية للعقيدة التقليدية القويمة، وهي إلى حد ما نوع من الأفلاطونية الجديدة.

أما النسطوريون، الذين تم من خلالهم في البداية دخول التأثيرات الإغريقية إلى العالم الإسلامي، فلم يكونوا إغريقاً خالصين في نظرتهم العامة على الإطلاق. مدرستهم في أرها، أغلقها الإمبراطور زينون سنة 481. بناء على ذلك، هاجر علماؤهم إلى فارس، حيث تابعوا عملهم لكن ليس دون تلقي التأثيرات الفارسية. لقد كان النسطوريون يقدرون أرسطو حق قدره لمنطقه فقط، وهو ما اعتبره الفلاسفة العرب فوق كل منطق وبالغ الأهمية في البداية. لكن فيما بعد، درسوا «ميتافيزيقه» و«حيوانه» أيضاً. فالفلاسفة العرب كانوا بصورة عامة موسوعيين وكانوا مهتمين بالكيمياء، علم التنجيم، علم الفلك وعلم الحيوان، بقدر ما يمكننا أن ندعوه فلسفة، فيما كان العامة الذين كانوا متعصبين متزمتين ينظرون إليهم بعين الريبة والشك، ويدينون بسلامتهم (حين يسلمون) لحماية الأمراء ذوي التفكير الحر نسبياً.

ثمة فيلسوفان إسلاميان، أحدهما من الشرق والآخر من الغرب يتطلبان اهتماماً خاصاً، إنهما ابن سينا وابن رشد. الأول هو الأشهر لدى المسلمين، أما الثاني فهو الأشهر لدى المسيحيين.

قضى ابن سينا (980-1037) حياته في أمكنة من النوع الذي يفكر المرء عادة بأنها موجودة في الشعر فقط. إذ ولد في مقاطعة بخارى وفي سن الرابعة والعشرين، ذهب إلى خيفا، «خيفا الوحيدة في البرية»، ثم إلى خراسان «الساحل الخوراسمي الوحيد»، ولفترة من الزمن درّس الطب والفلسفة في أصفهان، ثم استقر في طهران، وقد اشتهر كطبيب أكثر مما اشتهر كفيلسوف، رغم أنه أضاف القليل إلى جالينوس. من القرن الثاني عشر حتى القرن السابع عشر، كان كتابه يستخدم في أوروبا كدليل في الطب، ولم يكن شخصية ذات قداسة، بل كان بالحقيقة يميل للخمرة والنساء. وكان موضع شك من قبل القويمين التقليديين، لكنه كان يصادق الأمراء الذين يحمونه بسبب براعته الطبية.

وقد كان أحياناً يقع في مشاكل نتيجة عدائه الشديد للمرتزقة الأتراك، وأحياناً كان يلجأ للاختفاء، كما كان يسجن أحياناً. إنه مؤلف موسوعة، غير معروفة تقريباً في الشرق بسبب عدائها لرجال اللاهوت، لكنها كانت ذات تأثير كبير في الغرب من خلال ترجماتها اللاتينية. أما بحوثه في النفس فهي ذات نزعة تجريبية.

فلسفته أقرب إلى أرسطو وأقل قرباً إلى الأفلاطونية الجديدة من فلسفة سابقيه المسلمين. وشأنه شأن السكولائيين المسيحيين لاحقاً، كان مهتماً بمسألة الكليات. فقد قال أفلاطون إنها سابقة للأشياء، ولأرسطو نظرتان، نظرة حين يفكر، والأخرى حين يجابه أفلاطون. وهذا ما جعله مادة مثالية للمعلق.

ابتكر ابن سينا صيغة، كررها ابن رشد وألبرت الكبير: «الفكر يؤدي إلى التجريد في الصور». من هذه يمكن الافتراض أنه لم يكن يؤمن بالكليات بمعزل عن الفكر. لكن هذه ستكون نظرة بسيطة على نحو غير ملائم. فهو يقول الأجناس ـ أي الكليات ـ هي مباشرة قبل الأشياء، في الأشياء وبعد الأشياء. ثم يشرح ذلك وفق ما يلي: إنها قبل الأشياء في عقل الله (فالله يقرر، مثلاً، أن يخلق قططاً. هذا يتطلب أن يكون لديه فكرة عن «القط»، بالتالي يكون ذلك، وفي هذا المجال، يكون سابقاً للقطط بذاتها.) والأجناس هي في الأشياء في الأغراض الطبيعية، (فحين تخلق القطط، تكون الماهية السنّورية في كل منها). والأجناس بعد الأشياء في فكرنا. (فحين نرى الكثير من القطط، نلاحظ تشابهها بعضها لبعض فنتوصل إلى الفكرة العامة «للقط»). هذه النظرة كان الهدف منها بكل وضوح هو التوفيق بين نظريات مختلفة.

عاش ابن رشد (1126-1198) في الطرف الآخر من العالم الإسلامي الذي عاش فيه ابن سينا. ولد في قرطبة، حيث كان أبوه وجده يعملان في القضاء، بل هو نفسه كان قاضياً، أولاً في إشبيلية، ثم في قرطبة. درس أولاً اللاهوت والشريعة، ثم الطب، الرياضيات والفلسفة. وقد أوصى أحدهم «الخليفة» أبا يعقوب يوسف به باعتباره الرجل القادر على القيام بتحليل أعمال أرسطو. (لكن يبدو أنه لم يكن يعرف اليونانية). هذا الحاكم وضعه تحت حمايته، وفي سنة 1184، جعله طبيبه الخاص، لكن لسوء الحظ، مات المريض بعد سنتين.

خلفه، ويدعى يعقوب المنصور، تابع سيرة والده وحافظ على حمايته طوال إحدى عشرة سنة. بعدئذ، ونتيجة إنذار من المعارضين المتشددين دينياً للفيلسوف، عزله من منصبه ونفاه، أولاً إلى بلد صغير قرب قرطبة ثم إلى مراكش، بتهمة تشذيب فلسفة القدماء على حساب الدين الحقيقي. بعدئذ أصدر المنصور مرسوماً يقول فيه إن الله سيحرق بنار جهنم كل من يعتقد أن الحقيقة يمكن الوصول إليها بالعقل دون مساعدة، وكل الكتب التي يمكن إيجادها حول المنطق والميتافيزيقا يجب إشعالها بالنار[1].

بعد فترة وجيزة من ذلك الزمن، راحت المساحة التابعة للعرب في إسبانيا تتضاءل نتيجة الفتوح المسيحية. كما انتهت الفلسفة الإسلامية في إسبانيا بموت ابن رشد، وفي بقية العالم الإسلامي كان التشدد للعقيدة قد وضع نهاية للتفكير والتأمل.

يتعهد أوبيرويغ، وبشكل مسلٍ نوعاً ما، بأن يدافع عن ابن رشد ضد تهمة الضلال ـ وهي مسألة، كما يمكن للمرء أن يقول، يقررها المسلمون. إذ يشير أوبرويغ إلى أنه، بحسب المتصوفين، كل نص من القرآن له سبعة أو سبعون أو سبعمائة صنف من التأويل، أما المعنى الحرفي فهو فقط للعامة الجهلة. ويتبع ذلك، على ما يبدو أن تعاليم الفيلسوف ما كان باستطاعتها أن تدخل في صراع مع القرآن، إذ بين الـ 700 تأويل، يوجد بالتأكيد واحد على الأقل يلائم ما يضطر الفيلسوف لأن يقوله. لكن في العالم الإسلامي، كان الجهلة يعترضون، على ما يبدو، على كل علم يمضي إلى ما بعد معرفة الكتاب المقدس. ذلك خطر، حتى وإن لم تكن هناك هرطقة ظاهرة. فنظرة المتصوفين القائلة بأن على العامة أن يأخذوا القرآن حرفياً، لكن الخاصة لا، هذه النظرة لم تلقَ قبولاً لدى العامة على الإطلاق.

كان ابن رشد مهتماً بتحسين التفسير العربي لأرسطو، وهو ما تأثر على نحو مفرط بالأفلاطونية الجديدة. لقد أضفى على أرسطو نوعاً من التبجيل الذي يضفى على مؤسس دين ـ وأكثر بكثير مما كان قد أضفي عليه من قبل حتى

---

(1) يقال إن ابن رشد استرجع حظوته لديه قبل فترة وجيزة من موته.

ابن سينا. إنه يعتقد أن بالإمكان البرهنة على أن الله موجود بالعقل بمعزل عن الوحي، وهي النظرة التي كان يعتنقها توما الأكويني. أما ما يتعلق بالخلود، فيبدو أنه تمسك بشدة بموقف أرسطو، مؤكداً أن الروح غير خالدة، بل العقل (الناوس) هو الخالد. مع ذلك، هذا لا يضمن الخلود الشخصي، نظراً لأن الفكر هو واحد وهو الشيء ذاته حين يتجلى لدى أشخاص مختلفين. هذه النظرة عارضها، بالطبع الفلاسفة المسيحيون.

وابن رشد، شأنه شأن معظم الفلاسفة المسلمين اللاحقين، رغم أنه كان مؤمناً، إلا أنه لم يكن متشدد العقيدة. إذ هناك طائفة من اللاهوتيين المتشددين عقائدياً تماماً، يعترضون على كل فلسفة باعتبارها مؤذية للإيمان. أحد هؤلاء، ويدعى الغزالي، كتب كتاباً بعنوان «تهافت الفلاسفة»، مشيراً إلى أنه لا حاجة للتأمل بمعزل عن الوحي، نظراً لأن كل ما يلزمنا من الحقيقة موجود في القرآن. غير أن ابن رشد رد على هذا الكتاب بكتاب عنوانه «تهافت التهافت». والعقيدة الدينية التي كان الغزالي يعتنقها بصورة خاصة ضد الفلاسفة، هي خلق العالم في الزمن من العدم. إذ كان ابن رشد يعتبر أن الدين يتضمن الحقيقة الفلسفية بصيغة رمزية. هذا ينطبق بشكل خاص على الخلق، الذي أمكنه من خلال مقدرته الفلسفية أن يفسره وفق الطراز الأرسطي. ابن رشد أكثر أهمية في الفلسفة المسيحية من الفلسفة الإسلامية. ففي هذه الأخيرة هو نهاية منتهية، أما في الأولى فهو بداية. لقد ترجمه نيسال سكوت إلى اللاتينية منذ مطلع القرن الثالث عشر، باعتبار أن أعماله تمت للنصف الأخير من القرن الثاني عشر، وهذا أمر مدهش، ذلك أن تأثيره في أوروبا كان كبيراً جداً، ليس على السكولائيين وحسب، بل أيضاً على كتلة كبيرة من ذوي الفكر الحر غير المحترفين، الذين أنكروا الخلود وعرفوا باسم الرشديين. أما بين الفلاسفة المحترفين، فقد كان معجبوه في البداية، على نحو خاص، من الفرانسيسكان وجامعة باريس. لكن هذا موضوع سنعالجه في فصل لاحق.

ليست الفلسفة العربية مهمة كفكر أصيل. ورجال مثل ابن سينا وابن رشد هم شراح بالأساس. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن نظرات الفلاسفة الأكثر

علمانية، إنما مصدرها أرسطو والأفلاطونيون الجدد في المنطق والميتافيزيقا، وجالينوس في الطب، وكذلك مصادر إغريقية وهندية في الرياضيات وعلم الفلك. أما في الفلسفة الدينية التصوفية، فقد كان لديهم أيضاً مزيج من المعتقدات الفارسية القديمة. على أن الكتّاب بالعربية أبدوا أصالة ما في الرياضيات وفي الكيمياء ـ وفي الحالة الأخيرة، نتيجة الصدفة توصلوا لأبحاث خيميائية. على أن الحضارة الإسلامية، في أوجها، كانت تثير الإعجاب في الفنون وفي طرق تقنية كثيرة، لكنها لم تتكشف عن مقدرة في التأمل المستقل المتعلق بالقضايا النظرية. أهميتها التي ينبغي ألا نبخسها حقها، هي أنها كانت ناقلة. فبين الحضارة الأوروبية القديمة والحديثة، كان هناك فاصل قاطع هو العصور المظلمة. والمسلمون والبيزنطيون، باعتبارهم يفتقدون للطاقة الفكرية المطلوبة للابتكار، حافظوا على عدة الحضارة ـ تعليم، كتب وفراغ للتعلم. وكلتاهما حثت الغرب عندما خرج من البربرية ـ المسلمون بشكل أساسي في القرن الثالث عشر، البيزنطيون، بشكل أساسي، في القرن الخامس عشر. وفي كلتا الحالتين، أدى الحافز إلى إنتاج فكر جديد أفضل، أي فكر أنتجه الناقلون ـ في الحالة الأولى، السكولائية، وفي الأخرى عصر النهضة (الذي كان له أسبابه الأخرى أيضاً).

شكل اليهود، بين العرب المسلمين والمسيحيين في إسبانيا، حلقة مفيدة، إذ كان هناك الكثير من اليهود الذين ظلوا في البلاد بعد أن استعاد المسيحيون فتح إسبانيا. وبما أنهم كانوا يعرفون العربية، كما اكتسبوا، بالقوة، لغة المسيحيين فقد كانوا قادرين أن يقدموا ترجمات. ولقد نشأت وسيلة أخرى للنقل خلال الاضطهاد الإسلامي للأرسطويين في القرن الثالث عشر، الذي دفع الفلاسفة العرب للجوء مع اليهود، خاصة إلى بروفنسيا. لقد أنتج اليهود الإسبان فيلسوفاً مهماً، هو ابن ميمون، الذي ولد في قرطبة سنة 1135، لكنه ذهب إلى القاهرة في سن الثلاثين، ومكث هناك بقية حياته. كتب بالعربية، لكن سرعان ما ترجمت كتاباته إلى العبرية. بعد عقود قليلة من وفاته ترجم إلى اللاتينية، ربما بناء على طلب الإمبراطور فريدريك الثاني. لقد كتب كتاباً بعنوان «دليل

الحائرين»، خاطب فيه الفلاسفة الذين فقدوا إيمانهم. هدفه هو أن يوفق بين أرسطو واللاهوت اليهودي. فأرسطو كان مرجعاً في العالم ما تحت القمري، وكشفاً للسماوي. لكن الفلسفة والوحي يجتمعان معاً في معرفة الله. ومتابعة الحقيقة هي واجب ديني. علم التنجيم مرفوض. وأسفار موسى الخمسة يجب دائماً ألا تؤخذ بحرفيتها، وحين يكون المعنى الحرفي في حالة صراع مع المنطق، علينا أن نبحث عن المعنى الرمزي. وباعتباره ضد أرسطو، يؤكد أن الله لم يخلق الصورة وحسب، بل المادة أيضاً من لا شيء. كما أنه يقدم ملخصاً لمحاورة «تيماوس» (التي عرفها بالعربية)، مفضلاً إياها بنقاط كثيرة على أرسطو. جوهر الله لا تحده معرفة، لكونه فوق كل الكمالات الموصوفة. غير أن اليهود اعتبروه هرطوقاً، ومضوا إلى حد إثارة السلطات الكنسية المسيحية ضده. بعضهم يعتقد أنه أثر في سبينوزا، لكن هذا موضع كثير من الشك.

* * *

القرن الثاني عشر

ثمة أربعة جوانب للقرن الثاني عشر مهمة على نحو خاص بالنسبة لنا:

1- الصراع المستمر بين البابوية والإمبراطورية.

2- نشوء المدن اللومباردية.

3- الحروب الصليبية.

4- نمو الفلسفة السكولائية.

هذه الجوانب الأربعة كلها استمرت حتى القرن التالي، حيث انتهت الحروب الصليبية نهايتها الوخيمة. لكن فيما يخص الحركات الثلاث الأخرى، فإن القرن الثالث عشر، يبلغ فيه الذروة ما كان في القرن الثاني عشر مرحلة انتقالية. ففي القرن الثالث عشر، انتصر البابا انتصاراً نهائياً على الإمبراطور، كما أن المدن اللومباردية نالت استقلالاً آمناً، والسكولائية بلغت ذروتها. لكن كله كان حصيلة لما كان القرن الثاني عشر قد أعده.

ليست فقط أولى هذه الحركات الأربع، بل الثلاث الأخرى أيضاً، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتزايد السلطة البابوية والكنسية. فالبابا كان متحالفاً مع المدن اللومباردية ضد الإمبراطور، والبابا أوربان الثاني دشن أول حملة في الحروب الصليبية، كما أن البابوات اللاحقين كانوا المطورين الأساسيين للحملات اللاحقة. أما الفلاسفة السكولائيون فكانوا كلهم رجالاً كنسيين، والمجالس الكنسية اهتمت بإبقائهم ضمن حدود الدين القويم، أو ضبطهم إن شردوا خارج السرب. ولا شك أن إحساسهم بالانتصار السياسي للكنيسة، الذي كانوا يعتبرون أنفسهم شركاء فيه، هو الذي حفّز مبادرتهم الفكرية.

أحد الأمور الغريبة المتعلقة بالعصور الوسطى هو أنها كانت أصيلة وخلاقة دون أن تعرف ذلك. فكل الأطراف كانت تبرر سياساتها بحجج قديمة مهجورة. فيما الإمبراطور، في ألمانيا، لجأ إلى مبادئ الإقطاع أيام شارلمان، وفي إيطاليا لجأ إلى القانون الروماني وسلطة الأباطرة القدماء. بل إن المدن اللمباردية رجعت أبعد حتى إلى مؤسسات روما الجمهورية. فيما بنى الفريق البابوي دعاويه جزئياً على أساس منحة قسطنطين المزورة، وجزئياً على العلاقة بين شاؤول وصاموئيل كما يحكي عنها العهد القديم. أما السكولائيون فقد لجؤوا إما إلى الكتاب المقدس أو إلى أفلاطون في البداية، ومن ثم إلى أرسطو، وحين كانوا أصلاء، جربوا إخفاء الحقيقة. بينما كانت الحروب الصليبية مسعى لاستعادة الحال إلى ما كانت عليه قبل ظهور الإسلام.

لكن علينا ألا ننخدع بهذه الأساليب الأدبية المهجورة. فقط في حالة الإمبراطور، ثمة تماشٍ مع الحقائق. فالإقطاع كان في حالة انهيار، لاسيما في إيطاليا، والإمبراطورية الرومانية كانت مجرد ذكرى. تبعاً لذلك، هُزِم الإمبراطور. ومدن إيطاليا الشمالية، رغم أنها في تطورها اللاحق، أبدت الكثير من التشابه مع المدن الإغريقية القديمة، إلا أنها كررت النموذج، لكن ليس من باب التقليد، بل من تماثل الظروف، أي أنها مدن صغيرة، غنية رفيعة الحضارة، جماعاتها السكانية جمهورية تجارية، تحيط بها ملكيات مستبدة أدنى منها ثقافة. والسكولائيون، مهما كان احترامهم لأرسطو، إلا أنهم تكشفوا عن أصالة أكثر من أي من الفلاسفة العرب ـ وأكثر، بالحقيقة، من أي فيلسوف آخر منذ أفلوطين، أو منذ أوغسطين على أي حال، وفي السياسة، كما في الفكر، كانت هناك الأصالة المتنكرة ذاتها.

الصراع بين الإمبراطورية والبابوية

يتركز التاريخ الأوروبي، منذ عهد غريغوري السابع وحتى منتصف القرن الثالث عشر، على الصراع على السلطة بين الكنيسة والملوك الدنيويين ـ بشكل أساسي الإمبراطور، لكن أيضاً، في بعض الأحيان، ملوك فرنسا وإنكلترا. لقد

انتهت ولاية غريغوري بكارثة جلية، مع ذلك توبعت سياساته، ولو بشيء أكثر من الاعتدال من قبل أوربان الثاني (1088-1099) الذي كرر المراسيم ضد تقليد المناصب من قبل المدنيين، ورغب بإجراء الانتخابات الأسقفية بشكل حر من قبل رجال الكنيسة والشعب (ومساهمة الشعب هنا هي ولا شك شكلانية خالصة). لكنه، عملياً، لم يقف ضد التعيينات المدنية، إن كانت جيدة.

في البداية، كان أوربان آمناً فقط في الإقليم النورماندي. لكن سنة 1093، ثار كونراد، ابن هنري الرابع، ضد والده، وفي تحالف مع البابا، فتح شمالي إيطاليا حيث كان حلف اللمبارد، وهو تحالف المدن الذي كانت ميلانو على رأسه، يفضل البابا. سنة 1094، قام أوربان بإجراء موكب انتصار عبر شمالي إيطاليا وفرنسا. لقد انتصر على فيليب، ملك فرنسا، الذي كان يرغب بالطلاق من زوجته، لذلك حرمه البابا كنسياً، بعدئذ خضع. في مجلس كليرمونت سنة 1095، أعلن أوربان الحملة الصليبية الأولى، التي أدت إلى موجة من الحماسة الدينية زادت في السلطة البابوية ـ كما زادت أيضاً من مجازر اليهود الفظيعة. أما السنة الأخيرة من حياته فقد قضاها أوربان في أمان تام في روما، حيث نادراً ما كان البابوات في أمان.

شأنه شأن أوربان، جاء البابا التالي، وهو باسكال الثاني، من كلوني. كما تابع الصراع ضد تنصيب الأساقفة من قبل سلطات مدنية، ولقد أفلح في كل من فرنسا وإنكلترا، لكن بعد وفاة هنري الرابع سنة 1106، حصل خلفه، هنري الخامس، على أفضل ما لدى البابا الذي كان رجلاً لا يهتم بالدنيا، وسمح لقداسته أن ترجح على إحساسه السياسي. فاقترح البابا أن على الإمبراطور أن يتخلى عن تنصيب المراتب الكنسية، لكن بالمقابل يتخلى الأساقفة ورؤساء الأديرة عن الملكيات الزائلة. أقر الإمبراطور الاتفاق، لكن حين انتشرت التسوية المقترحة وأعلنت للناس، ثار رجال الكنيسة معلنين سخطهم على البابا. اغتنم الإمبراطور، الذي كان في روما حينذاك، الفرصة وقبض على البابا الذي أذعن للتهديدات، فسلّم بمسألة تنصيب المراتب الكنسية، وقام بتتويج هنري الخامس. لكن بعد أحد عشر عاماً، ومن خلال مجلس وورمز سنة 1122، أجبر البابا

كاليكنوس الثاني هنري الرابع على التخلي عن حق تنصيب المراتب الكنسية، وكذلك التخلي عن السيطرة على الانتخابات الأسقفية في بورغندي وإيطاليا.

حتى حينذاك، كانت النتيجة الخالصة للصراع هي أن البابا، الذي كان خاضعاً لهنري الثالث، أصبح نداً للامبراطور. في الوقت نفسه صار السيد المهيمن تماماً على الكنيسة، التي حكمها بواسطة ممثلين شخصيين. هذا التزايد في السلطة البابوية خفّض من الأهمية النسبية للأساقفة. كما صارت الانتخابات البابوية حرة من أية سيطرة لسلطة مدنية، كما أن رجال الكنيسة صاروا، بصورة عامة، أكثر فضيلة مما كانوا قبل حركة الإصلاح.

نشوء المدن اللمباردية

ترتبط المرحلة التالية بالإمبراطور فريدريك بربروسا (1152-1190)، وهو رجل متمكن مفعم طاقة، كان ينجح في أي مشروع يمكن النجاح فيه. لقد كان رجلاً متعلماً، يقرأ اللاتينية باستمتاع، رغم أنه يتكلمها بصعوبة. علومه الكلاسيكية لا بأس بها، كما أنه كان معجباً بالقانون الروماني، يعتقد أنه وارث الأباطرة الرومان، ويأمل أن يكتسب سلطتهم. لكنه كألماني لم يكن محبوباً في إيطاليا. والمدن اللمباردية، رغم أنها كانت ترغب في الاعتراف بسلطته الشكلية، إلا أنها كانت تعترض إذا ما تدخل في شؤونها ـ ما عدا تلك التي كانت تخشى ميلانو، وهي المدينة التي طلب بعضها الحماية منها. استمرت الحركة البتارينية في ميلانو، مصحوبة بميل نحو الديموقراطية يشتد وينخفض، كذلك فإن معظم مدن الشمال الإيطالي، لكن ليس كلها على الإطلاق، تعاطفت مع ميلانو، وجعلت من قضيتها قضية مشتركة ضد الإمبراطور.

بعد تسنم بربروسا العرش بسنتين، صار هادريان الرابع، وهو إنلكيزي قوي كان في بعثة تبشيرية في النرويج، بابا روما، وكان في البداية، على علاقة جيدة معه. لقد تصالحا بسبب عداوة مشتركة. فمدينة روما كانت تدعي الاستقلال عن كل من البابا والإمبراطور معاً، وكمساعدة في الصراع، دعت إليها الهرطوق

الطاهر آرنولد بريسيار الذي كانت هرطقته من النوع الخطير، إذ أكد أن «رجال الكنيسة الذين لديهم أراض وعقارات، والأساقفة الذين لديهم إقطاعات، والرهبان الذين يمتلكون ممتلكات، لا يمكن لهم أن ينجوا». ولقد آمن بهذه النظرة، لأنه كان يعتقد أن رجل الدين يجب أن يكرس نفسه كلياً للمسائل الروحية. لا أحد سأل عن رصانته وإخلاصه، مع ذلك عد فاسداً شريراً بسبب هرطقته. فالقديس برنارد، الذي كان يعارضه بشدة، قال: «هو لا يأكل ولا يشرب، بل فقط مثل الشيطان، يجوع ويعطش لدماء الناس». كما كان سلفه هادريان في البابوية، قد كتب إلى بربروسا شاكياً من أن آرنولد يدعم فريقاً شعبياً يطالب بانتخاب مئة عضو من أعضاء مجلس الشيوخ وقنصلين اثنين وأن يكون لهم إمبراطورهم الخاص. أما فريدريك الذي كان منطلقاً إلى إيطاليا، فكان بالطبع، مغموراً بالفضائح، مما أدى إلى حركة شغب قتل فيها أحد الكردينالات. بناء على ذلك، وضع البابا المنتخب ـ حديثاً هادريان، روما تحت التحريم. ولقد كان أسبوعاً مقدساً، حصلت فيه الأسطورة على أفضل ما لدى الرومان، فخضعوا ووعدوا بنفي آرنولد. ولقد نفذ، لكن ألقى عليه القبض جند الإمبراطور. فتم حرقه، ونثر رماده في نهر التيبر، خشية أن يحفظ كآثار مقدسة. بعد شيء من تأجيل، سببه عدم رغبة فريدريك في الإمساك بعنان فرس البابا وركابه حين يترجل، قام البابا بتتويج الإمبراطور سنة 1155، وسط معارضة الجماهير، التي أخمدت بمذبحة كبيرة.

ولأنه تم التخلص من الإنسان الشريف، فإن السياسيين العمليين كانوا أحراراً في استئناف الخصام.

سنة 1157 غامر البابا، وقد عقد سلاماً مع النورمانديين، في تحطيم علاقته بالإمبراطور. وطوال عشرين سنة، كانت هناك حرب مستمرة تقريباً بين الإمبراطور من جهة والبابا مع المدن اللمباردية من جهة ثانية. فالنورمان كانوا في الغالب مع البابا. وحشود المقاتلين ضد الإمبراطور كان يتم توفيرها من قبل الحلف اللمباردي الذي كان يتكلم عن «الحرية»، ويلهمه الشعور الجماهيري المحتدم. حاصر الإمبراطور مختلف المدن، وسنة 1162 احتل ميلانو التي

مسحها عن وجه الأرض، مرغماً سكانها على الهجرة على أماكن أخرى. لكن بعد خمس سنوات، أعاد التحالف بناء ميلانو، فعاد إليها مواطنوها السابقون. في هذه السنة، تقدم الإمبراطور على رأس جيش كبير ـ ومعه بابا مضاد ـ إلى روما. ففر البابا، كما بدت قضيته ميؤوساً منها، لكن طاعوناً حل بجيش فريدريك فقضى عليه، وهكذا عاد إلى ألمانيا هارباً منفرداً. وعلى الرغم من أنه ليست صقلية فقط، بل الإمبراطور الإغريقي أيضاً، صف الآن مع الحلف اللمباردي، فقد قام بربروسا بمحاولة أخرى انتهت بهزيمته في معركة لينيانو سنة 1176. بعد هذه المعركة، اضطر لعقد معاهدة سلام، ترك فيها للمدن قدراً من الحرية. لكن في الصراع بين الإمبراطورية والبابوية لم تكن معاهدات السلام تعطي أي فريق النصر التام.

لكن نهاية بربروسا كانت لائقة. ففي سنة 1189، ذهب في الحملة الصليبية الثالثة، وفي السنة التالية مات.

ظهور المدن الحرة هو ما أثبت أنه ذو أهمية مطلقة في هذا الصراع الطويل. فسلطة الإمبراطور كانت مصحوبة بتفكك النظام الإقطاعي، وسلطة البابا، رغم أنها تزايدت، كانت تعتمد إلى حد كبير على حاجة العالم له باعتباره يقف في وجه الإمبراطور، ولذلك تراجعت، عندما كفت الإمبراطورية عن أن تكون تهديداً، إلا أن سلطة المدن كانت جديدة، وهي نتاج تقدم اقتصادي، ومصدر لصيغ سياسية جديدة. ورغم أن هذا لا يظهر في القرن الثاني عشر، إلا أن المدن الإيطالية طورت، قبل مرور وقت طويل، ثقافة غير إكليروسية، بلغت مستويات عالية جداً في الأدب، الفن والعلوم. هذا كله صار ممكناً نتيجة مقاومتها الناجحة لبربروسا.

لقد كانت كل المدن الكبرى في شمالي إيطاليا تعيش من التجارة، وفي القرن الثاني عشر، جعلت الشروط الأكثر استقراراً التجار أكثر ازدهاراً من ذي قبل. لم تضطر المدن البحرية: البندقية، جنوا، وبيزا لأن تقاتل من أجل حريتها على الإطلاق، ولذلك كانت أقل عدوانية تجاه الإمبراطور من مدن سفوح جبال الألب، التي كانت مهمة بالنسبة له باعتبارها بوابته على إيطاليا. لهذا السبب، كانت ميلانو أكثر المدن الإيطالية أهمية وإثارة للاهتمام في هذا الوقت.

حتى عهد هنري الثالث، كان الميلانيون عادة قانعين باتباع رئيس أساقفتهم. لكن الحركة البتارية، التي ذكرناها في فصل أسبق، غيرت هذا الأمر: فرئيس الأساقفة تحالف مع طبقة النبلاء، رغم أن الحركة الشعبية القوية عارضته وعارضتهم. نتج عن ذلك بعض بدايات الديموقراطية كما ظهر دستور، ينتخب بموجبه حكام المدن من قبل المواطنين. وفي شتى مدن الشمال، لكن خصوصاً في بولونيا، كان هناك طبقة متعلمة من رجال القانون المدنيين، متمكنة تماماً من القانون الروماني، والأكثر من ذلك، أن طبقة العوام الغنية، بدءاً من القرن الثاني عشر فصاعداً، كانت متعلمة أكثر بكثير من طبقة النبلاء الإقطاعية شمالي الألب. ورغم أن هذه المدن التجارية الغنية تحالفت مع البابا ضد الإمبراطور، إلا أنها لم تكن كنسية في نظرتها العامة. ففي القرن الثاني والثالث عشر، تبنى الكثير منهم هرطقات من النوع البيوريتاني، مثلهم مثل تجار إنكلترا وهولندا بعد الإصلاح. فيما بعد، مالوا لأن يكونوا من أصحاب الفكر الحر، يقومون صورياً بواجباتهم الكنسية، لكن دون أن يكون لديهم ذرة من ورع حقيقي. ودانتي هو آخر هذا الطراز القديم، بينما بوكاكشيو هو أول الطراز الجديد.

الحروب الصليبية

لا تعنينا الحروب الصليبية كحروب، إلا أنها ذات أهمية معينة فيما يتعلق بالثقافة. لقد كان من الطبيعي بالنسبة للبابا، أن يكون له دور القيادة في الحرب الصليبية، نظراً لأن الموضوع كان دينياً (ظاهرياً على الأقل)، بالتالي، فقد تزايدت سلطة البابوات نتيجة الدعاية للحرب والحماسة الدينية التي رافقتها. ثمة تأثير آخر مهم هو المجزرة التي ارتكبت بحق أعداد كبيرة من اليهود، ومن لم يذهبوا ضحية المجزرة، غالباً ما سلبت ممتلكاتهم كلها، وأجبروا على العماد. في ألمانيا حدثت حوادث قتل على نطاق واسع، زمن الحملة الصليبية الأولى، وفي إنكلترا، أيام الحملة الثالثة، لدى ارتقاء ريتشارد قلب الأسد العرش. ومدينة يورك، حيث بدأ الإمبراطور المسيحي الأول عهده، كانت كبيرة كفاية كمشهد لأشد المجازر فظاعة ضد اليهود، هؤلاء الذين كانوا، قبل الحروب

الصليبية يحتكرون تقريباً تجارة السلع الشرقية في أوروبا كلها، لكن بعد تلك الحروب، ونتيجة لاضطهاد اليهود، انتقلت هذه التجارة لأيدي المسيحيين.

ثمة نتيجة أخرى ومختلفة تماماً للحروب الصليبية، هي أنها حفزت على التلاقي الأدبي مع القسطنطينية. ذلك أنه خلال القرن الثاني عشر ومطلع الثالث عشر، جرت الكثير من الترجمات من الإغريقية إلى اللاتينية، نتيجة لهذا التلاقي. ولقد كان هناك دائماً الكثير من التجارة مع القسطنطينية، خاصة من قبل البنادقة، لكن تجار إيطاليا لم يزعجوا أنفسهم بالكلاسيكيات الإغريقية، أكثر مما أزعج التجار الإنكليز أو الأمريكان أنفسهم في شانغهاي بكلاسيكيات الأدب الصيني (والمعرفة الأوربية بالكلاسيكيات الصينية مستمدة أساساً من البعثات التبشيرية).

نمو السكولائية

تبدأ السكولائية، بمعناها الأضيق، في أوائل القرن الثاني عشر. وهي، كمدرسة فلسفية تتصف ببعض الخصائص المحددة. أولاها أنها محددة ضمن حدود ما يبدو للكاتب أنه الدين التقليدي القويم. فإذا ما أدان مجلس ما آراءه رغب مباشرة في التراجع. وهذا لا يعزى عادة إلى الجبن كلياً، بل هو يماثل الخضوع لحكم قاضٍ في محكمة الاستئناف. ثانيتها، ضمن حدود الدين القويم، تم بشكل متزايد قبول أرسطو الذي صار بشكل تدريجي معروفاً تماماً خلال القرن الثاني عشر والثالث عشر، باعتباره صاحب المرجعية العليا، ولم يعد أفلاطون صاحب المكانة الأولى. الثالثة، ثمة اعتقاد كبير بـ«الجدل» وبالمنطق القياسي، والمزاج العام للسكولائية هو دقيق وخصامي أكثر مما هو تصوفي. الرابعة، انتقلت مسألة الكليات إلى المقدمة نتيجة الاكتشاف أن أفلاطون وأرسطو لم يتفقا حولها، ولسوف يكون من الخطأ أن نفترض، مع ذلك، أن الكليات هي الاهتمام الأساسي لفلاسفة هذه المرحلة.

يمهد القرن الثاني عشر، في هذه المسألة كما في مسائل أخرى، الطريق للقرن الثالث عشر الذي تنتمي له أكبر الأسماء. لكن كان لدى الناس الأوائل اهتمامات الرواد. فهناك ثقة جديدة بالفكر، وعلى الرغم من احترامهم لأرسطو،

فإن الممارسة الحرة والقوية للمنطق، لم تجعل العقائدية التأمل خطراً جداً. عيوب المنهج السكولائي هي تلك التي لا بد من أن تنتج عن التركيز الشديد على «الجدل». هذه العيوب هي: اللامبالاة بالحقائق والعلم، الإيمان بالمحاكمة المنطقية في المسائل التي لا يمكن أن يبت بها إلا التجربة، والتوكيد الذي لا مبرر له على الاختلافات في الاستخدامات الكلامية. هذه العيوب، مرت في مناسبة أخرى وذكرناها فيما يتعلق بأفلاطون، لكن لدى السكولائيين، ثمة شكل منها أكثر تطرفاً بكثير.

الفيلسوف الأول الذي يمكن اعتباره سكولائياً تماماً هو روسلين، الذي لا نعرف الكثير عنه. إلا أنه ولد في كامبياني حوالي 1050 وتعلم في لوتشيس في بريتاني، حيث كان أبيلار تلميذه. اتهم بالهرطقة في مجلس في ريمس سنة 1092 وتراجع تائباً خشية أن يرجم بالحجارة حتى الموت من قبل رجال الكنيسة مع ميل لحرقه حياً. فر إلى إنكلترا، لكن هناك، كان متهوراً إلى حد أنه هاجم القديس أنسلم. هذه المرة فر إلى روما، حيث تصالح مع الكنيسة. إلا أنه يختفي من التاريخ حوالي 1120، وتاريخ وفاته تخميني فقط.

لم يبق شيء من كتابات روسلين سوى رسالة إلى أبيلار حول الثالوث المقدس. في هذه الرسالة، يستصغر أبيلار ويفرح لخصيه. وأوبرويغ الذي نادراً ما يكشف عن عواطفه، يفضي به الأمر للملاحظة أنه لا يمكن أن يكون رجلاً جيداً جداً. إذ بمعزل عن هذه الرسالة، آراء روسلين معروفة بشكل أساسي من خلال الكتابات المثيرة للجدل عن أنسلم وأبيلار. بالنسبة لأنسيلم، قال إن الكليات هي مجرد «نَفَس الصوت». وإذا ما أخذ هذا الكلام حرفياً، فإنه يعني أن الكليّة هي حدث فيزيائي، أي بالتحديد، ما يجري حين نلفظ كلمة. لكن من الصعب الافتراض أن روسلين أكد أي شيء بمثل هذه الحماقة. وبحسب روسلين، يقول أنسلم إن الإنسان ليس وحدة، بل فقط اسم عام، هذه النظرة، يعزوها أنسلم، كأفلاطوني جيد، إلى تسليم روسلين فقط بالحقيقة لصالح ما هو محسوس. فعلى ما يبدو، كان يؤمن عموماً، بأن الكل الذي له أجزاء، ليس له حقيقة بذاته، بل هو محض كلمة، فالحقيقة هي في الأجزاء. هذا الرأي قاده،

وربما أوصله إلى الذرية المفرطة. على أية حال، هو قاده إلى مشاكل تتعلق بالثالوث المقدس. إذ اعتبر أن الشخوص الثلاثة هي جواهر مختلفة ثلاثة، وأن الاستخدام فقط يقف في الطريق لأن نقول هناك ثلاثة آلهة. البديل، الذي لا يقبل به، هو أن يقول ليس الابن فقط بل الابن والروح القدس قابلين للتجسد. لكنه تراجع عن هذا التفكير كله، بقدر ما هو هرطقة، في ريمس سنة 1092، ومن المستحيل أن نعرف بالضبط، ماذا كان يفكر بالنسبة للكليات، لكن من الواضح على أية حال أنه كان جزء من فريق الاسميين.

تلميذه أبالارد (أو أبيلار) كان أكثر تميزاً وأكثر تمكناً. ولد قرب نانتس سنة 1079، تتلمذ على يدي وليم شامبو (واقعي) في باريس، ثم صار معلماً في مدرسة الكاتدرائية بباريس، حيث جابه نظريات وليم وأجبره على تعديلها. بعد مرحلة كرسها لدراسة اللاهوت على يد أنسلم اللاووني (ليس رئيس الأساقفة)، عاد إلى باريس سنة 113، ونال شهرة فائقة كمعلم. في هذا الوقت، وقع في غرام هلواز، ابنة كانون فولبرت، فحكم عليه القانون بأن يُخصى، مما اضطره هو وهلواز لاعتزال العالم، هو في دير للرهبان في سان دنيس، وهي في دير راهبات أرغينتوي. مراسلاتهما الشهيرة كما يقول عالم ألماني يدعى شميدلر، من تأليف أبيلار بشكل كامل باعتبارها خيالاً أدبياً، وليس بوسعي أن أحكم إن كانت هذه النظرية صحيحة أم لا، لكن لا شيء في شخصية أبيلار يجعل ذلك مستحيلاً. فقد كان دائماً عابثاً، خصامياً، شديد الازدراء، ثم بعد نكبته تلك، صار غاضباً أيضاً وذليلاً مهاناً. أما رسائل هلواز فهي أكثر تكريساً وإخلاصاً من رسائله، وبإمكان المرء أن يتصور أنه قام بتأليفها كبلسم لكبريائه الجريح.

حتى في عزلته، ظل ناجحاً نجاحاً كبيراً كمعلم. فالشبان أحبوا ذكاءه، مهارته في الجدل، وعدم احترامه لمعلميه الآخرين. أما الأكبر سناً فكانوا يشعرون بكراهية متبادلة تجاهه. في سنة 1121، أدين في سواسون بسبب كتاب غير قويم يتعلق بالثالوث. وبعد أن قدم الإذعان اللازم، صار رئيس دير القديس جيلداس في بريتاني، حيث وجد الرهبان أحلافاً متوحشين. بعد أربع سنوات في هذا المنفى، عاد إلى الحضارة نسبياً. تاريخه بعد ذلك غامض، إلا أنه تابع

التعليم بنجاح عظيم، وذلك بحسب شهادة يوحنا السالزبوري من سالزبوري. سنة 1141، وبناء على طلب القديس برنارد، أدين مرة ثانية، لكن هذه المرة في سنس، فاعتزل في كلوني وتوفي السنة التالية.

كتاب أبيلار الأشهر، تم تأليفه سنة 1121-1122 وعنوانه «نعم ولا». هنا، يقدم الرجل حججاً جدلية مع وضد عدد كبير من الأطروحات، دون أن يحاول في الغالب، التوصل إلى نتيجة محددة، إذ من الواضح أنه يحب المجادلة بذاتها ويعتبرها مفيدة باعتبارها تشحذ الذهن والفطنة. ولقد كان للكتاب تأثير كبير في إيقاظ الناس من غفلتهم العقائدية. رأي أبيلار، أن الجدل (بمعزل عن الكتاب المقدس) هو الطريق الوحيد للحقيقية، وعلى الرغم من أنه ما من تجريبي يمكن أن يقبل به، فقد كان له في حينه، تأثير بالغ القيمة كحالٍ للتعصبات، ومشجع لاستخدام الفكر دون خوف. فقد قال، لا شيء خارج الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ، إذ حتى الرسل والآباء يمكن أن يخطئوا.

تقييمه للمنطق، من وجهة نظر حديثة، كان مبالغاً به، فقد اعتبر العلم المسيحي مجلّياً، وتلاعب باشتقاقه من كلمة «لوغوس». «في البداية، كان الكلمة»، يقول إنجيل القديس يوحنا، وهذا، كما يعتقد، برهان على رفعة المنطق.

أهميته الأساسية تكمن في المنطق ونظرية المعرفة. فلسفته تحليل نقدي، لغوي إلى حد كبير. أما بالنسبة للكليات، أي ما يمكن قوله عن أشياء كثيرة مختلفة، فهو يعتقد أننا لا يمكن أن نقول عن شيء إلا كلمة. بهذا المعنى هو من المذهب الأسمي، لكن باعتباره ضد روسلين، يشير إلى أن «فلاتوس فوسيس» أي «نَفَس الصوت» هو شيء، وليس الكلمة كواقعة مادية هي التي نخبر بها بل الكلمة كمعنى. هنا، يلجأ الرجل إلى أرسطو، فالأشياء، كما يقول، تشابه بعضها بعضاً، هذه التشابهات تصدر عنها الكليات. لكن نقطة التشابه بين شيئين متشابهين ليست شيئاً بذاتها، وهذا هو خطأ الواقعية. إنه يقول بعض الأشياء التي تبدو أكثر عدائية حتى للواقعية، مثال على ذلك، المفاهيم العامة لا تقوم بالأساس على طبيعة الأشياء، بل هي صور مختلطة عن أشياء كثيرة. مع ذلك،

هو لا يرفض كلياً مكانة الأفكار الأفلاطونية: فهي موجودة في العقل الإلهي كنماذج للخلق، وهي بالحقيقة، مدركات الله العقلية.

كل هذا، سواء كان صحيحاً أم خطأ، هو بالتأكيد يدل على براعة شديدة، فأحدث النقاشات لمسألة الكليات لم تمضِ أبعد بكثير.

أما القديس برنارد، الذي لم تكن قداسته كافية لتجعله صاحب فكر، فقد أخفق في أن يفهم أبيلار، نتيجة ذلك، قدم اتهامات ضده. إذ أكد أن أبيلار يعامل الثالوث معاملة الآري له، والنعمة الإلهية مثل البيلاجي، وشخص المسيح مثل النسطوري. وأنه يبرهن على أنه يلحد حين يبذل قصارى جهده لكي يبرهن على أن أفلاطون مسيحي، وأكثر من ذلك، أنه يدمر قيمة الإيمان المسيحي بالتأكيد على أن الله يمكن فهمه تماماً من قبل العقل البشري. بالحقيقة، لم يؤكد أبيلار على هذه النقطة الأخيرة، بل كان دائماً يترك حيزاً كبيراً للإيمان، رغم أنه مثل القديس أنسلم، كان يعتقد أن الثالوث يمكن توضيحه عقلانياً دون مساعدة الوحي. صحيح أنه في وقت من الأوقات طابق بين الروح القدس وروح العالم الأفلاطونية، لكنه تخلى عن هذه النظرة، حالما أشير إلى ماهيتها الهرطقية. ولعل حبه للمجادلة أكثر من عقائده، هو الذي سبّب له الاتهام بالهرطقة، لأن عادته بانتقاد المعلمين جعلته على خلاف شديد مع كل الشخصيات ذات النفوذ.

معظم الناس المتعلمين في ذلك العصر كانوا أقل إخلاصاً للجدل مما كان أبيلار. فهناك، لاسيما في مدرسة شارتر، كانت حركة ذات نزعة إنسانية شديدة الإعجاب بكل ما هو قديم، تتبع أفلاطون وبوثيوس. كما كان هناك اهتمام متجدد بالرياضيات: فأديلارد من باث ذهب إلى إسبانيا في مطلع القرن الثاني عشر، وبالنتيجة ترجم إقليدس.

وعلى العكس من المنهج السكولائي الجاف، كان هناك حركة تصوفية قوية، على رأسها القديس برنارد الذي كان والده فارساً توفي في الحرب الصليبية الأولى. هو نفسه كان راهباً بندكتياً، وفي سنة 1115، صار رئيس دير

كليرفو المؤسَّس ـ حديثاً. ولقد كان ذا تأثير شديد في السياسة الكنسية ـ إذ قلب الموازين ضد البابوات المضادين، وكافح الهرطقة في شمالي إيطاليا وجنوبي فرنسا، معطياً ثقلاً للاستقامة الدينية، محملاً إياه للفلاسفة المغامرين، كما كان واعظاً من وعاظ الحملة الصليبية الثانية. وفي مهاجمته للفلاسفة، كان ناجحاً عادة، لكن بعد انهيار حملته الصليبية، فشل في أن يضمن إدانة جلبرت دي لابوريه الذي اتفق مع بوثيوس أكثر مما بدا أنه مصيب كصياد ـ هرطقة مقدس. ورغم أنه كان سياسياً ومتعصباً، إلا أنه كان رجلاً ذا طبع ديني خالص، أناشيده باللاتينية ذات جمالية عظيمة وبين أولئك الذين تأثروا به، أصبحت التصوفية مهيمنة بشكل متزايد إلى أن انتقلت إلى ما يشبه الهرطقة لدى «يواكيم فلورا» (1202). لكن تأثير هذا الرجل يمت إلى وقت لاحق. فالقديس برنارد وأتباعه كانوا يسعون للحقيقة الدينية، لكن ليس من خلال التفكير، بل من خلال التجربة الذاتية والتأمل. وربما كان أبيلار وبرنارد كلاهما وحيد ـ الجانب على حد سواء.

لقد شجب برنارد، باعتباره متصوفاً متديناً، استغراق البابوية في الشؤون الدنيوية، كما كره السلطة الزائلة. ورغم أنه وعظ من أجل الحملة الصليبية، إلا أنه على ما يبدو لم يفهم أن الحرب تتطلب تنظيماً، ولا يمكن شنها بالحماسة الدينية وحدها. إنه يشكو من أن قانون جوستنيان وليس قانون الله «يستغرق كل اهتمام للناس. كما يصدم حين يدافع البابا عن أرضه بالقوة العسكرية، فدور البابا روحي، وعليه ألا يحاول الحكم الفعلي. لكن وجهة النظر هذه تجتمع مع احترام لا حدود له للبابا الذي يدعوه» أمير الأساقفة، وارث الرسل، أولوية هابيل، حكم نوح، أبوية إبراهيم، رفعة هارون، مرجعية موسى، حكمة صاموئيل، قوة بطرس، والمسيح بمسح الزيت». النتيجة النهائية لأنشطة القديس برنارد، كانت، بالطبع، ازدياداً كبيراً في سلطة البابا في الشؤون الدنيوية.

وعلى الرغم من أن يوحنا السالسبري لم يكن مفكراً مهماً، إلا أنه ذو قيمة بالغة بالنسبة لمعرفة عصره الذي كتب عنه وصفاً مهذاراً. لقد كان أمين سر ثلاثة

رؤساء أساقفة لكانتربري، أحدهم هو بيكيت، وهو صديق هادريان الرابع. في نهاية حياته، كان أسقف شارتر، حيث مات سنة 1180. في القضايا التي لا تتعلق بالدين، كان ذا طبع ريبي، وقد دعا نفسه أكاديمياً (بالمعنى نفسه الذي كان القديس أوغسطين يستخدم هذا المصطلح). أما احترامه للملوك فكان محدوداً: «ملك جاهل هو حمار متوج». لكنه كان يجل القديس برنارد، على الرغم من أنه كان يدرك أن محاولته للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو لا بد أن تفشل. كما كان معجباً بأبيلار، لكنه يضحك من نظريته حول الكليات، ومن روسلين أيضاً. كذلك كان يعتقد أن المنطق مدخل جيد للتعلم، لكن هو بذاته فارغ وعقيم. وأرسطو، كما يقول، يمكن أن يتحسن حتى في المنطق، والاحترام للمؤلفين القدماء يجب ألا يعيق الممارسة النقدية للتفكير. أما أفلاطون فكان ما يزال بالنسبة له «أمير الفلاسفة جميعاً». إنه يعرف شخصياً معظم علماء عصره، ويأخذ دوراً ودياً في المجالات السكولائية. ولدى إحدى زياراته لمدرسة للفلسفة بعد ثلاثين سنة مضت على زيارته الأولى، يبتسم حين يجدهم مازالوا يناقشون المسائل ذاتها. أما جو المجتمع الذي يرتاده فهو يشبه كثيراً جو الغرف العامة في أوكسفورد قبل ثلاثين سنة. قبيل نهاية حياته، أفسحت مدارس الكاتدرائيات في الطريق للجامعات، وصار للجامعات، على الأقل في إنكلترا، استمرارية متواصلة منذ ذلك الوقت حتى اليوم.

خلال القرن الثاني عشر، زاد المترجمون تدريجياً من عدد الكتب الإغريقية المتاحة للدارس الغريب. لقد كانت هناك ثلاثة مصادر لترجمات كهذه: القسطنطينية، باليرمو، وطليطلة. من هذه المدن الثلاث، كانت طليطلة هي الأهم، لكن الترجمات الآتية من هناك كانت غالباً عن العربية، وليس مباشرة عن الإغريقية. في الربع الثاني من القرن الثاني عشر، أسس رئيس الأساقفة ريموند من طليطلة كلية للمترجمين، عملها أثمر كثيراً. سنة 1128، ترجم جيمس من البندقية عدة كتب لأرسطو وجدها الفلاسفة الغربيون صعبة. أما هنري أريستيبوس من كاتانيا (ت. 1162) فقد ترجم محاورة «فيدون» ومحاورة «مينو» لكن ترجماته لم تكن ذات تأثير مباشر.

وبقدر ما كانت معرفة الفلسفة الإغريقية جزئية في القرن الثاني عشر، كان الرجال المتعلمون يدركون أن هناك الكثير مما ينبغي أن يكتشفه الغرب منها، فظهر بالتالي جد معين لاكتساب معرفة أكمل بكل ما هو قديم. أما نير الاستقامة والدين القويم فلم يكن قاسياً كما يفترض أحياناً، إذ كان الإنسان يكتب كتابه، ثم إن لزم الأمر، يسحب أقسامه الهرطقية بعد مناقشة عامة كاملة. معظم الفلاسفة في ذلك الوقت كانوا فرنسيين، وفرنسا كانت مهمة بالنسبة للكنيسة لكي تكون ثقلاً موازناً مقابل أوروبا. وكل ما كان يحدث من هرطقات لديهم، فإن رجال الكنيسة المتعلمين كانوا كلهم مستقيمين سياسياً، وهذا ما جعل الانحراف المبكر لآرنولد من بريسيا هو استثناء القاعدة. كما يمكن النظر إلى مجمل السكولائية الأولى على أنها، سياسياً، فرع من فروع صراع الكنيسة من أجل السلطة.

* * *

الفصل الثاني عشر

القرن الثالث عشر

في القرن الثالث عشر، بلغت العصور الوسطى ذروتها. فالتركيبة التي كانت قد قامت تدريجياً منذ سقوط روما، أصبحت مكتملة بقدر ما هي قادرة على الوجود. ذلك أن القرن الرابع عشر حمل معه تفكك المؤسسات والفلسفات، فيما حمل الخامس عشر بداية نعتبرها حتى اليوم حديثة. الرجال العظام في القرن الثالث عشر كانوا عظاماً جداً: إنوسينت الثالث، القديس فرانسيس، فريدريك الثاني، وتوما الأكويني، وكلهم بطرق مختلفة، ممثلون فائقون للأنماط التي يجسدها كل منهم. كذلك تحققت هناك إنجازات عظيمة لم تصحبها بالتحديد أسماء عظيمة: كاتدرائيات فرنسا القوطية، الأدب الرومانسي لشارلمان، آرثر، والنيبلونجين (أغاني الظلام)، كذلك بدايات الحكم الدستوري في ماغنا كارتا، ومجلس العموم في إنكلترا. المسألة التي تهمنا بشكل مباشر أكثر هي الفلسفة السكولائية، خاصة كما أطلقها الأكويني، لكنني سأتركها إلى الفصل التالي، وأحاول، أولاً، أن أقدم ملخصاً للأحداث التي كان لها الدور الأكبر في صياغة الجو الفكري للعصر.

الشخصية الأساسية في بداية القرن إنما كان البابا إنوسينت الثالث (1198-1216)، وهو سياسي حاذق، ورجل ذو طاقة لا حدود لها، مؤمن راسخ الإيمان بدعاوى البابوية الأشد تطرفاً، لكن دون التواضع المسيحي. عند تكريسه بابا، وعظ من النص: «انظروا، هذا اليوم، أنا أضعكم فوق الأمم وفوق الممالك لكي تستأصلوا وتحطموا، تدمروا وتهدموا، تبنوا وتزرعوا»، كما دعا نفسه «ملك الملوك، سيد السادة، والكاهن إلى الأبد، ودائماً وفق نظام ميلشيزديك». ولكي يعزز هذه النظرة لنفسه، استفاد من كل

ظرف مناسب. ففي صقلية، التي كان قد فتحها الإمبراطور هنري السادس (ت. 1197)، الذي كان قد تزوج كونستانس، وريثة ملوك النورمانديين، كان الملك الجديد هو فريدريك الذي كان في الثالثة من عمره، وقت استلام إنوسنيت البابوية. المملكة مضطربة، وكونستانس بحاجة لمساعدة البابا، فجعلته وصياً على الطفل فريدريك، بذلك ضمنت اعترافه بحقوق ابنها في صقلية، من خلال الاعتراف بسيادة البابوية. ولقد قامت البرتغال وأرغون باعترافات مماثلة. في إنكلترا، أُجبر الملك جون، بعد مقاومة عنيفة على تسليم مملكته لإنوسينت واسترجاعها كإقطاعة بابوية.

أما البنادقة، فقد حصلوا، إلى درجة ما، على أفضل ما لديه، في مسألة الحملة الصليبية الرابعة. إذ كان على جند الصليب أن ينطلقوا من البندقية، لكن كانت ثمة صعوبات في تأمين سفن كافية. وليس هناك أحد لديه سفن كفاية سوى البنادقة، فأكدوا (لأسباب تجارية خالصة) أنه سيكون فتح القسطنطينية أفضل بكثير من فتح القدس ـ وعلى أي حال، سيكون ذلك درجة من درجات السلم، خاصة وأن الإمبراطورية الشرقية لم تكن تحمل الكثير من الود للحملات الصليبية. لقد تبين أن من الضروري إفساح المجال للبندقية، فتم الاستيلاء على القسطنطينية، ونصِّب إمبراطور لاتيني. في البداية انزعج إنوسينت، لكنه عاد وفكر أن من الممكن الآن إعادة توحيد الكنيستين الشرقية والغربية (لكن تبين أن هذا الأمل عبث). ما عدا هذا المثال، لا أعلم عن أي أحد حصل يوماً على أفضل ما لدى إنوسينت الثالث، بأية درجة. لقد أمر بحملة صليبية كبيرة ضد الألبيجنسيين، فاقتلعت الهرطقة، السعادة، الازدهار والثقافة كلها معاً من جنوب فرنسا. كما عزل رايموند، كونت تولوز، لفتوره تجاه الحملة الصليبية، وضمِن معظم منطقة الالبيجنسيين لقائدها سيمون دي مونتفورت، والد أبي البرلمان. كذلك خاصم الإمبراطور أوتو واستدعى الألمان لعزله، ففعلوا ذلك، وبناء على اقتراحه، انتخبوا فريدريك الثاني، وقد بلغ سن الرشد، بدلاً منه. لكن مقابل دعمه لفريدريك فرض ثمناً باهظاً ينبغي دفعه ـ وهو الثمن الذي كان سيحطم فريدريك بأسرع ما يمكن.

لقد كان إنوسينت أول بابا عظيم ليس فيه عنصر من عناصر القداسة. فإصلاح الكنيسة جعل المراتب الكنسية تشعر بالأمان، فيما يتعلق بمكانتها المعنوية، وبالتالي اقتنعت بأنه لم يعد هناك حاجة للقلق حول القداسة. منذ ذلك الحين فصاعداً، هيمن دافع السلطة بشكل حصري أكثر وأكثر على البابوية، فنجم عن ذلك معارضة من بعض رجال الدين حتى في أيامه. ولقد سن مجموعة قوانين كلها تزيد من سلطة البابوية. هذه القوانين دعاها ولذر فون فوجلوايد «الكتاب الأشد سواداً الذي يمكن أن تقدمه الجحيم يوماً». ورغم أن البابوية كانت ما تزال تردد أصداء الانتصارات، إلا أنه، كان بالإمكان التكهن بانهيارها اللاحق مسبقاً.

ذهب فريدريك الثاني، الذي كان تحت وصاية إنوسنت الثالث، إلى ألمانيا سنة 1212، وبمساعدة البابا، تم انتخابه ليحل محل أوتو، لكن إنوسينت لم يعش ليرى أي عدو هائل كان قد نصّب ضد البابوية.

فريدريك هو واحد من أشهر الحكام المعروفين في التاريخ ـ قضى طفولته وشبابه في ظروف صعبة ومعاكسة. أبوه هنري السادس (ابن بربروسا) كان قد هزم النورمانديين في صقلية وتزوج كونستانس، وارثة المملكة. كما أسس حامية ألمانية كان الصقليون يكرهونها كثيراً. لكنه مات سنة 1197، حين كان فريدريك ما يزال في الثالثة. بعد ذلك انقلبت كونستانس ضد الألمان، وحاولت أن تحكم بدونهم، بمساعدة البابا. سخط الألمان، وحاول أوتو أن يغزو صقلية، فكان هذا سبب خصامه مع البابا. إذ كانت باليرمو، حيث أمضى فريدريك طفولته، تمر بمشاكل أخرى. لقد كان هناك ثوار مسلمون، كما كان الجنويون والبيزيون يقتتلون فيما بينهم ويقاتلون كل طرف آخر للسيطرة على الجزيرة، فيما كان الناس المهمون في صقلية يغيرون تحالفتهم، بحسب ما يقدمه هذا الطرف أو ذاك من ثمن أعلى للخيانة. لكن، ثقافياً، كان لصقلية مزايا عظيمة. إذ التقت فيها الحضارات الإسلامية، البيزنطية، الإيطالية والألمانية ثم اختلطت هناك كما لم تختلط في مكان آخر. ذلك أن اللغة العربية والإغريقية كانتا ما تزالان لغتين حيتين في صقلية. وقد تعلم فريدريك ست لغات كان يتكلمها بطلاقة، وفي اللغات الست كلها كان حاذقاً.

لقد كان كمن هو في بيته في الفلسفة العربية وكان على علاقات طيبة مع المسلمين، وهو ما جعل المسيحيين الورعين يشعرون بالخزي والفضيحة. كما كان من سلالة الهوهنستاوفن، في ألمانيا يعد ألمانياً، لكن في الثقافة والعواطف كان إيطالياً، مع شيء من البيزنطية والعربية. معاصروه ينظرون إليه باندهاش يتحول تدريجياً إلى رعب. إذ دعوه «معجزة العالم والمبتكر العجيب». ولقد كان موضوعاً للأساطير، وهو ما يزال على قيد الحياة. فقد قيل إنه هو مؤلف كتاب «الدجالين الثلاثة». وهم «موسى، عيسى، محمد». هذا الكتاب الذي لم يكن له وجود، ينسب إلى أعداء كثر للكنيسة، وبالتسلسل، آخرهم سبينوزا.

مات إنوسينت الثالث سنة 1216، أما أوتو الذي كان فريدريك قد هزمه، فمات سنة 1218. والبابا الجديد، أونوريوس الثالث، كان على علاقة طيبة بفريدريك في البداية، لكن سرعان ما نشبت مشاكل، أولاها، أن فريدريك رفض الذهاب في حملة صليبية، فواجهته مشاكل مع المدن اللمباردية، التي عقدت سنة 1226 تحالفاً هجومياً دفاعياً فيما بينها لمدة خمس وعشرين سنة. إذ كانت تكره الألمان، كما أن أحد شعرائها نظم أشعاراً نارية ضدهم: «لا تحبوا أهل ألمانيا، ولتبقَ بعيدة، بعيدة عنكم تلك الكلاب المسعورة». هذا على ما يبدو يعبر عن الشعور العام في لمبارديا. وقد رغب فريدريك أن يبقى في إيطاليا للتعامل مع المدن، لكن أونوريوس مات سنة 1227، ليخلفه غريغوري التاسع، وهو متنسك متشدد كان يحب القديس فرنسيس وهذا يحبه. (ولقد كرس القديس فرنسيس كقديس بعد سنتين من وفاته). لم يكن غريغوري يعتقد أن هناك شيئاً بأهمية الحرب الصليبية، وقد حرم فريدريك كنسياً لعدم مشاركته بها. أما فريدريك الذي كان قد تزوج ابنة ووارثة ملك القدس، فقد كان يرغب كفاية في الذهاب، حين يكون ذلك بالمستطاع، بل إنه دعا نفسه ملك القدس. وهكذا سنة 1228، ذهب رغم أنه كان ما يزال محروماً كنسياً. هذا أثار غضب غريغوري أكثر وأكثر من عدم ذهابه سابقاً، إذ كيف يمكن لحشود الصليبيين أن يقودهم رجل كان البابا قد حرمه؟ حين وصل إلى فلسطين، أقام فريدريك علاقات صداقة مع المسلمين، شارحاً لهم أن المسيحيين يعلقون أهمية خاصة على

مدينة القدس، رغم أن قيمتها الاستراتيجية ضئيلة، وقد أفلح في دفعهم سلمياً إلى إعادة المدينة إليه. هذا جعل البابا أكثر وأكثر سخطاً ـ فعلى المرء أن يقاتل الكفار، لا أن يفاوضهم. مع ذلك، تم تتويج فريدريك بكل مظاهر التكريم في القدس. ولم يكن باستطاعة أحد أن ينكر أنه كان ناجحاً. أما السلام بين البابا والإمبراطور فقد استعيد سنة 1230.

في غضون سنوات السلام القليلة التي أعقبت ذلك، كرس الإمبراطور نفسه لشؤون مملكة صقلية. وبمساعدة رئيس وزرائه، بيترو ديلا فيغنا، أعلن عن مجموعة قوانين جديدة، مستمدة من القانون الروماني، تبدي مستوى رفيعاً من الحضارة في مقاطعته الجنوبية. في الحال ترجمت مجموعة القوانين إلى الإغريقية من أجل فائدة المواطنين الناطقين بالإغريقية. كما أسس جامعة مهمة في نابولي، وسك نقوداً ذهبية، دعيت «الأوغسطية»، وهي العملة الذهبية الأولى في الغرب منذ قرون طويلة. كذلك أسس لتجارة أكثر حرية، وألغى كل الجمارك الداخلية. بل إنه دعا ممثلين منتخبين من المدن إلى مجلسه الذي كان له، مع ذلك، سلطة استشارية فقط.

انتهت هذه المرحلة من السلام، عندما دخل فريدريك في صراع جديد مع الحلف اللمباردي سنة 1237. فألقى البابا بثقله إلى جانبهم، ومن جديد حرم الإمبراطور كنسياً. من هذا التاريخ وحتى موت فريدريك سنة 1250، كانت الحرب، عملياً، مستمرة ومتنامية على كلا الجانبين، وبالتدريج صارت أكثر شراسة وقسوة وغدراً. لقد كان هناك تقلبات في الحظ، ثم ظلت القضية دون حل حين مات الإمبراطور. لكن أولئك الذين حاولوا أن يخلفوه، لم تكن لديهم قوته، وقد هزموا بالتدريج ليتركوا إيطاليا مقسمة والبابا منتصراً.

غير أن موت البابوات لم يترك الكثير من الفرق في الصراع، فكل بابا جديد كان يسير على سياسة سابقه، دون تغيير عملياً. سنة 1241 مات غريغوري التاسع وسنة 1243، تم انتخاب إنوسينت الرابع، العدو اللدود لفريدريك. لقد حاول لويس التاسع، رغم استقامته الدينية التي لا شائبة فيها، أن يخفف من غلواء غريغوري وإنوسنت الرابع، لكن عبثاً. إذ رفض إنوسنت، بشكل خاص، كل

العروض المقدمة من الإمبراطور، واستخدم كل الأساليب المجردة من المبادئ الأخلاقية ضده، كما أعلن عن عزله، وشن حملة صليبية ضده، وحرم كنسياً كل من كان يدعمه. الأخوة الرهبان وعظوا ضده، المسلمون ثاروا، كما حيكت مؤامرات عليه من قبل أبرز المقربين إليه. هذا كله جعل فريدريك يقسو بشكل متزايد، فعوقب المتآمرون أشد عقاب، كما حرم السجناء من عينهم اليمنى ويدهم اليمنى.

في وقت من الأوقات خلال هذا الصراع بين الجبابرة، فكر فريدريك بتأسيس دين جديد، أراد أن يكون المسيح فيه، ورئيس وزرائه، بيترو ديلا فيغنا يحل محل القديس بطرس ـ لكنه لم يصل إلى حد إعلان مشروعه على الجماهير، إنما كتب عنه إلى ديلافيغنا. لكن فجأة صار مقتنعاً، عن صواب أو خطأ، بأن بيترو كان يتآمر ضده، فسمل له عينيه، وعرضه للناس، وهو في قفص، لكن بيترو تجنب المزيد من المعاناة بانتحاره.

لم يستطع فريدريك، رغم قدراته الكبيرة، أن ينجح، لأن القوى المضادة للبابوية التي كانت موجودة في ذلك الوقت كانت تقية وديموقراطية، في حين أن هدفه كان شيئاً مثل استعادة الإمبراطورية الرومانية الوثنية. في مجال الثقافة، كان مستنيراً، لكن في مجال السياسة، كان رجعياً. بلاطه كان شرقياً، كما كان لديه حريم وخصيان. لكن في بلاطه بدأ الشعر الإيطالي وهو نفسه كان شاعراً، لشعره بعض القيمة. وفي صراعه مع البابوية، نشر بيانات جدالية فيما يتعلق بمخاطر الغفران الكنسي، تم الترحيب بها والتهليل لها في القرن السادس عشر، لكن في أيامه هو سقطت أرضاً أما الهراطقة، الذين كانوا حلفاءه، فقد بدوا له متمردين بكل بساطة، ولكي يسر البابا فقد اضطهدهم. ولولا الإمبراطور، ربما كانت المدن الحرة قد عارضت البابا، لكن طالما كان الإمبراطور يطالب بخضوعها، فقد رحبت بالبابا حليفاً لها. وهكذا، رغم أنه كان متخلصاً كلياً من خرافات عصره، وفي الثقافة كان فوق الحكام الآخرين المعاصرين له، إلا أن موقعه كإمبراطور أجبره على أن يعارض كل ما هو متحرر سياسياً. وكان لا بد له من أن يفشل، لكن من بين كل الفاشلين في التاريخ، يظل هو الأكثر إثارة للاهتمام.

شن إنوسينت حملة صليبية على الهراطقة كذلك اضطهدهم كل الحكام (بمن فيهم فريدريك)، لهذا، يستحقون الدراسة، سواء بذاتهم، أو بما يوضحونه من الشعور العام الذي كان من الصعب، في الحالة الأخرى، أن تظهر لمحة واحدة عنه في كتابات ذلك العصر.

الطائفة الهرطقية الأهم وكذلك الأكبر من كل الطوائف الهرطقية، هي الكثاريين التي كانت تعرف على نحو أفضل، باسم البيجنسيين في جنوب فرنسا. هؤلاء جاؤوا بعقائدهم من آسيا عن طريق البلقان، فانتشرت على نطاق واسع في شمال إيطاليا، كما انتشرت لدى الأغلبية الغالبة من السكان في جنوب فرنسا، بما في ذلك النبلاء، الذين رغبوا في وجود مبرر لوضع يدهم على أراضي الكنيسة. سبب هذا الانتشار الواسع للهرطقة هو جزئياً خيبة الأمل بالحملات الصليبية وفشلها، لكن، بشكل أساسي، هو الاشمئزاز الأخلاقي من ثروة رجال الكنيسة وفسادهم. لقد كان هناك شعور واسع النطاق مماثل للنزعة التطهرية (البيوريتانية) لصالح القداسة الشخصية، تصحبه عبادة الفقر. فالكنيسة غنية ودنيوية الاهتمامات إلى حد كبير، والكثير من الكهنة لا أخلاقيون على نحو فاحش. والأخوة المبشرون يسوقون الاتهامات ضد المراتب الأكبر وكهنة الأبرشيات، مؤكدين إساءة استخدام الاعترافات لأغراض الغواية، فرد خصوم الأخوة هؤلاء الاتهام باتهام مضاد. لكن ليس هناك من شك في أن اتهامات كهذه كانت مبرَّرة إلى حد كبير. إذ بقدر ما كانت الكنيسة تدعي الرفعة على أسس دينية، بقدر ما كان الشعب البسيط يصدم أكثر حين يقارن بين القول والفعل، ثم إن الدوافع ذاتها التي أدت أخيراً إلى الإصلاح، هي التي كانت فاعلة وناشطة في القرن الثالث عشر. الفارق الأساسي هو أن الحكام الدنيويين لم يكونوا جاهزين لأن يرموا بثقلهم إلى جانب الهراطقة، وهذا إلى حد كبير لأنه لم يكن هناك فلسفة موجودة يمكنها أن توفق بين الهرطقة وادعاءات الملوك بحقهم في السيادة.

من غير الممكن معرفة عقائد الكثاريين على وجه اليقين، نظراً لأننا نعتمد كلياً على شهادات خصومهم. الأكثر من ذلك، أن رجال الكنيسة، لكونهم

يعرفون جيداً تاريخ الهرطقة، كان يغلب عليهم أن يطبقوا صيغة مألوفة واحدة ثم يعزوا إلى كل الطوائف عقائد الطوائف السابقة، وغالباً ما يكون ذلك على أساس بعض التشابه بينها، وليس التشابه الشديد. مع ذلك، هناك قدر كبير يظل خارج إطار الشك تقريباً. إذ يبدو أن الكثاريين كانوا ثنائيين، وأنهم، مثل الغنوصيين، يعتبرون يهوه العهد القديم قوة خلاقة شريرة، أما الإله الحقيقي فهو الذي أوحي به في العهد الجديد فقط. كما كانوا يعتبرون المادة شراً أساساً، ويعتقدون أنه بالنسبة للفاضل، ليس هناك بعث للجسد. لكن الفاسد الشرير سيعاني تقمص الأرواح في أجساد حيوانات. على هذا الأساس كانوا نباتيين، يمتنعون حتى عن أكل البيض، الجبن والحليب. لكنهم يأكلون السمك لأنهم يعتقدون أن السمكة ليست متمايزة جنسياً. الجنس كله بغيض عليهم، وبعضهم قال: الزواج أسوأ حتى من الزنى لأنه مستمر وراضٍ عن ذاته. من جهة أخرى، لم يُبدوا أي اعتراض على الانتحار، كما قبلوا بالعهد الجديد حرفياً أكثر من القويمين التقليديين. كذلك امتنعوا عن حلف اليمين وإدارة الوجه الآخر.

والمضطهدون يسجلون حالة رجل متهم بالهرطقة دافع عن نفسه بالقول إنه أكل اللحم، كذب، حلف اليمين الكاذب وكان كاثوليكياً جيداً.

المفاهيم الأشد صرامة للطائفة، كان يراعيها فقط أناس معينون لهم صفة استثنائية يدعون «الكاملين»، أما الآخرون فيمكن أن يأكلوا اللحم وحتى أن يتزوجوا. ومن المثير للاهتمام أن نتتبع أصل هذه العقائد. لقد جاءت إلى إيطاليا وفرنسا، عن طريق الصليبيين، من طائفة تدعى البوغميلية في بلغاريا. سنة 1167، حين عقد الكثاريون مجلساً لهم قرب تولوز، حضر المجلس مندوبون بلغاريون. والبوغميلية، بدورها، هي محصلة للدمج بين المانوية والبولسية. وهذه طائفة أرمنية رفضت عماد الطفل، المطهر، استحضار القديسين والثالوث المقدس. وقد انتشرت تدريجياً في تراقيا، ومن هناك إلى بلغاريا. والبولسيون هم أتباع مارسيون (ت 1500) الذي كان يعتبر نفسه من أتباع القديس بولس في نبذ العناصر اليهودية من المسيحية وكان له صلة قربى مع الغنوصيين دون أن يكون واحداً منهم.

الهرطقة العامة الأخرى الوحيدة التي سأنظر فيها هي هرطقة «الوولدين»، وهؤلاء هم أتباع بيتر وولدو، المتحمس الذي بدأ سنة 1170 «حملة صليبية» لتطبيق قانون المسيح. إذ وزع كل ما لديه من متاع على الفقراء وأسس جمعية تدعى «فقراء ليون» مارست الفقر والحياة الفاضلة المتشددة. في البداية، حصلوا على الموافقة البابوية، لكنهم راحوا يندّدون بعنف شديد بعدم أخلاقية رجال الكنيسة، فأدانهم مجلس عقد في فيرونا سنة 1184. بناء عليه قرروا أن كل رجل صالح كفؤ بذاته لأن يعظ ويفسر الكتاب المقدس، كما عينوا رجال كهنوت خاصين بهم واستغنوا عن خدمات الكهنوت الكاثوليكي. ثم انتشروا إلى لمبارديا فبوهيميا، حيث مهدوا الطريق للطائفة الهوسية. أثناء الاضطهاد الألبيجنسي الذي طالهم أيضاً، فر الكثيرون منهم إلى بيدمونت واضطهادهم في بيدمونت أيام ميلتون، هو الذي كان وراء أنشودتهم «انتقم، أيها الإله، لقديسيك الذين ذُبحوا»، وهي ما تزال تتردد حتى اليوم في وديان الألب النائية وفي الولايات المتحدة.

هذه الهرطقة كلها كانت بمثابة إنذار للكنيسة، فاتخذت إجراءات مشددة لكبحها. البابا إنوسينت الثالث كان يعتبر أن الهراطقة يستحقون الموت، لكونهم ارتكبوا خيانة المسيح. لقد دعا ملك فرنسا لشن «حملة صليبية» على الألبيجنسيين، وهذا ما تم سنة 1209، كما تم تنفيذها بشراسة لا يصدقها العقل. فبعد الاستيلاء على كراكسون، بصورة خاصة، كانت هناك مجزرة فظيعة. لقد كان استكشاف الهرطقة هو الشغل الشاغل للأساقفة، لكن ذلك صار واجباً مرهقاً يقوم به رجال عليهم واجبات أخرى. في سنة 1233، أسس غريغوري التاسع محاكم التفتيش، لتأخذ هذا الدور الذي كانت تقوم به الأسقفية. بعد 1254، لم يكن يسمح لأولئك الذين يتهمهم التفتيش بالمشورة القانونية. وإذا ما أدينوا، كانت أملاكهم تصادر ـ في فرنسا، لصالح التاج. وحين يثبت أن المتهم مذنب، كان يسلّم إلى جهة مدنية مع الصلوات بأن توفر حياته، لكن إذا فشلت السلطات المدنية في حرقه، كانت تتعرض هي نفسها للمساءلة أمام التفتيش، الذي لم يتعامل مع الهرطقة بالمعنى العام فقط، بل أيضاً مع السحر والشعوذة. وفي إسبانيا، كان موجهاً بشكل أساسي ضد اليهود ـ المخفيين. عمله يقوم به

بشكل أساسي الدومينيكان والفرانسيسكان. لكن محاكم التفتيش لم تصل قط إلى اسكندنافيا أو انكلترا، إلا أن الإنكليز كانوا جاهزين تماماً للاستفادة منها ضد جان دارك. على أنها، بالإجمال، كانت ناجحة جداً، ومنذ البداية أفلحت في مسح الهرطقة الألبيجنسية عن وجه الأرض.

في مطلع القرن الثالث عشر، كانت الكنيسة مهددة بخطر ثورة لا تقل ضخامة عن ثورة السادس عشر. لكنها نجت من هذه نتيجة ظهور نظم الجمعيات الأخوية التي تعيش على الصدقات، ولقد فعل القديس فرانسيس والقديس دومينيك للدين القويم التقليدي أكثر بكثير مما فعله أقوى البابوات.

والقديس فرانسيس من أسيسي (1182-1226) هو أحد أكثر الناس المحبوبين الذين عرفهم التاريخ. إنه من أسرة ميسورة، لم يكن في شبابه بعيداً عن مسرات الشباب المألوفة. لكن ذات يوم، وهو يمر بجانب مجذوم على ظهر حصانه، دفعه دافع مفاجئ من الشفقة لأن يترجل ويقبل الرجل. ثم سرعان ما قرر بعد ذلك أن ينسى المتع الدنيوية كلها ويكرس حياته للوعظ وأعمال الخير. غضب والده منه، وهو رجل أعمال محترم، لكنه لم يستطع منعه من ذلك. وسرعان ما جمع حوله حزمة من الأتباع، نذروا أنفسهم للفقر المدقع. في البداية، نظرت الكنيسة إلى الحركة بشيء من الشك، إذ بدت لها أشبه بـ«فقراء ليون». البعثات التبشيرية التي أرسلها القديس فرانسيس إلى مناطق نائية أُمسِك بها بحجة الهرطقة، لأنها مارست الفقر بدلاً من أن تنظر إلى النذْر (مثل الرهبانَ) على أنه ليس جدياً. لكن إنوسنت الثالث كان حاذقاً تماماً بحيث رأى ما للحركة من قيمة، إن كان بالإمكان إبقاؤها ضمن حدود الاستقامة التقليدية، وفي سنة 1209 أو 1210 اعترف بالنظام الجديد. أما غريغوري التاسع، الذي كان صديقاً شخصياً للقديس فرنسيس، فقد استمر في إعطائه الحظوة، رغم أنه فرض قواعد معينة كانت مثار غضب المتحمسين للقديس والدوافع الفوضوية. رغبة فرنسيس كانت في أن يفسر نذر الفقر بأشد الأشكال الممكنة تشدداً، إذ اعترض على المساكن أو الكنائس بالنسبة لأتباعها الذين كان عليهم أن يستجدوا خبزهم، وأن لا يكون لهم مأوى سوى ما يوفره حسن الضيافة بالمصادفة. سنة 1219، رحل إلى الشرق ووعظ أمام السلطان الذي

استقبله بكل كياسة لكنه بقي مسلماً. عند عودته، وجد أن الفرنسيسكان بنوا لأنفسهم سكناً، فتألم أشد الألم، لكن البابا حثه أو أجبره على القبول بذلك. بعد موته، رسمه غريغوري قديساً لكن خفف من حكمه في بند الفقر.

مع ذلك كان لفرنسيس نظراء في مسألة القداسة، إنما ما يجعله فريداً بين القديسين هو سعادته العفوية، حبه الشامل، وموهبته كشاعر. فخيره يظهر دائماً خلواً من الجهد. كما لو أنه ليس فيه خبث للتغلب عليه. كما كان يحب كل الأشياء الحية، ليس فقط كمسيحي أو رجل محب للخير، بل كشاعر. أنشودته إلى الشمس التي كتبها قبل فترة وجيزة من وفاته، ربما كان سيكتبها تقريباً أخناتون، عابد الشمس، لكن لا يمكن أن تكون من وحي المسيحية البتة، رغم أنها ليست واضحة كثيراً. لقد شعر بواجبه تجاه المصابين بالجذام، من أجلهم هم وليس من أجله هو، وخلافاً لمعظم القديسين المسيحيين، كان أكثر اهتماماً بسعادة الآخرين من اهتمامه بخلاصه هو. كما لم يبد عليه أي شعور بالفوقية حتى إزاء أكثر الناس تواضعاً ورداءة. لذا قال عنه توماس سيلانو إنه كان أكثر من قديس بين القديسين، وبين الآثمين كان واحداً منهم هم أنفسهم.

لو كان الشيطان موجوداً، لكان مستقبل النظام الذي أسسه القديس فرنسيس قد قدم له أشد أشكال الامتنان. فالخلف المباشر للقديس، كرأس للنظام، الأخ الياس، كان يتمرغ بكل أشكال الترف، كما سمح بالتخلي الكامل عن الفقر. والعمل الأساسي للفرنسيسكان في السنوات التي تلت مباشرة وفاة مؤسسهم، هو تجنيد ضباط نظام في حروب «الغولفيين» و«الغيبليين» الدموية المريرة. ومحاكم التفتيش التي تأسست بعد سبع سنوات من وفاته، من كان يديرها في عدة بلدان هم الفرنسيسكان. فيما بقيت فئة قليلة، دعيت «الروحانيين» مخلصة لتعاليمه، بل إن كثيراً من هؤلاء حرقتهم محاكم التفتيش بتهمة الهرطقة. هؤلاء الناس كانوا يعتقدون أن المسيح والرسل لم يكن لديهم ملكيات، ولا حتى ثياب يلبسونها، هذا الرأي حكم عليه بأنه هرطقة من قبل يوحنا الثاني والعشرين سنة 1323. النتيجة الخالصة لحياة القديس فرنسيس هي أنه أوجد نظاماً أكثر غنى وفساداً مما كان قبله، كما أنه زاد من قوة التراتبية، وسهّل الطريق لاضطهاد كل من تميز بجده الأخلاقي أو حرية

فكره. وإذا ما نظر المرء إلى شخصيته وأهدافه، يستحيل عليه أن يتصور نتيجة أشد مرارة وأكثر مدعاة للسخرية من النتيجة التي توصل إليها نظامه.

القديس دومينيك (1170-1221) هو أقل إثارة للاهتمام بكثير من القديس فرنسيس. إنه قشتالي، وشأنه شأن لويولا، كان مخلصاً إلى درجة التعصب للاستقامة الدينية التقليدية. هدفه الأساسي هو مكافحة الهرطقة، وقد تبنى الفقر كوسيلة لبلوغ هذه الغاية. كما حضر الحرب الألبيجينسية، رغم ما يقال بأنه شجب بعض فظاعاتها الأكثر هولاً. تأسس النظام الدومينيكاني سنة 1215 من قبل إنوسنت الثالث، ولاقى نجاحاً سريعاً. السمة الإنسانية الوحيدة المعروفة لدى القديس دومينيك هي اعترافه لجوردن من سكسكونيا بأنه كان يحب محادثة السيدات الشابات أكثر من الكبيرات في السن. وفي سنة 1242، أصدر النظام بكل رزانة مرسوماً يقضي بحذف هذه الفقرة من كتاب جوردن عن حياة المؤسس.

في محاكم التفتيش كان الدومينيكان أكثر نشاطاً حتى من الفرنسيسكان. لكنهم قدموا خدمة لا تقدر بثمن للجنس البشري من خلال إخلاصهم للتعلم، رغم أن هذا لم يكن في نية القديس دومينيك، الذي أصدر مرسوماً بأن على أخوانه «ألا يتعلموا العلوم الدنيوية أو الفنون الحرة إلا ما كان عن طريق النظام الديني». هذه القاعدة ألغيت سنة 1259، ليتم بعد ذلك كل شيء من أجل جعل حياة الدراسة ميسرة للدومينيكان.

العمل اليدوي لم يكن جزءاً من واجباتهم، وساعات التعبد اختصرت كي تعطيهم المزيد من الوقت للدرس، فكرسوا أنفسهم للتوفيق بين أرسطو والمسيح. لقد كان ألبيروس ماغنوس وتوما الأكويني كلاهما دومينيكانياً، وقد أنجزا من هذه المهمة أكبر قدر يستطيعانه. ولقد صارت سيطرة توما الأكويني طاغية إلى درجة أن الدومينيكان اللاحقين لم يقدموا الكثير للفلسفة، ورغم أن فرنسيس كان يكره التعلم أكثر حتى من دومينيك، إلا أن أهم الأسماء في الفترة التالية مباشرة هي أسماء فرنسيسكان: فروجر بيكون، دينيس سكوت ووليم أوكام كانوا كلهم فرنسيسكان. وما أنجزه الأخوة في ميدان الفلسفة سيكون موضوع الفصول اللاحقة.

* * *

الفصل الثالث عشر

القديس توما الأكويني

يعتبر توما الأكويني (1226-1274) أكبر الفلاسفة المدرسيين. ففي المؤسسات التعليمية الكاثوليكية كلها، تلك التي تعلم الفلسفة، يتوجب تدريس منهجه باعتباره الوحيد الصحيح فقط. هذه صارت القاعدة منذ القرار الذي أصدره البابا ليو الثالث عشر سنة 1879. لذلك، القديس توما ليس ذا أهمية تاريخية وحسب، بل هو ذو تأثير حي أيضاً، مثله مثل أفلاطون، أرسطو، كانت، وهيغل ـ وأكثر بالحقيقة من هذين الأخيرين. إنه يتبع، في معظم المجالات، أرسطو اتباعاً دقيقاً إلى حد أن «الأستاجيري (أي أرسطو)»، لدى الكاثوليك، له المرجعية ذاتها تقريباً لمرجعية أحد الآباء، وأن تنتقده في مسائل الفلسفة المحض، بات يعتقد أنه نوع من عدم التقوى تقريباً[1] لكن لم تكن دائماً هذه هي الحالة. فأيام الأكويني كانت المعركة لصالح أرسطو، ضد أفلاطون، ما تزال دائرة. وقد ضمن الأكويني النصر، بما له من نفوذ حتى عصر النهضة. بعدئذ كسب أفلاطون، الذي كان معروفاً على نحو أفضل في العصور الوسطى، التفوق من جديد، برأي معظم الفلاسفة. في القرن السابع عشر، كان من الممكن أن تكون مستقيم العقيدة وديكارتياً، ومالبرانش، رغم أنه كان كاهناً، لم يتعرض للنقد. لكن في أيامنا، حريات كهذه صارت من الماضي، إذ على رجال الكنيسة الكاثوليك أن يقبلوا بالقديس توما إن كانوا هم أنفسهم معنيين بالفلسفة.

القديس توما هو ابن الكونت أكوينو الذي كان حصنه في مملكة نابولي ملاصقاً لمونت كاسينو، حيث بدأ تعليم «الأب الملائكي». أمضى ست سنوات

---

(1) حين فعلت ذلك في الإذاعة، جاءت احتجاجات كثيرة جداً من كاثوليك.

في جامعة فريدريك الثاني في نابولي، ثم صار من الأخوة الدومينيكان وذهب إلى كولونيا، كي يدرس على يد ألبيروس ماغنوس، الذي كان الأرسطي الرئيسي بين فلاسفة ذلك العصر. بعد فترة من الزمن أمضاها في باريس وكولونيا، عاد إلى إيطاليا سنة 1259 حيث قضى بقية حياته باستثناء ثلاث سنوات هي ما بين 1269-1272. خلال هذه السنوات الثلاث كان في باريس، حيث وقع الدومينيكان بسبب نزعتهم الأرسطية، في إشكالات مع سلطات الجامعة، إذ شكت بهم هذه السلطات بالتعاطف هرطقياً مع أتباع ابن رشد، الذين كان لهم فريق قوي في الجامعة. فالرشديون هؤلاء كانوا يعتقدون، بناء على تفسيرهم لأرسطو، أن النفس، بقدر ما يتعلق الأمر بفردانيتها، ليست خالدة، لأن الخلود يخصّ العقل فقط، وهو غير شخصاني، كما أنه يتماهى لدى مختلف الكائنات العاقلة. وحين يعترض أحد على ملاحظتهم بأن هذه العقيدة تتعارض مع الإيمان الكاثوليكي يلجؤون إلى ملاذ «الحقيقة المزدوجة»: وهي من النوع الذي يقوم بالأساس على المنطق في الفلسفة، وعلى الوحي في اللاهوت. هذا كله حمل لأرسطو رائحة كريهة، فكان القديس توما، في باريس، معنياً بإبطال الأذى الذي حدث نتيجة الالتصاق الشديد بالعقائد العربية، ولقد نجح في هذا نجاحاً باهراً.

لقد كان الأكويني، خلافاً لسابقيه، على معرفة كفوءة حقاً بأرسطو. إذ زوده صديقه وليم موربيك بترجمات عن الإغريقية، وهو نفسه كتب شروحاً وتعليقات. حتى وقته، كانت أفكار الناس عن أرسطو تعتم عليها الإضافات الأفلاطونية الجديدة. لكنه اتبع أرسطو بصورة خالصة وكره الأفلاطونية، حتى كما تظهر لدى القديس أوغسطين. لقد أفلح في إقناع الكنيسة بأن منهج أرسطو يجب أن يفضَّل على منهج أفلاطون كأساس للفلسفة المسيحية، وأن المسلمين والرشديين المسيحيين أساؤوا تفسير أرسطو. من جهتي لا بد أن أقول إن «كتاب النفس» يؤدي بشكل طبيعي إلى نظرة ابن رشد أكثر مما يؤدي إلى نظرة الأكويني، مع ذلك، ومنذ الأكويني، كانت الكنيسة تفكر العكس. كما أن علي أكثر من ذلك أن أقول إن نظرات أرسطو في معظم مسائل المنطق والفلسفة لم

تكن نهائية، وقد تمت البرهنة، منذئذ، على أنها خاطئة إلى حد كبير. هذا الرأي لا يُسمَح بالاعتراف به من قبل أي فيلسوف أو معلم فلسفة كاثوليكي.

عمل الأكويني الأهم هو البحث الشامل ضد الوثنيين، كتب خلال السنوات 1259-1264. ويعنى بتثبيت حقيقة الدين المسيحي من خلال حجج موجهة إلى القارئ الذي يفترض أنه ليس مسيحياً من قبل. ثم يتبين المرء أن القارئ المتخيل يعتقد أنه رجل متمكن من فلسفة العرب. بعدئذ كتب كتاباً آخر بعنوان «بحث إجمالي في اللاهوت» هو بأهمية الكتاب الأول تقريباً، لكنه بالنسبة لنا أقل أهمية لأنه مصمم على نحو أقل لاستخدام حجج لا تدعي سلفاً حقيقة المسيحية.

ما يلي هو ملخص الكتاب الأول «البحث الشامل ضد الوثنيين».

لننظر أولاً إلى ما هو المقصود بكلمة «حكمة». فالإنسان قد يكون حكيماً من خلال متابعة خاصة ما كإقامة البيوت مثلاً، إذ يدل هذا على أنه يعرف الوسيلة إلى غاية بعينها. لكن كل الغايات الخاصة هي ثانوية بالنسبة لغاية الكون، والحكمة بذاتها هي المعنية بغاية الكون. الآن، غاية الكون هي خير العقل، أي **الحقيقة**. ومتابعة الحكمة بهذا المعنى هي الأكمل، الأرفع، الأفيد والأمتع من كل المتابعات وهذا كله يتم البرهنة عليه باللجوء إلى مرجعية الفيلسوف، أي أرسطو.

هدفي (كما يقول) هو إعلان الحقيقة التي يقربها الإيمان الكاثوليكي. لكن هنا علي أن أعود إلى المنطق الطبيعي، نظراً لأن غير اليهود لا يقبلون بمرجعية الكتاب المقدس. لكن العقل الطبيعي ضعيف في الأمور التي تتعلق بالله. إن بإمكانه أن يبرهن على بعض أجزاء الإيمان، لكن ليس على أجزاء أخرى. وبإمكانه أن يبرهن على وجود الله وخلود الروح، لكن ليس على الثالوث المقدس، التجسد، أو يوم الحساب الأخير. كل ما هو قابل للإيضاح، بقدر ما يقتضي الأمر، هو في حالة توافق مع الدين المسيحي، ولا شيء في الوحي مخالف للمنطق. لكن من المهم الفصل ما بين أجزاء الدين التي يمكن البرهنة عليها بالعقل وبين تلك التي لا يمكن البرهنة عليها. تبعاً لذلك، من الكتب الأربعة التي ينقسم إليها البحث الشامل، لا تلجأ الكتب الثلاثة الأولى للوحي،

إلا لكي تبين أنه في حالة انسجام مع النتائج التي يتوصل إليها العقل، لكن في الكتاب الرابع فقط تعالج المسائل التي لا يمكن معرفتها بمعزل عن الوحي.

الخطوة الأولى هي البرهنة على وجود الله. إذ يعتقد البعض أن هذا غير ضروري، نظراً لأن وجود الله (كما يقولون) واضح بذاته. وهذا صحيح، إن عرفنا جوهر الله، نظراً (كما يبرهن لاحقاً) لأن الجوهر والوجود بالنسبة لله هما واحد. لكننا لا نعرف جوهره، إلا بشكل ناقص للغاية. الحكماء يعرفون عن جوهره. بناء على ذلك، حجة علم الوجود مرفوضة.

على أن من المهم أن نتذكر أن الحقيقة الدينية التي يمكن البرهنة عليها يمكن معرفتها أيضاً عن طريق الإيمان. البراهين صعبة ولا يمكن فهمها إلا من قبل المتعلمين، لكن الإيمان ضروري أيضاً للجهلاء، الشباب، ولأولئك الذين لا يجدون، بسبب شواغلهم العملية، فراغاً لتعلم الفلسفة. بالنسبة إليهم، الوحي كافٍ ووافٍ.

يقول البعض إن الله يمكن معرفته عن طريق الإيمان فقط. ويجادلون بأنه إذا ما أصبحت مبادئ البرهان معروفة لنا من خلال التجربة المستمدة من الحواس، كما يقال في «**التحليلات الثانية**»، فإن كل ما يسمو على الحواس لا يمكن البرهنة عليه. لكن هذا زائف، بل حتى لو كان صحيحاً، فإن الله يمكن معرفته من آثاره التي تدركها الحواس.

يبرهن على وجود الله، كما لدى أرسطو، بحجة المحرك الذي لا يُحرَّك[1]. فهناك أشياء تُحرَّك فقط وأشياء أخرى تتحرك وتحرك على حد سواء. وكل ما يحرَّك يحركه شيء ما يتحرك دون أن يحرَّك. هذا المحرك الذي لا يتحرك هو الله. وقد يعترض بعضهم على أن هذه الحجة تشتمل على أزلية الحركة التي يرفضها الكاثوليك. وهذا خطأ: فهي صالحة بالنسبة لفرضية أزلية الحركة، لكنها تشتد قوة فقط بالفرضية المعاكسة، التي تتعلق بالبداية، وبالتالي، **بالعلة الأولى**.

---

(1) لكن لدى أرسطو، الحجة تؤدي إلى وجود 45 أو 55 إلهاً.

في «البحث اللاهوتي». تقدِّم خمسة براهين على وجود الله. أولها برهان المحرك الذي لا يتحرك، كما ذكرنا آنفاً. الثاني برهان العلة الأولى التي تعتمد مرة ثانية على استحالة النكوص اللانهائي. الثالث، أنه يجب أن يكون هناك مصدر نهائي لكل ضرورة، وهذه إلى حد كبير البرهان الثاني ذاته. الرابع، أننا نجد كمالات مختلفة في العالم، وأن هذه يجب أن يكون لها مصدرها في شيء ما كامل تماماً. الخامس هو أننا نجد حتى الأشياء غير الحية تخدم هدفاً محدداً لا بد أن له كينونة خارجها، نظراً لأن الأشياء الحية وحدها يمكن أن يكون لها هدف داخلي.

لنعد الآن إلى «البحث الشامل ضد الوثنيين»، إذ يمكننا، بعد البرهنة على وجود الله، أن نقول أشياء كثيرة عنه. لكن هذه كلها، بمعنى من المعاني، سلبية: فطبيعة الله تُعرَف فقط، بالنسبة لنا، من خلال ما لا تكون. الإله أزلي، نظراً لأنه لا يحرَّك، وهو غير متغير، نظراً لأنه لا يتضمن طاقة سلبية. وديفيد دينانت (وهو مادي من أتباع وحدة الوجود في مطلع القرن الثالث عشر) «هذى» بأن الله هو نفسه المادة الأولى، وهذا سخف، نظراً لأن المادة الأولى هي السلبية الخالصة والله فعالية خالصة. لدى الله، لا يوجد تركيب، لذلك هو ليس جسداً لأن الأجساد تتكون من أعضاء.

والله هو جوهر ذاته، نظراً لأنه لو كان الأمر غير ذلك، لما كان كائناً بسيطاً، بل سيكون مركباً من جوهر ووجود. (هذه النقطة مهمة). ففي الله، الجوهر والوجود متطابقان. وليس هناك أحداث عرضية لدى الله. إذ لا يمكن أن يكون محدداً بأي فارق مادي. وهو لا جنس له، ولا يمكن تحديده. لكنه لا يفتقر لما يمتاز به أي جنس. والأشياء ببعض الطرق مثل الله، وببعضها الأخرى، ليست مثله. ومن المناسب أكثر أن نقول الأشياء تشبه الله أكثر من أن نقول الإله يشبه الأشياء.

الله خيِّر، بل هو الخير ذاته. إنه خير كل خير، وهو عاقل، وفعله العقلي هو جوهره. إنه يعقل بجوهره، وهو يعلم نفسه علماً كاملاً. (هنا يجب أن نتذكر جون السكوتلاندي الذي كان يفكر بالعكس.)

ورغم أنه لا يوجد تركيب في العقل الإلهي، إلا أن الله يعقل الكثير من الأشياء. هذا قد يبدو صعباً، لكن الأشياء التي يستوعبها ليس لها كينونة متميزة لديه، ولا هي موجودة بذاتها، كما كان أفلاطون يفكر، لأن صور الأشياء الطبيعية لا يمكن أن توجد أو تستوعب بمعزل عن المادة. مع ذلك، لا بد لله من أن يعقل الصور قبل خلقها، وحل هذه الصعوبة كما يلي: فكرة العقل الإلهي، بحسب ما يعقل هو نفسه، حيث يكون تعقله هو كلمته، وهو يشابه ليس فقط فهم الله لنفسه، بل أيضاً فهم كل الأشياء التي تشابه الجوهر الإلهي. تبعاً لذلك، يمكن لله أن يعقل الكثير من الأشياء، من خلال نوع واحد معقول هو الجوهر الإلهي ومن خلال نية مفهومة واحدة هي الكلمة الإلهية. ـ كل صورة كائن، بقدر ما تكون شيئاً إيجابياً، هي كمال. والعقل الإلهي يتضمن في جوهره ما هو ملائم لكل شيء، من خلال فهم أين يشابه الله وأين لا يشابهه. مثال على ذلك، الحياة وليست المعرفة، هي جوهر النبات، والمعرفة، وليس العقل، هي جوهر الحيوان. بالتالي فإن النبات يشبه الله في كونه حياً، لكن لا يشابهه في كونه يمتلك المعرفة، والحيوان يشبه الله في كونه يمتلك المعرفة، لكن لا يشابهه في كونه يمتلك العقل. ومن خلال النفي دائماً، يختلف المخلوق عن الله.

يعقل الله الأشياء كلها ويفهمها في اللحظة ذاتها. معرفته ليست عادة كما أنها قائمة على المنطق أو الحجة. الله هو الحقيقة نفسها. (وهذا ينبغي فهمه حرفياً).

هنا، نصل إلى المسألة التي أقلقت سابقاً كلاً من أفلاطون وأرسطو. هل يمكن لله أن يعرف أشياء بعينها، أم أنه يعرف الكليات والحقائق العامة فقط؟

على المسيحي، نظراً لأنه يؤمن بالعناية الإلهية أن يعتقد أن الله يعرف الأشياء بعينها، رغم أن هناك حججاً وازنة ضد هذه النظرة. والقديس توما يعدد سبعاً من هذه الحجج ثم يمضي إلى تفنيدها. وهي التالية:

1- لكون الجزئية تدل على المادة، لا شيء لا مادي يمكن أن يعرفها.

2- الجزئيات لا توجد بالفعل، ولا يمكن أن تُعرف عندما لا توجد، لذلك لا يمكن لكائن غير متغير أن يعرفها.

3- الجزئيات عَرضية وليست ضرورية، لذلك لا يمكن أن يكون هناك معرفة معينة بها إلا حين توجد.

4- بعض الجزئيات ترجع للإرادة، ولا يمكن معرفتها إلا من قبل الشخص المريد.

5- الجزئيات لا نهائية العدد، واللانهائي بذاته غير معلوم.

6- الجزئيات أصغر بكثير من أن تلفت انتباه الله.

7- في بعض الجزئيات يكمن الشر، ويستحيل على الله أن يعرف الشر.

يجيب الأكويني بأن الله يعرف الجزئيات باعتباره خالقها، بل يعرف الأشياء التي لم توجد بعد، تماماً مثلما يفعل الصانع الماهر حين يصنع شيئاً ما، وهو يعرف أحداث المستقبل لأنه يرى كل شيء في الزمن كما لو أنه حاضر أمامه، رغم أنه هو نفسه خارج الزمن. وهو يعرف ما يدور في عقولنا ورغباتنا السرية، ويعرف لا نهائية الأشياء، رغم أننا لا يمكن أن نعرف ذلك. وهو يعرف الأشياء التافهة، إذ ليس هنالك شيء تافه كلياً ولكل شيء بعض من نبالة، وإلا فإن الله لا يعرف إلا نفسه. الأكثر من ذلك أن نظام الكون في غاية النبل، وهذا لا يمكن معرفته دون أن نعرف حتى أتفه الأشياء. أخيراً، الله يعرف الأشياء الشريرة، لأن معرفة أي شيء من أشياء الخير تشتمل على معرفة ضده ألا وهو الشر.

لدى الله إرادة، وإرادته هي جوهره. وهدفها الرئيسي هو الجوهر الإلهي. في إرادته لنفسه، يريد الله أشياء أخرى أيضاً، لأن الله هو غاية كل الأشياء. إنه يريد حتى الأشياء التي لا تكون بعد. وهو يريد وجوده وخيره لكن الأشياء الأخرى، رغم أنه يريدها، فهو لا يريدها بالضرورة. ثمة إرادة حرة لدى الله، والعقل يمكن أن ينسب لإرادته، لكن ليس السبب، وهو لا يمكن أن يريد أشياء مستحيلة بذاتها، مثال على ذلك، هو لا يمكن أن يجعل التناقض صحيحاً. ومثال القديس عن شيء ما يتجاوز القدرة الإلهية ليس مثالاً موفقاً كلياً، فهو يقول إن الله لا يمكن أن يجعل الإنسان حماراً.

كذلك يوجد في الله الغبطة، الفرح، الحب، والله لا يكره شيئاً، كما يمتلك الفضائل التأملية والفضائل العملية معاً، وهو سعيد، وهو سعادته الخاصة.

نصل الآن إلى الكتاب الثاني، اعتبار المخلوقات. وهذا مفيد لدحض أخطاء التفكير في الله. فالله خلق العالم من لا شيء، معاكساً بذلك آراء القدماء. كما يستأنف هنا موضوع الأشياء التي لا يمكن لله أن يفعلها. فهو لا يمكن أن يكون جسداً أو يغير نفسه، وهو لا يمكن أن يعجز، ولا يسأم أو ينسى أو يندم أو يغضب أو يحزن، كما لا يمكنه أن يصنع إنساناً ليس له روح، أو يجعل مجموع زوايا مثلث ليس زاويتين قائمتين. وهو لا يمكن أن يلغي الماضي أو يرتكب الآثام، أو يصنع إلهاً آخر، أو يجعل نفسه غير موجود.

الكتاب الثاني يشغل نفسه بشكل أساسي بالروح لدى الإنسان. فكل جواهر العقل هي لا مادية وغير قابلة للفساد، والملائكة ليس لها أجسام، لكن لدى الإنسان روح تتحد مع الجسم، وهي صورة الجسم، كما لدى أرسطو. في الإنسان لا توجد ثلاث أرواح بل روح واحدة فقط. الروح كلها موجودة تماماً في كل جزء من الجسم. وأرواح الحيوانات خلافاً لأرواح البشر، ليست خالدة. العقل هو جزء من روح كل إنسان، وليس هناك، كما أكد ابن رشد، عقل واحد فقط، يتشارك فيه مختلف الناس. الروح لا تنتقل مع المني، بل تخلق من جديد مع كل إنسان. صحيح أن هناك صعوبة: فحين يولد الإنسان من خارج الرباط الزوجي، يبدو وكأن الله شريك في الزنى. لكن هذا الاعتراض مقبول ظاهرياً فقط. (فهناك اعتراض خطير، أقلق القديس أوغسطين، يتعلق بانتقال الإثم الأصلي. إن الروح هي التي تأثم، وإذا كانت الروح لا تنتقل، بل تخلق من جديد، كيف يمكن أن نرث إثم آدم؟ «أي الأكويني» لا يُناقش).

في ما يتعلق بالعقل، تناقش مشكلة الكليات. وموقف القديس توما هو موقف أرسطو، فالكليات لا تعيش خارج الروح، لكن العقل، في فهمه للكليات، يفهم الأشياء التي هي خارج الروح.

الكتاب الثالث معني إلى حد كبير بالمسائل الأخلاقية. فالشر غير مقصود وليس هو جوهراً، كما أن له سبباً عرضياً هو خيّر. وكل الأشياء يغلب عليها أن تكون مثل الله الذي هو غاية كل الأشياء. والسعادة البشرية لا تكمن في المتع الجسدية، الشرف، المجد، الثروة، السلطة الدنيوية، أو متاع الجسم، كما أنها لا تقع في الحواس.

والسعادة النهائية للإنسان لا تكمن في أعمال الفضيلة الأخلاقية، لأن هذه وسائل، بل تكمن في التأمل في الله. لكن معرفة الله التي تمتلكها الغالبية لا تكفي ولا معرفته التي يتم الحصول عليها بالأدلة الواضحة، ولا حتى المعرفة التي يتم الحصول عليها بالإيمان في هذه الحياة، لا يمكننا رؤية الله بجوهره، أو نحصل على السعادة النهائية، لكن في الآخرة، سنراه وجهاً لوجه (ليس بالمعنى الحرفي، يحذرنا، لأن الله ليس له وجه). هذا سيحدث، ليس بقدرتنا الطبيعية، بل بالنور الإلهي، وحتى حينذاك، لن نراه كله. لكن بهذه الرؤية، نصبح شركاء في الحياة الأبدية، أي الحياة خارج الزمن.

لا تستثني العناية الإلهية الشر، الأحداث الطارئة، الإرادة الحرة، الصدفة أو الحظ. والشر يأتي من خلال أسباب ثانوية، كما في حالة الفنان الجيد ذي الأدوات السيئة.

والملائكة ليسوا كلهم نظراء، فهناك مراتب لهم. ولكل ملاك عينة فريدة لجنسه، وبما أن الملائكة لا أجسام لها، يمكن تمييزها فقط من خلال فوارق محددة، وليس من خلال الموقع في المكان.

علم التنجيم يجب رفضه، للأسباب العادية. ورداً على السؤال: «هل هناك شيء كالقدر؟» يجيب الأكويني إن بإمكاننا أن نطلق اسم «القدر» على النظام الذي يتأثر بالعناية الإلهية، لكن من الحكمة أكثر ألا نفعل ذلك، نظراً لأن «القدر» كلمة وثنية. هذا يؤدي إلى حجة تقول بأن الصلاة مفيدة، رغم أن العناية الإلهية غير قابلة للتغير. (ولقد فشلت في متابعة هذه الحجة) الله يجترح المعجزات أحياناً، لكن لا أحد آخر يمكنه فعل ذلك. مع ذلك، السحر ممكن بمساعدة الشياطين، وهذا ليس بالمعجزة على نحو خاص وليس هو بمساعدة النجوم.

يوجهنا القانون الإلهي إلى حب الله، وبدرجة أقل، إلى حب جارنا. كما يحرم علينا الزنى، لأن الوالد يحب أن يبقى مع الوالدة أثناء تربية الأولاد. كما يمنع ضبط النسل، باعتبار ذلك ضد الطبيعة، لكنه، لا يمنع، بناء على ذلك، العزوبة مدى الحياة، والرابطة الزوجية يجب أن تكون غير قابلة للحل، لأن هناك حاجة للوالد من أجل تعليم الأولاد، باعتباره من جهة أكثر عقلانية من الأم، ومن جهة ثانية يتصف بقوة جسدية أكبر حين يحتاج الولد للعقاب. ليس كل لقاء جسدي إثماً، نظراً لأنه طبيعي، لكن أن نعتقد أن الحالة الزوجية جيدة مثلها مثل كبح النفس عن الشهوات الجنسية هو كالسقوط في هرطقة الجوبيترية. يجب الحفاظ على أحادية الزواج، فتعدد الزوجات ظلم للمرأة، وتعدد الأزواج يجعل الأبوة موضع شك، والسفاح محرم لأنه يعقد الحياة العائلية. وضد السفاح بين الأخ والأخت هناك حجة غريبة جداً: إذا اجتمع حب الزوج والزوجة مع حب الأخ والأخت، فإن الجاذبية المتبادلة قد تكون من القوة بحيث تسبب فرط جماع لا مبرر له.

هذه الحجج كلها حول الأخلاق الجنسية، وينبغي أن نلاحظ أن هناك لجوءاً للاعتبارات العقلانية الصرفة، وليس إلى الأوامر والنواهي الإلهية. هنا، كما في الكتب الثلاثة الأولى كلها، الأكويني يسرُّه، في نهاية قطعة من المحاكمة المنطقية، أن يقتبس نصوصاً تبين أن العقل هو الذي قاده إلى استنتاجات تتفق مع الكتاب المقدس، لكنه لا يلجأ إلى مرجعية هذا الكتاب إلى أن يتوصل إلى استنتاجاته. بيد أن، هناك مناقشة، أكثر حيوية وإثارة للاهتمام، للفقر الطوعي تتوصل كما يمكن للمرء أن يتوقع، في النهاية، إلى استنتاج ينسجم مع مبادئ الأنظمة القائمة على الاستجداء، لكنه يذكر الاعتراضات بقوة وواقعية توضحها تماماً مثلما سمعها هو فعلاً، يحثه عليها كتاب علمانيون.

بعدئذ ينتقل إلى الإثم، القدر المكتوب، والاصطفاء، هنا نظرته هي نظرة أوغسطين. فمن خلال الإثم القاتل، يخسر الإنسان هدفه الأخير في الأبدية كلها، لذلك هو يستحق العقاب الأبدي. لا أحد يمكنه أن يخلص من الإثم إلا بفضل الإله، مع ذلك، الآثم يجب أن يعاقب إن لم يرتد عن الإثم، والإنسان

بحاجة إلى النعمة الإلهية لكي تبقيه في نطاق الخير، لكن لا أحد يمكنه أن يستحق العون الإلهي. والإله ليس سبب ارتكاب الإثم، لكنه يترك البعض يأثمون، في حين يبعد آخرين عن الإثم. أما فيما يتعلق بالقدر المكتوب على الجبين، فيبدو أن القديس توما يعتقد مع القديس أوغسطين، أنه ما من سبب يمكن إعطاؤه لماذا يختار البعض كي يذهبوا إلى الجنة، بينما يترك آخرون كي يأثموا ويذهبوا إلى الجحيم. كما يعتقد أنه ما من إنسان يمكنه أن يدخل الجنة ما لم يكن قد تعمد. وهذه ليست واحدة من الحقائق التي يمكن البرهنة عليها بالعقل دون مساعدة، بل نزلت في الوحي في إنجيل يوحنا.

الكتاب الرابع يعنى بالثالوث المقدس، التجسد، تفوق البابا، القربان المقدس وبعث الجسد. إنه موجه، بشكل أساسي، للاهوتيين أكثر مما هو موجه للفلاسفة، لذلك سأتناوله باختصار فقط.

هناك ثلاثة طرق لمعرفة الله، بالعقل، بالوحي بالإدراك المباشر للأشياء التي سبقت معرفتها بالوحي وحده. لكنه لا يقول شيئاً تقريباً عن الطريقة الثالثة هذه. وبالنسبة لكاتب يميل للتصوف كان عليه أن يقول عنها أكثر مما يقول عن أي من الطريقتين الأخريين، لكن مزاج الأكويني استنتاجي أكثر مما هو تصوفي.

ولدى الأكويني، الكنيسة الإغريقية موضع لوم لإنكارها السيرورة المزدوجة للروح القدس، وتفوق البابا. كما يتم تحذيرنا، رغم إفهامنا أن المسيح هو ابن الروح القدس، من أننا يجب ألا نفترض أنه كان ابن الروح القدس بنوة جسدية.

كذلك القربان المقدس صالح حتى عندما يقوم به كاهن سيء. وهذه نقطة مهمة في عقيدة الكنيسة. فالكثيرون جداً من الكهنة عاشوا في الإثم القاتل، والناس الأتقياء يخشون أن لا يكون بإمكان كهنة كهؤلاء أن يقوموا بالقربان المقدس. وهذا فظيع إذ ما من إنسان يمكنه أن يعرف إن كان هو متزوجاً حقاً، أم تلقى الغفران الصالح. ذلك يؤدي إلى الهرطقة والانشقاق، نظراً لأن ذا العقل التطهري يسعى لأن يؤسس كهنوتاً مستقلاً ذا فضيلة أكثر نقاء وطهراً. بالنتيجة، الكنيسة مضطرة لأن تؤكد كل التأكيد على أن الإثم لدى الكاهن لا يمنعه من القيام بوظائفه.

إحدى المسائل الأخيرة التي تناقش هي بعث الجسد. هنا، كما في أماكن أخرى، يذكر الأكويني بصورة جيدة تماماً الحجج التي سيقت ضد الموقف التقليدي القويم. إحداها تقدم، للوهلة الأولى، صعوبات كبيرة. فالقديس يسأل، ماذا يحدث للإنسان الذي لم يأكل طوال حياته إلا اللحم البشري، كما أن والديه فعلا الشيء ذاته؟ فمن غير العدل، على ما يبدو، لضحاياه أن يحرموا من أجسادهم يوم الحساب الأخير، نتيجة لشراهته. مع ذلك، إن لم يكن كذلك، ما الذي يتبقى منه كي يشكل جسده، وإنني لسعيد أن أقول إن هذه الصعوبة، التي قد تبدو للوهلة الأولى غير قابلة للتذليل، قد حلها حل الظافر. فماهية الجسم، كما يشير القديس توما، لا تعتمد في بقائها على الجزئيات المادية ذاتها، بل خلال الحياة، ومن خلال عمليات الأكل والهضم، تمر المادة التي يتكون منها الجسم بحالة دائمة من التغير. لذلك، قد يتلقى من تعرض لأكل لحمه البشري، الجسم ذاته عند البعث، حتى لو لم يكن مركباً من المادة نفسها. التي كان يتركب منها الجسم حين مات. بهذه الفكرة المريحة يمكننا أن ننهي ملخصنا عن كتاب «البحث الشامل ضد الوثنيين».

تتفق فلسفة الأكويني، بخطوطها العامة، مع فلسفة أرسطو، ولسوف تكون مقبولة أو مرفوضة من القارئ بقدر ما يقبل أو يرفض فلسفة «الاستاجيري» (أرسطو). تتجلى أصالة الأكويني في تكييفه أرسطو مع العقيدة المسيحية، بأدنى حد من التبديل. ولقد اعتبر في أيامه مجدداً جريئاً، إنما بعد موته، أدين الكثير من معتقداته من قبل جامعة باريس وأوكسفورد. لكنه كان مشهوراً بمنهجته أكثر من أصالته. بل حتى لو كان أحد معتقداته خاطئاً، فإن «البحث الشامل» يظل صرحاً فكرياً مهيباً، وحين يرغب في تفنيد بعض معتقداته، يذكرها أولاً، وغالباً بقوة عظيمة، ودائماً تقريباً في محاولة لتحقيق العدالة. على أن الحدة والوضوح اللذين تتميز بهما حججه مستمدان من العقل، أما الحجج المستمدة من الوحي فتثير الإعجاب. إنه يعرف أرسطو جيداً، ويفهمه فهماً تاماً، وهذا ما لا يمكن قوله عن أي فيلسوف كاثوليكي أبكر.

مع ذلك، هذه الاستحقاقات قلما تبدو كافية لتبرير شهرته ذائعة الصيت. فاللجوء إلى العقل، بمعنى من المعاني، غير صادق، نظراً لأنه يتم التوصل إلى النتيجة وتثبيتها سلفاً. لنأخذ، مثلاً، مسألة عدم فك الرابطة الزوجية. هذا ينادى به على أساس أن الوالد مفيد في تربية الأطفال: آ) لأنه أكثر عقلانية من الأم، ب) لأنه أقوى جسدياً، وبالتالي أفضل منها لإنزال العقاب الجسدي. هنا، يمكن للمربي الحديث أن يرد: آ- ليس هناك من سبب للافتراض أن الرجل بصورة عامة أكثر عقلانية من النساء. ب- أن نوع العقاب الذي يتطلب قوة جسدية كبيرة ليس مرغوباً في التربية. وقد يمضي ليستنتج أن الآباء، في العالم الحديث نادراً ما يكون لهم أي دور في التربية. لكن ما من تابع من أتباع القديس الأكويني، سيكف، على هذا الأساس، عن الاعتقاد بأحادية الزواج مدى الحياة، لأن الأسس الحقيقية للاعتقاد ليست تلك التي يتذرع بها.

أو لنأخذ مرة ثانية الحجج التي يعترف بأنها تبرهن على وجود الله. فهذه كلها، باستثناء واحدة مستمدة من غائية الأشياء الجامدة، تعتمد على الاستحالة المفترضة لسلسلة ليس لها بداية أولى. فكل من يعمل بالرياضيات يعلم أنه ليس هناك استحالة كهذه. فسلسلة الأعداد الصحيحة السلبية تنتهي بناقص واحد وذلك مثال على العكس. لكن هنا أيضاً ما من كاثوليكي يحتمل أن يتخلى عن إيمانه بالله حتى لو اقتنع بأن حجج القديس الأكويني غير صالحة، إذ سيخترع حججاً أخرى أو يلجأ إلى الوحي.

أما المجادلات بأن جوهر الله ووجوده هما شيء واحد بذاته، وأن الله هو خيره ذاته، وقدرته بذاتها، وما إلى ذلك، فتوحي بالإرباك الموجود لدى أفلاطون، والقائم بين التسليم بكونه من الجزئيات لتسليم بكونه من الكليات العامة. لكن يفترض أنه تم تلافيه من قبل أرسطو. فجوهر الله، كما يجب أن يفترض المرء، هو من طبيعة الكليات، بينما وجوده ليس كذلك. وليس من السهل أن نذكر هذه الصعوبة، بشكل مقنع، نظراً لأنها تقع ضمن المنطق الذي لا يمكن قبوله بعد. لكنها تشير بوضوح إلى نوع ما من الارتباك التركيبي الذي تفقد بدونه الكثير من الحجج المتعلقة بالله معقوليتها. ثمة قدر ضئيل من الروح

الفلسفية الحقيقية لدى الأكويني. وهو، شأنه شأن سقراط الأفلاطوني، لا ينطلق ليتابع الحجة حيثما يمكن أن تقوده. كما أنه لا يهتم بالبحث والتحقق الذي يستحيل أن نعرف نتيجته مسبقاً. فقبل أن يبدأ بالتفلسف، يعرف الحقيقة مسبقاً ويتم الإعلان عنها وفق الإيمان الكاثوليكي. فإن كان بمستطاعه إيجاد حجج عقلانية بشكل ظاهري لأجزاء من الإيمان، كان ذلك خيراً وبركة، وإن لا، لا يحتاج إلا لأن يعود إلى الوحي. أما إيجاد الحجج لنتيجة معطاة سلفاً فليس من الفلسفة في شيء، بل هو محاجَّة خاصة. لذلك، لا يمكنني القول إنه يستحق أن يوضع على سوية واحدة مع أفضل الفلاسفة سواء منهم أيام الإغريق أو العصور الحديثة.

* * *

الفصل الرابع عشر

الاسكولائيون الفرنسيسكان

بالإجمال، كان الفرنسيسكان أقل استقامة بشكل لا شائبة فيه من الدومنيكان. ولقد كان بين الجمعيتين تنافس حاد، كما أن الفرنسيسكان لم يكونوا ميالين للقبول بمرجعية القديس توما. أهم فلاسفة الفرنسيسكان هم ثلاثة: روجر بيكون، دينيس سكوت، ووليم أوكام. كذلك هناك القديس بونافينتورا وماثيو أكواسبارتا يستحقان الاهتمام.

لم يكن روجر بيكون (1214–1294) مثار الكثير من الإعجاب في أيامه، لكنه في العصور الحديثة نال من التقريظ أكثر مما يستحق. فهو لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الضيق للكلمة، بل رجل علم شامل، مع ميل للرياضيات والعلوم، هذه التي كانت تختلط، أيامه، بالخيمياء، ويعتقد أنها تمتزج أيضاً بالسحر الأسود. وبيكون كان يقع دائماً في إشكالات، نتيجة الشك فيه من حيث الهرطقة والسحر. سنة 1257، وضعه القديس بونافينتورا، رأس النظام الفرنسيسكاني، تحت المراقبة في باريس، ومنعه من النشر. مع ذلك، ورغم أن هذا المنع كان ما يزال سارياً، فإن المندوب البابوي في إنكلترا، غاي دي فولكس، أمره، بعكس الأوامر المضادة، أن يكتب فلسفته لصالح البابا. لذلك كتب في فترة وجيزة للغاية ثلاثة كتب: السفر الأكبر، والسفر الأصغر، السفر الثالث الذي على ما يبدو خلقت انطباعاً جيداً. في سنة 1268، سمح له بالعودة إلى أكسفورد التي كان قد طرد منها إلى ما يشبه السجن في باريس. مع ذلك، لم يكن هناك شيء يعلمه الحذر. فقد قام بممارسة نقد ملؤه الازدراء لكل معاصريه الأكثر علماً، كما أكد بصورة خاصة على أن المترجمين من الإغريقية والعربية كانوا غير أكفياء إلى حد كبير. في سنة 1271 كتب كتاباً يدعى «الخلاصة الوافية للدراسات الفلسفية» هاجم فيه جهل رجال

الكنيسة. فلم يزد هذا شيئاً من شعبيته بين زملائه. وفي سنة 1278، أدينت كتبه من قبل رأس النظام الفرنسيسكاني وألقي في السجن طوال أربعة عشر عاماً. سنة 1292 أطلق سراحه لكنه توفي بعد ذلك بفترة وجيزة.

لقد كان موسوعياً في علمه لكنه لم يكن منهجياً. وخلافاً لمعظم فلاسفة عصره، كان يقدر التجربة حق قدرها، كما وضح أهميتها بنظرية قوس قزح. كتب بشكل جيد أيضاً في الجغرافية، ولقد قرأ كولومبوس هذا الجزء من عمله وتأثر به كثيراً. كما أنه عالم رياضيات جيد، يقتبس الكتاب السادس والتاسع من أعمال إقليدس، كذلك عالج المنظور، متبعاً المصادر العربية، أما المنطق فكان يعتقد أنه دراسة عقيمة، من جهة أخرى، كان يقدر الخيمياء إلى درجة كتب عنها.

ولكي نعطي فكرة عن نطاقه وطريقته، سأوجز بعض أجزاء من **السفر الأكبر**. إذ يقول: هناك أربعة أسباب للجهل. أولها مثال المرجعية الضعيفة وغير المناسبة. (ولكون العمل كتب للبابا، فقد كان حريصاً أن يقول إن هذا لا يتضمن الكنيسة). الثاني، تأثير العادة. الثالث، رأي الجماهير غير المتعلمة (هذا يتضمن، كما يتوصل إليه المرء، معاصريه جميعاً بمن فيهم هو نفسه). الرابع، إخفاء جهل المرء بعرض حكمة ظاهرية. من هذه الأوبئة الأربعة، الرابع هو الأسوأ وهو منبع الشرور البشرية كلها.

ولدعم رأي من الآراء، من الخطأ أن نناقش انطلاقاً من حكمة أسلافنا، أو من العادة، أو من المعتقدات العامة. ودعماً لنظرته هذه، يقتبس من أقوال سنيكا، شيشرون، ابن سينا، ابن رشد، أديلاردمن باث، القديس جيروم، والقديس جون كريسوستوم. هذه المرجعيات، كما يبدو أنه يفكر، كافية للبرهنة على أن على المرء ألا يحترم مرجعية.

احترامه لأرسطو شديد، لكن ليس بلا حدود. «فقط أرسطو، جنباً إلى جنب مع أتباعه، يدعى فيلسوفاً برأي الناس الحكماء. وشأنه شأن معاصريه جميعاً، يستخدم صفة «الفيلسوف» حين يتحدث عن أرسطو، لكن حتى «الاستاجيري» كما يقول لنا، لا تبلغ أطراف الحكمة البشرية. بعده، ابن سينا هو

«أمير وزعيم الفلاسفة»»، مع أنه لم يستوعب تماماً القوس قزح، لأنه لم يدرك سببه النهائي الذي، كما يقول سفر التكوين، سببه تبدد البخار المائي. (مع ذلك، حين يصل بيكون لمعالجة القوس قزح، يقتبس من ابن سينا بإعجاب شديد.) وبين الحين والآخر يقول شيئاً له نكهة الاستقامة الدينية، كقوله مثلاً إن الحكمة التامة فقط هي في الكتاب المقدس، كما شرحه القانون الكنسي والفلسفة. لكنه يبدو أكثر إخلاصاً حين يقول إنه لا اعتراض هناك على الحصول على المعرفة من وثني. وبالإضافة إلى ابن سينا وابن رشد، يقتبس من الفارابي ـ وغالباً جداً من أبي معشر ـ وكذلك من آخرين بين الفينة والفينة. إنه يقتبس من أبي معشر كي يبرهن على أن الرياضيات معروفة قبل الطوفان من قبل نوح وأبنائه. وهذا، على ما أعتقد، عينة مما يمكن أن نتعلم من الكفار. وبيكون يقرظ الرياضيات باعتبارها المصدر الوحيد (غير الموحى به) لليقين، وهي لا بد منها لعلم الفلك والتنجيم.

يتبع بيكون ابن رشد في الاعتقاد بأن العقل الفعّال هو عنصر منفصل عن الروح من حيث الجوهر. كما يقتبس من مختلف رجال الدين البارزين، بمن فيهم غروستيت، أسقف لينكولن، باعتباره يدعم أيضاً هذا الرأي، المخالف لرأي القديس توما. كذلك يقول إن الفقرات المتناقضة ظاهرياً لدى أرسطو تعود للترجمة السيئة. وهو لا يقتبس من أفلاطون مباشرة، بل بشكل غير مباشر، عن طريق شيشرون، أو حتى عن طريق الترجمات العربية نقلاً عن فرفوريوس. وهو لا يكن الكثير من الاحترام لفرفوريوس الذي يدعو نظرته حول الكليات بـ«الطفولية».

في العصور الحديثة، نال بيكون الكثير من التقريظ لتقديره التجريب حق قدره، باعتباره مصدراً للمعرفة، أكثر من الحجة. وبالتأكيد، فإن اهتماماته وطريقته في التعامل مع الأشياء مختلفة كل الاختلاف عن اهتمامات وطريقة السكولائيين النموذجيين. إذ تشبه ميوله الموسوعية ميول الكتاب العرب الذين أثروا فيه بكل وضوح تأثيراً أعمق مما فعل معظم الفلاسفة المسيحيين. لقد كانوا، مثله، مهتمين بالعلم يؤمنون بالسحر والتنجيم، في حين أن المسيحيين كانوا يعتقدون أن السحر عمل الأشرار والتنجيم خداع ووهم. إنه مدهش لكونه

يختلف اختلافاً شديداً عن الفلاسفة القروسطيين المسيحيين الآخرين، لكن تأثيره كان ضئيلاً في عصره، ولم يكن، برأيي، علمياً بالقدر الذي يعتقد به أحياناً. إذ اعتاد الكتاب الإنكليز أن يقولوا إنه هو الذي اخترع البارود، لكن هذا، بالطبع، غير صحيح.

منع القديس بونافينتورا (1221-1274)، باعتباره رأس النظام الفرنسيسكاني، بيكون من نشر كتبه، لأنه كان رجلاً من نوعية مختلفة كلياً. إنه ينتمي لتراث القديس أنسيلم الذي كان يتمسك بحجته المستمدة من علم الوجود. كما كان يرى في الأرسطية مخالفة أساسية للمسيحية. إذ كان يؤمن بالأفكار الأفلاطونية، التي، رغم كل شيء، لا يعرفها معرفة تامة إلا الله. وهو، في كتاباته، غالباً ما يقتبس عن أوغسطين، لكن المرء لا يجد أي اقتباسات عن العرب، والقليل عن كتابات العصور القديمة الوثنية.

أما ماثيو أي (متّى) أكواسبارتا (1235-1302) فهو أحد أتباع بونافينتورا، لكن أكثر تأثراً بالفلسفة الجديدة. لقد كان فرانسيكانياً ثم أصبح كاردينالاً، وعارض القديس توما من وجهة نظر أوغسطينية، لكن بالنسبة إليه، أرسطو هو «الفيلسوف» وهو يقتبس منه باستمرار. كما يذكر ابن سينا غالباً، ويقتبس من القديس أنسلم باحترام، مثلما يقتبس من ديونيزيوس الزائف، لكن مرجعيته الرئيسية هي القديس أوغسطين. إذ يقول، علينا أن نجد طريقاً وسطاً بين أرسطو وأفلاطون. فأفكار أفلاطون «خاطئة كلياً»، وهي تؤسس للحكمة لكن ليس للمعرفة. من جهة أخرى، أرسطو مخطئ أيضاً، إذ يؤسس للمعرفة وليس للحكمة. ومعرفتنا ـ كما يتم الاستنتاج ـ هي نتيجة كل من الأشياء العليا والدنيا على حد سواء، الأشياء الخارجية والدلائل العقلية.

قام دينيس سكوت (1270-1308) بمجادلة الأكويني باسم الفرنسيسكان، ولد في سكوتلندا أو أولستر، صار فرنسيسكانياً في أوكسفورد، وقضى سنواته الأخيرة في باريس. كان ضد القديس توما ودافع عن مفهوم العصمة (الحبل بلا دنس)، وفي هذا المجال، كانت جامعة باريس، وفي النهاية الكنيسة الكاثوليكية، متفقة معه. إنه أوغسطيني، لكنه أقل تطرفاً من بونافينتورا أو حتى

ماثيو أكواسبارتا. اختلافاته عن القديس توما، مثل اختلافاتهما، مصدرها مزج قدر كبير من الأفلاطونية (عن طريق أوغسطين) بفلسفته.

إنه يناقش، مثلاً، مسألة «ما إذا كان بالإمكان أن نعرف بشكل طبيعي أية حقيقة أكيدة وخالصة، على طريقة فهم عابر السبيل دون توضيح خاص من النور الخالد؟» ثم يناقش بأن ذلك غير ممكن، ويدعم هذه النظرة بحجته الاستهلالية المستمدة فقط من اقتباسات مأخوذة من القديس أوغسطين.

الصعوبة الوحيدة التي يجدها هي الحروف الرومانية: «مخلوقات الله غير المرئية، والتي يمكن فهمها عن طريق تلك الأشياء التي تم صنعها، يمكن فهمها بكل وضوح من خلق العالم».

أما دينس سكوت فهو واقعي معتدل، يؤمن بالإرادة الحرة ولديه ميول باتجاه البيلاجية. يعتقد أن **الوجود** لا يختلف عن **الجوهر**. وهو مهتم بشكل أساسي **بالإدراك المباشر**، أي مختلف أنواع الأشياء التي يمكن معرفتها دون برهان. من هذه الأشياء، هناك ثلاثة أنواع: 1) مبادئ تُعرف بذاتها. 2) أشياء تُعرف بالتجربة. 3) أفعالنا الخاصة. لكن بدون استنارة إلهية لا يمكننا أن نعرف شيئاً.

لقد تبع معظم الفرنسيسكان دينس سكوت أكثر مما تبعوا الأكويني. فدينس سكوت كان يعتقد، نظراً لأنه ليس هناك فرق بين الوجود والجوهر، أن «مبدأ التفرد»، ـ أي ذاك الذي يجعل الشيء مختلفاً عن الآخر ولا يتطابق معه ـ يجب أن يكون الصورة، وليس المادة. «ومبدأ التفرد» هو مشكلة من المشكلات الهامة في الفلسفة السكولائية، ولقد بقيت، بأشكال مختلفة، مشكلة حتى الوقت الراهن. وربما يمكننا، دون الإشارة إلى مؤلف بعينه، أن نذكر المشكلة وفق التالي:

بين خصائص الأشياء المفردة، بعضها جوهري، وبعضها الآخر عرضي. الصفات العرضية للشيء هي تلك التي يمكن أن يفقدها دون أن يفقد ماهيته كارتداء قبعة مثلاً، إن كنت رجلاً. السؤال الذي يبرز الآن: لنفرض أن شيئين مفردين ينتميان إلى الجنس نفسه، ترى هل يختلفان دائماً في الجوهر أم أن من الممكن للجوهر أن يكون هو نفسه تماماً فيهما كليهما؟ القديس توما يعتنق

النظرة الأخيرة باعتبارها تتعلق بجوهر المادة، أما الأولى فتتعلق بتلك غير المادية. بينما يعتقد دينس سكوت أن هناك دائماً فوارق في الجوهر بين شيئين مفردين مختلفين. تعتمد نظرة القديس توما على النظرية القائلة بأن المادة المحض تتألف من أجزاء غير متمايزة، تتميز فقط باختلاف موقعها مكانياً. وهكذا، الإنسان، الذي يتكون من عقل وجسم، قد يختلف جسدياً عن شخص آخر فقط بالموقع المكاني لجسده. (هذا قد يحدث مع توأمين متطابقين، نظرياً). من جهة أخرى، يعتقد دينس سكوت أنه إذا كانت الأشياء مختلفة، ينبغي أن تتميز عن بعضها بفارق نوعي ما.

هذه النظرة هي، بكل وضوح، أقرب إلى الأفلاطونية من نظرة القديس توما. لكن علينا أن نجتاز مراحل مختلفة قبل أن يكون باستطاعتنا ذكر هذه المشكلة بالمصطلحات الحديثة. الخطوة الأولى اتخذها لايبنتز، وهي التخلص من التميز بين ما هو جوهري وما هو عرضي في الصفات التي أخذها السكولائيون عن أرسطو، تبين أن الكثير منها غير حقيقي، حالما نحاول ذكرها بدقة. بالتالي، لدينا، بدلاً من «الجوهر»، «كل الصفات الحقيقية للشيء قيد السؤال. (لكن بصورة عامة، الموقع الزماني والمكاني يظل موضع استثناء). يجادل لايبنتز بأن من المستحيل أن يكون هناك شيئان متطابقان تماماً بهذا المعنى، وهذا هو مبدأه عن «ذاتية الفوارق غير المُدركَة». هذا المبدأ انتقده الفيزيائيون، الذين أكدوا أن جزيئين من المادة يمكن أن يختلفا فقط بما يتعلق بموقعهما الزماني والمكاني - وهي النظرة التي حولتها النسبية، التي تختزل الزمان والمكان، إلى علاقات، أكثر صعوبة.

خطوة أخرى كان لا بد منها لتحديث المشكلة، وهي التخلص من مفهوم «الجوهر». حين تم هذا، صار «الشيء» حزمة من الصفات، نظراً لأنه لم يعد هناك بعد أي نواة لـ «الشيئية» المحض. يتبع ذلك على ما يبدو، أنه إذا رفض «الجوهر» يتعين علينا أن نتخذ نظرة أكثر قرباً لنظرة سكوت من نظرة الأكويني. لكن هذا يشتمل على الكثير من الصعوبات فيما يتعلق بالزمان والمكان. لقد عالجت المسألة، كما أراها، تحت عنوان «الأسماء الخاصة» في «بحثي في المعنى والحقيقة».

بعد القديس توما، يعد وليم أوكام مدرس الفلسفة الأهم. ظروف حياته معروفة على نحو ناقص تماماً. إذ ربما ولد بين 1290 و1300، ومات في 10 نيسان لكن ما إذا كان التاريخ هو 1349 أو 1350، لسنا متأكدين. (فالطاعون الأسود كان منتشراً سنة 1349، لذلك تعتبر هذه السنة هي المحتملة أكثر). يقول معظم الناس إنه ولد في أوكهام في سورّي، لكن د. ليزل بيرنز يفضل أوكهام في يوركشاير. ذهب إلى أوكسفورد ثم إلى باريس، حيث كان أولاً طالباً ثم منافساً لدينس سكوت. كما تورط في خصومة الفرنسيسكان مع البابا يوحنا الثاني والعشرين حول موضوع الفقر. إذ كان البابا قد اضطهد «الروحانيين»، بدعم من ميشيل سيسينا، رأس الأخوية الفرنسيسكانية. لكن كان هناك ترتيب تم بواسطته ترك بعض الملكية للأخوان الفرنسيسكان أعطاهم إياها البابا، الذي سمح لهم بالانتفاع منها دون إثم التملك. هنا، ثارت غالبية الأخوية الفرنسيسكانية وعلى رأسها ميشيل سيسينا. أما أوكام الذي استدعاه البابا إلى أفينيون، ليرد على تهم بالهرطقة فيما يتعلق باستحالة دم المسيح وجسده إلى خمر وخبز، فقد تحالف مع ميشيل سيسينا، كما فعل مع رجل مهم آخر، هو مارسيليو من بادوا. فحَرم الثلاثة جميعاً من الكنيسة سنة 1328، لكنهم فروا من أفينيون ولجؤوا إلى الإمبراطور لويس الذي كان أحد اثنين يدعيان حقهما بالإمبراطورية، وكانت ألمانيا تفضله، فيما كان البابا يفضل الآخر. حرم البابا لويس هذا كنسياً أيضاً فاستأنف الدعوى ضده إلى المجلس العام، فاتهم البابا نفسه بالهرطقة.

ويقال إن أوكام، في لقاء مع الإمبراطور، قال «دافع عني بالسيف، أدافع عنك بالقلم». على أية حال، استقر هو ومارسيليو من بادوا في ميونيخ، تحت حماية الإمبراطور وهناك كتب أطروحات سياسية ذات أهمية كبيرة. ما حدث لأوكام بعد موت الإمبراطور سنة 1338 غير أكيد، فالبعض يقولون إنه تصالح مع الكنيسة، لكن هذا، على ما يبدو، غير صحيح.

لم تعد الإمبراطورية كما كانت في عهد الهوهنستاوفن، كما أن البابوية، رغم ادعاءاتها بأنها تتنامى باستمرار، لم تعد تحظى بالاحترام ذاته كما في السابق. ذلك أن بونيفيس الثامن كان قد نقلها إلى أفينيون منذ بداية القرن الرابع

عشر، فصار البابا تابعاً لملك فرنسا. فيما كانت الإمبراطورية تغرق أكثر فأكثر، ولم يعد باستطاعتها أن تدعي حتى أبسط أنواع السيادة الشاملة، بسبب قوة فرنسا وإنكلترا. من جهة أخرى، ونتيجة تبعية البابوية لملك فرنسا، ضعفت دعواها بالسيادة الشاملة في المسائل المؤقتة. بالتالي، صار الصراع بين البابا والإمبراطور بالحقيقة صراعاً بين ألمانيا وفرنسا. أما إنكلترا، فكانت أيام إدوارد الثالث في حالة حرب مع فرنسا، وبالتالي في حالة تحالف مع ألمانيا، وهذا جعل إنكلترا أيضاً ضد البابا. طلب خصوم البابا مجلساً عاماً ـ وهو المرجع الكنسي الوحيد الذي يمكن اعتباره أعلى من البابا.

هذه المرة، كانت ماهية معارضة البابا قد تغيرت. فبدلاً من كونها لصالح الإمبراطور فقط، اتخذت صيغة جديدة هي الديموقراطية، خاصة في مسائل حكم الكنيسة. وهو ما أعطاها زخماً جديداً، أدى في النهاية إلى الإصلاح.

وعلى الرغم من أن دانتي (1265–1321) كان كشاعر مفكراً عظيماً، إلا أنه كمفكر، كان بشكل ما متخلفاً عن عصره. فكتابه «في الحكم» هو غيبيليني النظرة، ربما يمت لزمن أبكر من زمنه بمئة سنة. إنه يعتبر الإمبراطور والبابا مستقلين، وكلاهما معين من مصدر سماوي. في «الملهاة الإلهية»، للشيطان ثلاثة أفواه، يمضغ فيها باستمرار يهوذا الاسخريوطي، بروتوس وكاسيوس، والثلاثة كلهم خونة بالتساوي، الأول خان المسيح، الآخران خانا قيصر، على أن فكر دانتي مهم، ليس بذاته وحسب، بل باعتباره فكر رجل من العامة أيضاً. لكنه لم يكن ذا تأثير، كما كان، بشكل ميؤوس منه، قديماً، فات زمانه.

وعلى العكس، دشن مارسيليو من بادوا (1270–1342) الشكل الجديد لمعارضة البابا، لعب فيه الإمبراطور دوراً أساسياً من الرفعة الزخرفية. فقد كان صديقاً حميماً لوليم أوكام، الذي أثّر فيه بآرائه السياسية. وهو، على الصعيد السياسي، أكثر أهمية من أوكام، الذي كان يعتقد أن المشرّع يجب أن يكون غالبية الشعب، وأن للغالبية الحق في معاقبة الأمراء. إنه يطبق سيادة الشعب أيضاً على الكنيسة، بحيث تشمل العامة. إذ يجب أن تكون هناك مجالس محلية شعبية، تتضمن العامة، وتقوم بانتخاب ممثلين إلى المجالس العامة. والمجلس

العام وحده له الصلاحية في أن يحرم كنسياً ويعطي تفسيرات مرجعية للكتاب المقدس. بالتالي، يكون لكل المؤمنين صوت في البت بما يتعلق بالعقيدة. أما الكنيسة فيجب ألا يكون لها سلطات دنيوية، كما ينبغي ألا يكون هناك حرمان بدون موافقة مدنية وألا يكون للبابا سلطات خاصة.

والحقيقة لم يصل أوكام إلى المدى الذي وصله مارسيليو، لكنه أنجز طريقة ديموقراطية تماماً لانتخاب المجلس العام.

في مطلع القرن الخامس عشر، ظهرت الحركة التصالحية، حين كان لا بد منها لمعالجة الانشقاق الكبير، لكن ما إن أنجزت مهمتها، حتى أذعنت وخضعت. موقفها، كما يمكن رؤية ذلك لدى مارسيليو سابقاً، كان مختلفاً عن ذلك الذي تم تبنيه فيما بعد، نظرياً، من قبل البروتستانت، الذين ادعوا حق الحكم الخاص، ولم يكونوا راغبين في الخضوع للمجلس العام. بل كانوا يعتقدون أن الإيمان الديني ليس مسألة تقررها أية آلية حكومية. على العكس، كان مارسيليو ما يزال يهدف إلى الحفاظ على وحدة الدين الكاثوليكي. لكن يرغب أن يتم هذا بطريقة ديموقراطية، وليس بالغفران البابوي. فيما قام البروتستانت، عملياً، حين وصلوا إلى الحكم، باستبدال البابا بالملك، وبذلك لم يضمنوا لا حرية الحكم الخاص ولا الطريقة الديموقراطية للبت بمسائل العقيدة. لكن في معارضتهم للبابا، لاقوا دعماً من عقائد الحركة التصالحية. لقد كان أوكام، من بين كل مدرسي الفلسفة، الوحيد الذي فضله لوثر. وينبغي القول إن قسماً كبيراً من البروتستانت تمسكوا بعقيدة الحكم الخاص، حيثما كانت الدولة بروتستانتية. هذه هي نقطة الخلاف بين المستقلين والبريسبتيريين في الحرب الأهلية الإنكليزية.

كُتبت أعمال أوكام السياسية بأسلوب المجادلات الفلسفية، بحيث يقدم حججاً مؤيدة وحججاً مضادة لمختلف الأطروحات المقدمة، ودون أن يصل أحياناً إلى أية نتيجة. هذه الأيام اعتدنا على نوع أكثر مباشرة من الدعاية السياسية، لكن في أيامه، ربما كان الشكل الذي اختاره فعالاً.

طريقته ونظرته العامة يمكن توضيحها ببضع عينات.

هناك أطروحة طويلة بعنوان «ثماني مسائل تتعلق بسلطة البابا». المسألة الأولى منها هي ما إذا كان بإمكان المرء أن يكون الأرفع عن حق من كل من الكنيسة والدولة على حد سواء. الثانية: هل السلطة الدنيوية مستمدة من الله مباشرة أم لا؟ الثالثة: هل للبابا الحق في إعطاء تشريعات دنيوية للامبراطور والأمراء الآخرين؟ الرابعة: هل الانتخاب من قبل ناخبين يمنح الإمبراطور الألماني سلطات كاملة؟ الخامسة والسادسة: ما الحقوق التي تكتسبها الكنيسة من خلال حق الأساقفة بمسح الملوك بالزيت؟ السابعة: هل يكون حفل التتويج صالحاً، إن قام به رئيس الأساقفة الخطأ؟ الثامنة: هل الانتخاب من قبل ناخبين، يعطي الملك الألماني لقب الإمبراطور؟ وهذه كلها، في ذلك الزمن، كانت مسائل لاهبة في السياسة العملية.

ثمة أطروحة أخرى حول مسألة ما إذا كان بإمكان الأمير أن يحصل على خيرات الكنيسة دون إذن البابا. هذه المسألة تتعلق بتبرير فرض الملك إدوارد الثالث ضرائب على رجال الكنيسة من أجل حربه ضد فرنسا. ولسوف نتذكر أن إدوارد هذا كان حليفاً للامبراطور.

بعدئذ تأتي «استشارة حول مسألة زواج» وتدور حول مسألة ما إذا كان من حق الإمبراطور أن يتزوج ابنة عمه أم لا.

ولسوف نرى مباشرة أن أوكام بذل جهده لكي يستحق الحماية من سيف الإمبراطور. الآن آن الأوان كي نلتفت إلى عقائد أوكام الفلسفية المحض. حول هذا الموضوع، ثمة كتاب جيد بعنوان «منطق وليم أوكام» بقلم إرنست مودي. معظم ما سأقوله يقوم بالأساس على هذا الكتاب الذي يتخذ نظرة عامة غير عادية بشكل من الأشكال، لكنني أعتقد أنها صحيحة. إذ هناك ميل لدى كتّاب تاريخ الفلسفة، لأن يفسروا الناس على ضوء أخلافهم، لكن هذا، عموماً، خطأ. لقد كان ينظر إلى أوكام باعتباره أدى إلى انهيار السكولائية، وباعتباره البشير بديكارت أو كانط أو أي من المعلقين المفضلين بين الفلاسفة الحديثين. كل هذا، بحسب مودي الذي أتفق معه، خطأ. إذ يعتقد أن أوكام كان معنياً بصورة أساسية باستعادة أرسطو الصرف، الخالص من التأثيرات الأوغسطينية والعربية

على حد سواء. وقد كان هذا إلى حد كبير أيضاً، هدف القديس توما الأكويني، لكن الفرنسيسكان، كما رأينا، استمروا في اتباع القديس أوغسطين بصورة أوثق بكثير مما فعل هو نفسه. أما تفسير أوكام من قبل المؤرخين الحديثين، بحسب رأي مودي، فقد خالطته رغبة في تحقيق انتقال تدريجي من الفلسفة السكولائية إلى الحديثة، وهذا ما جعل الناس يقرؤون العقائد الحديثة في كتاباته، حين كان، بالحقيقة، يقوم فقط بتفسير أرسطو.

يشتهر أوكام على نحو خاص بالمبدأ الذي لا تجده في أعماله، لكنه اكتسب اسم «نصل أوكام». هذا المبدأ يقول «الكينونات لا تتضاعف دون ضرورة».ورغم أنه لم يقل هذا، إلا أنه قال شيئاً ما يؤدي إلى النتيجة ذاتها، أي بالتحديد: «من العبث بذل جهد أكبر في ما يمكن تحقيقه بجهد أقل»، أي بمعنى، إذا كان كل شيء في علم من العلوم يمكن تفسيره دون افتراض هذه أو تلك من الكينونات الافتراضية، لا يكون هناك حاجة لافتراضها. ولقد وجدت، أنا نفسي، هذا المبدأ الأشد نفعاً في التحليل المنطقي.

لقد كان أوكام من الاسميين في المنطق، رغم أنه ظاهرياً لم يكن كذلك في الميتافيزقا، لكن فريق الاسميين القرن الخامس عشر كانوا يعتبرونه مؤسس مدرستهم. إذ كان يعتقد أن أرسطو أسيء تفسيره من قبل السكوتيين «أتباع سكوت» (نسبة لسكوتس)، وأن إساءة تفسيره تعود جزئياً إلى تأثير القديس أوغسطين، وجزئياً لتأثير ابن سينا، لكن جزئياً لسبب أقدم، هو أطروحة فرفوريوس حول «مقولات» أرسطو. ذلك أن فرفوريوس طرح في هذه الأطروحة ثلاث مسائل: (1) هل الأجناس والأنواع جواهر؟ (2) هل هي مادية عينية أم غير مادية وغير عينية؟ (3) وإن كانت الأخيرة، هل هي في الأشياء المحسوسة أم منفصلة عنها؟ لقد طرح هذه الأسئلة في ما يتعلق بمقولات أرسطو، وبالتالي قاد العصور الوسطى إلى تفسير «الأوغانون» تفسيراً ميتافيزيقياً للغاية. حاول الإكويني إلغاء هذا الخطأ، لكن دينس سكوت عاد وأدخله من جديد، فكانت النتيجة أن المنطق ونظرية المعرفة أصبحا يعتمدان على الميتافيزيقيا واللاهوت. لذلك انطلق أوكام للعمل من أجل الفصل بينهما من جديد.

المنطق، بالنسبة لأوكام، هو أداة الفلسفة الطبيعية التي يمكنها أن تكون مستقلة عن الميتافيزيقا. والمنطق هو تحليل العلم غير الحدسي، والعلم يدور حول الأشياء، لكن المنطق لا. والأشياء متفردة، لكن بين المصطلحات، هناك كليات، والمنطق يعالج الكليات، في حين أن العلم يستخدمها دون مناقشتها. والمنطق يعنى بالمصطلحات أو المفاهيم، ليس كحالات مادية، بل باعتبار أن لها معنى «فالإنسان جنس» ليس قولاً من أقوال المنطق، لأنه يتطلب معرفة الإنسان. والمنطق يتعامل مع أشياء يصطنعها العقل ضمن ذاته، ولا يمكن أن يوجد إلا من خلال وجود العقل. والمفهوم علامة طبيعية أما الكلمة فعلامة تقليدية. وعلينا أن نميز حين ننطق الكلمة كشيء، وحين نستخدمها باعتبارها ذات معنى، وإلا سنقع في مغالطات مثل: «الإنسان جنس، سقراط إنسان، سقراط جنس».

تدعى الحدود التي تدل على أشياء «حدود المفاهيم الأولى»، والحدود التي تدل على مصطلحات تدعى «حدود المفاهيم الثانية». والحدود في العلم هي ذات مقصد أول، وفي المنطق ذات مقصد ثان. أما الحدود الميتافيزيقية فهي خاصة لأنها تدل على كلا الشيئين يشار إليهما بكلمات ذات مفاهيم أولى، وأشياء يشار إليها بكلمات ذات مفاهيم ثانية. هناك ستة مصطلحات ميتافيزقية بالضبط: وجود، شيء، شيء ما، واحد، حقيقي، خير ـ ولهذه المصطلحات خصوصية يمكن أن تقال كلها عن بعضها بعضاً. لكن يمكن متابعة المنطق بصورة مستقلة عنها.

الإدراك هو فهم الأشياء، وليس الأشياء الناتجة عن العقل. فهذه ليست ما يُعقل، بل ما يتم بها فهم الأشياء. والكليات، في المنطق، هي مجرد حدود لمفاهيم مسندة لمصطلحات أو مفاهيم أخرى كثيرة. **فالكلي، الجنس، النوع**، حدود من نوع المفاهيم الثانية، لذلك لا يمكن أن تعني **أشياء**. لكن نظراً لأن **الواحد والوجود** كتلتان قابلتان للتحويل، إن وجد الكلي، فهما شيء منفرد وواحد. أما الكلي فهو فقط إشارة لأشياء كثيرة. هنا، يتفق أوكام مع الأكويني، باعتبارهما ضد ابن رشد، ابن سينا، والأوغسطينيين. فكلاهما يعتقد أن هناك

أشياء جزئية فقط، عقولاً مفردة وأفعال فهم واستيعاب. صحيح، أن كلاً من الأكويني وأوكام يقران بأن «الكلي قبل الخلق»، لكن فقط لشرح الخلق، بمعنى أنه، ولا بد، كان في عقل الله قبل أن يتمكن من الخلق. لكن هذا يمت للاهوت، وليس لتفسير المعرفة الإنسانية، التي تعنى فقط بـ«الكلي ما بعد الخلق». وفي تفسيره للمعرفة الإنسانية، لا يسمح أوكام للكليات أن تكون أشياء. فيقول: سقراط مشابه لأفلاطون، لكن ليس بفضل شيء ثالث يدعى هناك تشابه. فالتشابه حد من حدود المفاهيم الثانية وهو في العقل (وهذا كله جيد).

الأقوال فيما يتعلق بحوادث المستقبل ليست، بالنسبة لأوكام، صحيحة أو زائفة، وهو لا يقوم بأية محاولة للتوفيق بين هذه النظرية والمعرفة الإلهية بكل شيء. إنه يحافظ هنا، كما في مكان آخر، على المنطق خلواً من الميتافيزيقا واللاهوت.

هنا قد يكن مفيداً الاطلاع على بعض العينات من مناقشات أوكام.

إنه يسأل: ما إذا كان ذلك الذي يُعرَف بالعقل أولاً، طبقاً لأولوية الجيل هو المفرد أم لا.

ضِد: الكلي هو الموضوع الأول للعقل والخاص به.

مع: موضوع الإحساس وموضوع العقل هما الشيء ذاته، لكن الجزء هو الموضوع الأول للإحساس.

تبعاً لذلك، لا بد من ذكر معنى السؤال (ذلك لأن كلتا الحجتين تبدوان قويتين).

ثم يتابع: يُفهَم الشيء خارج الروح، الذي لا يكون رمزاً أولاً، من خلال معرفة كهذه (أي المعرفة التي تكون جزئية). لذلك، يعرف الجزئي أولاً، نظراً لأن كل شيء خارج الروح هو مفرد.

بعدئذ يتابع ليقول إن المعرفة المجردة تستلزم دائماً المعرفة «الحدسية» (أي معرفة المفهوم) وذلك بسبب الأشياء الجزئية.

بعد ذلك، يعدد أربعة شكوك يمكن أن تنشأ ويمضي للرد عليها.

فيتوصل إلى جواب إيجابي على سؤاله الأصلي، لكنه يضيف «أن الكلي هو الموضوع الأول حسب أولوية الشمول لا أسبقية التوالد».

والمسألة ذات العلاقة هنا، هو ما إذا كان، أو إلى أي مدى، الإدراك الحسي هو مصدر المعرفة. ولا بد لنا هنا من أن نتذكر أن أفلاطون في محاورة «تياتيوس» يرفض تحديد المعرفة كمفهوم. ولحسن الحظ أن أوكام لم يكن يعرف محاورة «تياتيوس»، لكن لو كان يعرفها لاختلف معها.

أما السؤال «هل النفس الحسية والنفس العاقلة تتمايزان حقاً لدى الإنسان؟ فإنه يرد عليه بأنهما كذلك، رغم أن من الصعب البرهنة على ذلك. وإحدى حججه هي أننا يمكن بكل رغبتنا أن نشتهي شيئاً ما يرفضه عقلنا، لذلك فإن الرغبة والعقل ينتميان لموضوعين مختلفين. ثمة حجة أخرى هي أن الأحاسيس موجودة بشكل ذاتي في النفس الحسية، لكن ليس بشكل ذاتي في النفس العاقلة. مرة ثانية، النفس الحسية ممتدة ومادية، في حين أن العاقلة ليست كذلك. كما ينظر في أربعة اعتراضات كلها لاهوتية[1]، لكن يرد عليها. على أن نظرة أوكام إلى هذه المسألة، ربما، ليست ما يمكن توقعه. لكنه يتفق مع القديس الأكويني ويختلف مع ابن رشد في التفكير بأن لكل إنسان عقل خاص به، وليس العقل شيئاً غير شخصاني.

وباطرائه لإمكانية دراسة المنطق والمعرفة الإنسانية، دون الرجوع إلى الميتافيزيقا واللاهوت، فإن عمل أوكام شجع البحث العلمي. إذ قال: لقد أخطأ الأوغسطينيون بافتراضهم أولاً أشياء غير قابلة للفهم وأناساً غير قادرين على الفهم، ومن ثم إضافتهم نوراً من اللانهائية، تصبح المعرفة بواسطته ممكنة.

إنه في هذا يتفق مع الأكويني، لكنه يختلف معه في التوكيد، لأن الأكويني لاهوتي أولاً، أما أوكام، وبقدر ما يتعلق الأمر بالمنطق، فقد كان بالأساس فيلسوفاً علمانياً.

---

(1) مثلاً: بين الجمعة الحزينة وعيد الفصح، هبطت روح المسيح إلى الجحيم، في حين أن جسمه بقي في قبر يوسف أرياثيا. فلو كانت النفس الحسية متميزة عن النفس العاقلة، ترى هل نفس المسيح الحسية قضت وقتها في الجحيم أم القبر؟

هذا الموقف منح دارسي مسائل بعينها ثقة خاصة، مثال على ذلك، تابعه المباشر نيكولاس أوريزم (ت. 1382) هو الذي بحث النظرية الكوكبية، فكان، إلى حد ما، المبشر بكوبرنيكوس، إذ عرض كلتا النظريتين: مركزية الأرض ومركزية الشمس، وقال إن كلاً منهما تفسر كل الحقائق المعروفة في أيامه، إلى حد أنه لا توجد طريقة لاتخاذ قرار بالنسبة لهما وأيهما الأصح.

بعد وليم أوكام، لم يظهر سكولائي بعظمته. أما مرحلة الفلاسفة العظام التالية فقد بدأت في أواخر عصر النهضة.

* * *

الفصل الخامس عشر

أفول البابوية

حمل القرن الثالث عشر معه إلى الكمال تركيبة عظيمة، فلسفية، لاهوتية، سياسية واجتماعية، تم تركيبها على مهل بالجمع بين عناصر كثيرة. العنصر الأول هو الفلسفة الإغريقية المحض، خاصة فلسفات فيثاغورس، بارمنيدس، أفلاطون وأرسطو. بعدئذ جاء، نتيجة لفتوحات الاسكندر، دفق كبير من المعتقدات الشرقية، وهذه، مستفيدة من الأورفية والديانات السرية الغامضة، حوّلت نظرة العالم الناطق بالإغريقية، ثم في النهاية حولت نظرة العالم الناطق - باللاتينية أيضاً. فالإله الذي يموت ويبعث من جديد، والأكل أثناء القربان المقدس لما يفترض أن يكون لحم الإله، والمولد الثاني في حياة جديدة من خلال احتفال ما يشابه العماد، باتت كلها جزءاً من لاهوت أقسام كبيرة من العالم الروماني الوثني. رافق هذا كله المبدأ الأخلاقي المتعلق بالتحرر من وثاق الجسد الذي كان، نظرياً على الأقل، نوعاً من التنسك. ثم جاء من سورية، مصر، بابل وفارس، تأسيس الكهنوت المنفصل عن العامة، الذي يمتلك سلطات سحرية تقريباً، وباستطاعته أن يمارس قدراً كبيراً من التأثير السياسي. أما الطقوس المؤثرة، والمرتبطة إلى حد كبير بالاعتقاد بالحياة بعد الموت، فقد جاءت من المصادر نفسها. ومن بلاد فارس، على نحو خاص، جاءت المثنوية التي تنظر إلى العالم باعتباره ساحة معركة بين حشدين كبيرين، أحدهما خير بقيادة آهورامازدا، والثاني شر بقيادة أهريمان. والسحر الأسود ما هو إلا ذلك

النوع الذي يعمل بمساعدة أهريمان وأتباعه في عالم الأرواح. أما الشيطان فما هو إلا نسخة مطورة عن أهريمان.

هذا الدفق من الأفكار الهمجية تآلف مع عناصر هيلينية معينة في الفلسفة الأفلاطونية الجديدة. وفي الأورفية، الفيثاغورية، وبعض أجزاء الأفلاطونية، كان الإغريق قد طوروا وجهات نظر من السهل دمجها بوجهات النظر الشرقية، ربما، لأنها كانت بالأصل قد جاءت من الشرق في وقت أبكر بكثير. لكن مع أفلوطين وفرفوريوس، ينتهي تطور الفلسفة الوثنية.

غير أن تفكير هؤلاء الناس، رغم أنه كان دينياً إلى حد كبير، لم يكن قادراً، دون كثير من التحويل، على الإلهام بدين جماهيري ظافر. فلسفتهم صعبة، ولا يمكن فهمها عموماً، كما أن طريقهم للخلاص كان فكرياً أكثر من أن يناسب الجماهير. فيما قادتهم نزعتهم المحافظة لاعتناق الدين التقليدي الإغريقي الذي اضطروا، مع ذلك، لأن يفسروه رمزياً، لكي يخففوا من عناصره اللاأخلاقية ويوفقوا بينه وبين نزعتهم الفلسفية باتجاه وحدة الوجود. على أن الدين الإغريقي أصيب بالانهيار، لعدم قدرته على منافسة الطقوس واللاهوتيات الشرقية. معابد الوحي صمتت، والكهنوت لم يعد يشكل طبقة متميزة قوية. ومحاولة إحياء الدين الإغريقي، صارت عتيقة بالية، بل زادته هشاشة وتحذلقاً على نحو ملحوظ، خاصة أيام الإمبراطور جوليان. لقد كان بالإمكان، في وقت سابق من القرن الثالث، التكهن بأن ديناً آسيوياً ما سيغزو العالم الروماني، رغم أنه في ذلك الوقت، كان ما يزال هناك عدة منافسين، بدت كلها وكأن لها فرصة بالنصر.

لقد جمعت المسيحية عناصر قوتها من مصادر مختلفة. إذ قبلت من اليهود الكتاب المقدس والعقيدة القائلة إن كل الأديان، ما عدا ديناً واحداً، زائفة وكلها شر. لكنها تجنبت الحصرية العرقية لليهود والأشياء غير المناسبة من قانون موسى. فيما بعد تعلمت اليهودية الإيمان بالحياة بعد الموت، لكن المسيحيين قدموا تحديدات جديدة للجنة والجحيم، وطرق التوصل إلى الأولى والهروب من الثانية. كما جمع عيد الفصح بين عيد الفصح اليهودي والاحتفالات الوثنية

الخاصة ببعث الإله من جديد. كذلك تم تمثل المثنوية الفارسية إنما بتوكيد أشد على القوة الكلية في النهاية لمبدأ الخير، مع إضافة أن الآلهة الوثنية هي أتباع الشيطان. في البداية، لم يكن المسيحيون أنداداً لخصومهم في الفلسفة أو الطقوس، لكن تدريجياً تم استكمال هذه النواقص. وفي البداية، كانت الفلسفة أكثر تقدماً لدى الغنوصيين أشباه المسيحيين، مما هي لدى أتباع الدين القويم، لكن منذ عصر أوريجين فصاعداً، طوّر المسيحيون فلسفة ملائمة كفوءة من خلال تعديل الأفلاطونية الجديدة. الطقوس لدى المسيحيين الأوائل كانت موضوعاً غامضاً بشكل ما، لكن بمجيء عصر القديس أمبروس على أية حال، صارت مؤثرة وفعالة تماماً، كما أخذوا سلطة الكهنوت واستقلاليته من الشرق، لكنه شيئاً فشيئاً ازداد قوة من خلال طرائق الكنيسة في الحكم، التي تعود بكثير منها لممارسات الإمبراطورية الرومانية. إذ تم في الكنيسة الكاثوليكية المزج بين العهد القديم، الأديان التصوفية، الفلسفة الإغريقية والطرق الرومانية في الإدارة، ودمجها معاً بحيث أعطت للتنظيم زخماً لم يسبق لتنظيم اجتماعي سابق أن كان نظيراً له.

لقد تطورت الكنيسة الغربية، شأنها شأن روما القديمة، إنما ببطء أكبر، من جمهورية إلى ملكية استبدادية. ولقد مررنا من قبل بمراحل تزايد السلطة البابوية، بدءاً من غريغوري الكبير، مروراً بنيكولاس الأول، غريغوري السابع، وإنوسنت الثالث، وحتى الهزيمة الأخيرة لسلالة الهوهنستاوفن في حروب الغلفيين والغيبلين. في الوقت نفسه، تعرضت الفلسفة المسيحية، التي كانت حتى ذلك الحين أوغسطينية، وبالتالي أفلاطونية إلى حد كبير، لدخول عناصر جديدة أغنتها، نتيجة الاحتكاك بالقسطنطينية والعالم الإسلامي. فأرسطو، خلال القرن الثالث عشر، بات معروفاً بشكل كامل تماماً في الغرب، ونتيجة تأثير ألبرت الكبير وتوما الأكويني، رسخ في أذهان المتعلمين هناك بأنه المرجعية العليا بعد الكتاب المقدس والكنيسة. بل حتى الوقت الحاضر، لا يزال يحتفظ بمكانته لدى الفلاسفة الكاثوليك. ولا يسعني هنا إلا أن أفكر أن إحلال أرسطو محل أفلاطون وأوغسطين، كان خطأ من وجهة النظر المسيحية. فطبع أفلاطون

كان أكثر ميلاً للتدين من أرسطو، واللاهوت المسيحي كان، منذ البدء تقريباً، قد كيّف نفسه مع الأفلاطونية. إذ كان أفلاطون قد علّم بأن المعرفة لا تأتي عن طريق الإدراك الحسي، بل هي نوع من الإدراك العقلي الذي يأتي من التذكر، أما أرسطو فكان أقرب إلى التجريبية. والقديس توما، ربما عن غير قصد، مهد الطريق للعودة من الحلم الأفلاطوني إلى المشاهدة العلمية.

بيد أن الأحداث الخارجية كان لها شأن أكثر مما للفلسفة بتفكك التركيبة الكاثوليكية، ذاك الذي بدأ في القرن الرابع عشر. إذ كان اللاتين سنة 1204 قد قهروا الإمبراطورية البيزنطية، وبقيت في أيديهم حتى سنة 1261. خلال هذه الفترة، كانت ديانة حكومتها الكاثوليكية، وليس الإغريقية، لكن بعد 1261، ضاعت القسطنطينية من يد البابا ولم تعد البتة رغم الوحدة الاسمية التي وقّعت في فيرارا سنة 1438. لقد برهنت هزيمة الإمبراطورية الغربية في صراعها مع البابوية على أنها كانت غير مفيدة للكنيسة، وذلك بسبب نشوء الملكيات الوطنية في إنكلترا وفرنسا. وطوال القرن الرابع عشر كان البابا، على الصعيد السياسي، أداة في أيدي ملوك فرنسا، على أن السبب الأهم من هذه الأسباب كلها، هو نشوء طبقة تجارية غنية إضافة إلى ازدياد المعرفة لدى العوام.

هذان الجانبان كلاهما بدأا في إيطاليا، وبقيا أكثر تطوراً في هذه البلاد من أنحاء أخرى في الغرب حتى منتصف القرن السادس عشر. فمدن شمال إيطاليا كانت أغنى بكثير في القرن الرابع عشر من أية مدينة من مدن الشمال، والناس العاديون المتعلمون خاصة في مجال القانون والطب، باتوا يشكلون عدداً متزايداً. كما كانت المدن تتصف بروح الاستقلال، وحيث لم يعد الإمبراطور يشكل تهديداً، توجهت روح الاستقلال هذه ضد البابا. لكن هذه الحركات ذاتها، مع أنها بدرجة أقل، كانت موجودة في كل مكان آخر. فالفلاندرز ازدهروا، كذلك مدن الهانز. وفي إنكلترا، صارت تجارة الصوف مصدراً للثروة، وبات العصر عصراً يمكن فيه، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، أن تدعى ميوله ديموقراطية، على نحو قوي تماماً، كما أن الميول القومية كانت أقوى حتى. فظهرت البابوية، التي أصبحت دنيوية جداً، أشبه بهيئة جباية ضرائب إلى

حد كبير، جالبة لنفسها موارد هائلة كانت معظم البلدان تود الاحتفاظ بها لنفسها. كذلك لم يعد البابوات يمتلكون أو يستحقون السلطة المعنوية التي كانت تعطيهم قوة. وعلى الرغم من أن القديس فرنسيس كان قادراً على العمل بالتنسيق مع إنوسنت الثالث وغريغوري التاسع، إلا أن الناس الأكثر جدية في القرن الرابع عشر كانوا يدفعون دفعاً للصراع مع البابوية.

لكن في بداية القرن، لم تكن هذه الأسباب الكامنة وراء انهيار البابوية قد ظهرت بعد. والبابا بونيفيس الثامن في أمره البابوي «وحدانية التقديس» طالب بمطالبات متطرفة أكثر مما سبق لأي بابا سابق أن طلب. إذ ثبّت سنة 1300، سنة للغفران، حين تم منح الغفران لكل الكاثوليك الذين يزورون روما ويقومون باحتفالات معينة أثناء إقامتهم هناك. هذا عاد بأموال طائلة لخزائن البابوية وجيوب سكان روما. وقد تقرر أن يكون هناك غفران كل مئة سنة، غير أن الأرباح كانت كبيرة جداً، إلى حد أنه تم تقصير المدة إلى خمسين سنة ومن ثم إلى خمس وعشرين، وهو الزمن الذي بقيت عليه حتى الوقت الحاضر. اليوبيل الأول، أي سنة 1300، بيّن: أن البابا في ذروة نجاحه، وقد يكون مناسباً أن نعتبر ذلك التاريخ خط تبدل انحدار بدأت بعده البابوية بالهبوط.

البابا بونيفيس الثامن إيطالي ولد في أنايني، وحوصر في برج لندن حين كان في إنكلترا، نيابة عن البابا، كي يدعم هنري الثالث ضد البارونات المتمردين، لكنّه أنقذ سنة 1267 على يد ابن الملك الذي صار فيما بعد إدوارد الأول. لقد كان هناك، منذ أيامه، فريق فرنسي قوي في الكنيسة، ولقد تم انتخابه بمعارضة من الكاردينالات الفرنسيين. كما دخل في صراع شديد مع الملك الفرنسي فيليب الرابع، حول مسألة ما إذا كان للملك الحق في فرض ضرائب على رجال الكنيسة الفرنسيين أم لا. لقد كان بونيفيس مدمناً على محاباة الأقارب وحب المال واختزانه. لذلك كان يرغب في الاحتفاظ بالسيطرة على أكبر قدر ممكن من مصادر الإيرادات. فاتهم بالهرطقة، وربما كان ذلك عن حق، كما بدا أنه من أتباع ابن رشد، لا يؤمن بالخلود. خصامه مع ملك فرنسا صار مريراً إلى حد أن الملك أرسل قوة لاعتقاله، نظراً لأن

المجلس العام كان قد عزله. ولقد تم القبض عليه في أنـايني، لكنـه فـر إلى روما، حيث مات هناك. بعد ذلك، ولمدة طويلة مـن الـزمن، لم يغـامر أي بابا في مخالفة ملك فرنسا.

بعد عهد قصير جداً من فترة انتقالية، انتخب الكاردينـالات رئـيس أسـاقفة سنة 1305 بابا، اتخذ اسماً له هو كليمنت الخامس، الذي كان غاسكونياً ويمثـل باستمرار الفريق الفرنسي في الكنيسة. خلال ولايته كلها، لم يذهب إلى إيطاليـا. إذ تم تتويجه في ليون، وسنة 1309، اسـتقر في أفينيـون، حيـث بقـي البـابوات هناك مدة سبعين سنة. وقد عبّر كليمنت الخامس عن تحالفه مع ملك فرنسا مـن خلال عملهما المشترك ضد «فرسان المعبد». فكلاهما كانا بحاجة للمال، البابـا لأنه مدمن على المحسوبيات ومحاباة الأقارب، وفيليب من أجـل الحـرب مـع الإنكليز، الثورة الفلمنكية، ونفقات الحكم المتزايدة بـاطراد. وهكـذا، بعـد أن نهـب أصـحاب الأمـوال في لمبارديـا، واضـطهد اليهـود إلى «أقـصى حـدود التحمل»، خطر له أن «فرسان المعبد»، بالإضـافة إلى أنهـم صـرافون، لـديهم ممتلكات هائلة من الأراضي في فرنسا، يمكنـه، بمـساعدة البابـا، أن يـستحوذ عليها. لذلك تم الترتيب التـالي: تكتـشف الكنيـسة أن أتبـاع الهيكـل وقعـوا في الهرطقة، فيتقاسم الملك والبابا أملاكهم.

وفي يوم معين من سنة 1307، تم القبض على كل فرسان المعبـد البـارزين في فرنسا، وطرحت عليهم لائحة من الأسئلة الأساسية، تمت دراستها من قبل، للإجابة عليها، ثم تحت التعذيب، اعترفوا جميعاً بأنهم يقدمون الولاء والطاعـة للشيطان ويرتكبون باسمه شتى الموبقات والمنكرات. أخيراً، سنة 1313، قمـع البابا النظام كله، وصادر كل ممتلكات فرسان المعبد. أفضل وصف لهذا الإجراء يرد في كتاب هنري لي «تاريخ محاكم التفتيش» ، حيث تم التوصـل، بعـد كـل التحقيقات التي جرت، إلى أن التهم الموجهة لهذه الجماعة بلا أساس إطلاقاً.

لقد اتفقت مصالح الملك والبابا المالية تماماً في حالة فرسان المعبـد. لكـن في معظم المناسبات الأخرى، وفي معظم أنحاء المسيحية، كانت هذه المصالح تتصارع. فأيام بونيفيس الثامن، مثلاً، كان فيليب الرابع قد ضمن دعم الأراضـي

(حتى أراضي الكنيسة) في نزاعه مع البابا، فيما يتعلق بفرض الضرائب. وحين غدا البابوات تابعين، سياسياً، لفرنسا، فإن الملوك المعادين للملك الفرنسي، غدوا معادين بالضرورة للبابا. هذا أدى إلى حماية وليم أوكام ومارسيليو من بادوا من قبل الإمبراطور. وفي وقت لاحق قليلاً، أدى إلى حماية «ويكليف» من قبل يوحنا الغونطي.

في هذا الوقت، كان الأساقفة بصورة عامة، في حالة خضوع تام للبابا، وبنسبة متزايدة، كانوا فعلياً يعينون من قبله. كذلك كانت الأنظمة الرهبانية.

الدومنيكان كانوا مطيعين أيضاً، لكن كان ما يزال لدى الفرنسيسكان روح ما تميل للاستقلالية. هذا أدى إلى صراعهم مع يوحنا الثاني والعشرين (1316-1334) الذي مر معنا من قبل، فيما يتعلق بوليم أوكام. خلال هذا الصراع، أقنع مرسيليو الإمبراطور بالتحرك إلى روما، حيث عهد له بالتاج الإمبراطوري، أمام الجمهور، كما تم انتخاب بابا فرنسيسكاني مضاد من قبل الجماهير ذاتها التي عزلت يوحنا الثاني والعشرين. إنما لم يخرج شيء من هذا كله سوى الانحطاط العام في مستوى احترام البابوية.

لكن في أنحاء مختلفة اتخذ التمرد ضد البابا وهيمنته أشكالاً مختلفة. إذ كان مصحوباً أحياناً بالنزعة القومية الاستبدادية، وأحياناً بالرعب التطهري من فساد البلاط البابوي وطغيان الدنيوية عليه. في ولاية البابا كليمنت السادس (1342-1352) سعت روما، فترة من الزمن، لتحرير نفسها من قبضة البابا الغائب، بقيادة رجل مشهور، هو كوليا دي رينزي. ذلك أن روما لم تكن تعاني من حكم البابوات وحسب، بل أيضاً من الأرستقراطية المحلية، التي تابعت الفوضى التي كانت قد حطت من قدر البابوية في القرن العاشر. والحقيقة أن من أسباب هروب البابا إلى أفنيون محاولته الخلاص من أيدي الأرستقراطية الرومانية غير الشرعية.

في البداية، تمرد رينزي، الذي كان ابن صاحب حانة، ضد النبلاء فقط، وفي هذا نال دعم البابا. كما أثار الكثير من الحماسة لدى الجماهير إلى حد أن النبلاء فروا بجلودهم (1347). فحثه بيترارك، الذي أعجب به وكتب له قصيدة

غنائية، على متابعة عمله النبيل والعظيم. هنا اتخذ لقب المدافع عن حقوق الشعب، ونادى بسيادة الشعب الروماني على الإمبراطورية. وعلى ما يبدو، فقد حصل على هذه السيطرة بصورة ديموقراطية، إذ دعا ممثلين من المدن الإيطالية إلى ما يشبه البرلمان. لكن النجاح سبّب له أوهاماً بالعظمة. في هذا الوقت، كما في أوقات كثيرة أخرى، ظهر هناك مدعون منافسون بحقهم في الإمبراطورية، فدعاهم رينزي إلى اجتماع، كما دعا الناخبين للحضور أمامه للبت بالمسألة. هذا بالطبع حوّل المرشحين الإمبراطوريين كليهما ضده، وكذلك البابا، الذي اعتبر أن من حقه وحده الحكم في مسائل كهذه. ألقي القبض على رينزي (1352) من قبل البابا، وأُبقي في السجن مدة عامين، إلى أن مات كليمنت السادس. بعدئذ، أطلق سراحه فعاد إلى روما، حيث اكتسب قوة من جديد خلال بضعة أشهر. لكن في هذه المناسبة الثانية، كانت شعبيته قد ضعفت، وفي النهاية تم قتله على يد الغوغاء. ولقد كتب بايرون، كذلك بيترارك، قصيدة في مدحه.

لقد بات من الواضح أن على البابوية، إذا ما أرادت أن تبقى رأس الكنيسة الكاثوليكية كلها، أن تحرر نفسها من الاعتماد على فرنسا بالعودة إلى روما. الأكثر من ذلك، أن الحرب الفرنسية ـ الإنكليزية، التي عانت فيها فرنسا من هزائم مريرة، جعلت فرنسا غير آمنة. لذلك، ذهب أوربان الخامس إلى روما سنة 1367، لكن السياسة الإيطالية كانت بالغة التعقيد بالنسبة له، فعاد إلى أفينيون قبل فترة وجيزة من وفاته. البابا التالي، وهو غريغوري الحادي عشر، كان أكثر تصميماً. ذلك أن العداء للبابوية الفرنسية كان قد جعل كثيراً من المدن الإيطالية، ولاسيما فلورنسا، ضد البابا حتى الموت، إنما بعودته إلى روما ومعارضة الكاردينالات الفرنسيين، بذل غريغوري قصارى جهده لإنقاذ الموقف. لكن، لدى وفاته برهن الفريقان الفرنسي والروماني في مجمع الكاردينالات أنهما غير قابلين للمصالحة. وطبقاً لرغبات الفريق الروماني، فقد تم انتخاب الإيطالي بارتولوميو برينيانو، الذي اتخذ اسم أوربان السادس. لكن عدداً من الكاردينالات أعلنوا أن انتخابه غير قانوني، ومضوا لانتخاب روبرت من جنيف الذي ينتمي إلى الفريق الفرنسي، فاتخذ هذا اسم كليمنت السابع وأقام في أفينيون.

هكذا بدأ الانشقاق الكبير الذي دام نحو أربعين سنة. بالطبع، اعترفت فرنسا ببابا أفينيون، فيما اعترف خصومها ببابا روما. اسكوتلندا، مثلاً، كانت عدوة إنكلترا، وهذه عدوة فرنسا، لذلك اعترفت اسكوتلندا ببابا أفينيون. ثم اختار كل بابا كاردينالاته من بين أنصاره، وحين كان يموت أي منهما، كان الكاردينالات يسارعون لانتخاب بابا آخر. بالتالي، لم يكن هناك علاج للانشقاق، إلا بوجود سلطة عليا تفرض إرادتها على كلا البابوين. إذ كان من الواضح، أن أحدهما يجب أن تضفى عليه الشرعية، بالتالي، يتم ترسيخ سلطة عليا للبابا الشرعي. الحل الوحيد كان يكمن في المجلس العام. وكانت جامعة باريس بقيادة غيرسون، قد طورت نظرية جديدة تعطي سلطة المبادرة للمجلس. فقدم الملوك الذين لم يكن الانشقاق مناسباً لهم، دعمهم للفكرة. أخيراً، سنة 1409، دعي المجلس للانعقاد، فاجتمع في بيزا، لكنه أخفق بطريقة تدعو للسخرية. وأعلن عزل كلا البابوين بتهمة الهرطقة والانشقاق، ثم تم انتخاب ثالث، سرعان ما مات، لكن كردينالاته انتخبوا خلفاً له، وهو قرصان سابق يدعى بلداسار كوسا، تحت اسم يوحنا الثالث والعشرين. بالتالي كانت النتيجة الخالصة هي وجود ثلاثة بابوات بدلاً من اثنين، والبابا التصالحي عبارة عن شخص متوحش سيء السمعة للغاية. في تلك المرحلة بدا الموقف ميؤوساً منه أكثر من ذي قبل.

لكن مؤيدي الحركة التصالحية لم يستسلموا. فدعي مجلس جديد إلى الانعقاد سنة 1414 في كونستانس ومضى للقيام بعمل قوي. إذ أصدر مرسوماً أولاً بأن البابوات لا يمكنهم حل المجلس، وعليهم أن يخضعوا له في مجالات معينة، كما قرر أيضاً أن على البابوات أن يدعوا في المستقبل لانعقاد المجلس العام كل سبع سنوات. كما عزل البابا يوحنا الثالث والعشرين، وحث بابا روما على الاستقالة. أما بابا أفينيون فقد رفض أن يستقيل، ثم بعد موته، عمل ملك أرغون على انتخاب خلف له. لكن فرنسا في هذا الوقت كانت تحت رحمة انكلترا، فرفضت الاعتراف به كما تضاءلت أهمية حزبه إلى أن توقف أخيراً عن الوجود. بالتالي، لم يعد هناك أخيراً معارضة للبابا الذي اختاره المجلس سنة 1417، واتخذ اسم مارتن الخامس.

هذه الإجراءات كانت معقولة إلا أن معاملة هوس، التلميذ البوهيمي لويكليف، لم تكن كذلك. فجيء به إلى كونستانس مع وعد بالأمان، لكن حين صار هناك، أدين وعانى الموت على الخازوق، فيما كان ويكليف ميتاً آمناً، لكن المجلس أمر بنبش عظامه وحرقها. فقد كان مؤيدو الحركة التصالحية تواقين لتحرير أنفسهم من كل شك بالانحراف عن الدين القويم.

لقد عالج مجلس كونستانس الانشقاق وشفى الكنيسة منه، لكنه كان يأمل بأن يفعل أكثر من ذلك بكثير وأن يُحل حكماً دستورياً محل سلطة الغفران البابوية. إذ كان مارتن الخامس قد قدم الكثير من الوعود قبل انتخابه، بعضها وفى به وبعضها نكثه. إذ كان قد وافق على القرار القائل بدعوة المجلس كل سبع سنين، وقد بقي ملتزماً بهذا القرار. لكن، لأن مجلس كونستانس حل سنة 1417، فقد دعي مجلس جديد سنة 1424، أثبت أنه غير ذي أهمية. ثم دعي آخر سنة 1431 للاجتماع في بال. في هذه الفترة تماماً مات مارتن الخامس، فخاض خلفه يوجنيوس الرابع، طوال فترة ولايته، صراعاً مريراً مع الإصلاحيين الذين كانوا يسيطرون على المجلس. قام البابا بحل المجلس، لكن هذا رفض اعتبار نفسه سنة 1433 قد حُل. فغض النظر عنه حيناً من الزمن ثم حله سنة 1437 مرة ثانية. مع ذلك بقي في حالة انعقاد حتى سنة 1448، وهو الزمن الذي بات واضحاً فيه للكل أن البابا حقق انتصاراً كاملاً. سنة 1439، كان المجلس قد قطع كل تعاطف معه بإعلانه عزل البابا وانتخاب بابا مضاد (آخر بابا مضاد في التاريخ) لكن هذا سرعان ما استقال مباشرة تقريباً. في السنة ذاتها، استرد يوجنيوس الرابع هيبته بعقده مجلساً خاصاً به في فيرارا، حيث قامت الكنيسة الإغريقية، لخشيتها البالغة من الأتراك، بتنازل اسمي لروما. وهكذا ظهرت البابوية منتصرة سياسياً، لكن بسلطة تضاءلت أكثر من أن توحي بالاحترام المعنوي.

يوضح ويكليف (1320–1384)، من خلال حياته وعقيدته، مقدار تضاؤل السلطة البابوية في القرن الرابع عشر. فخلافاً لأساتذة الفلسفة الأبكر، كان الرجل كاهناً مدنياً وليس راهباً أو أخاً تابعاً لأخوية ما. كما كانت له شهرة كبيرة في أكسفورد، حيث أصبح أستاذ اللاهوت سنة 1372. ولحين من الزمن كان

عميداً لكلية باليول، بذلك كان آخر أساتذة أكسفورد السكولائيين المهمين للفلسفة. كفيلسوف، لم يكن الرجل تقدمياً، بل كان واقعياً وأفلاطونياً أكثر مما هو أرسطياً، يعتقد أن أوامر الإله ليست إجبارية التنفيذ، كما أكد البعض، والعالم الفعلي ليس واحداً بين عوالم محتملة، بل هو العالم الممكن الوحيد، نظراً لأن الله مقيد باختيار الأفضل. هذا كله لا يجعله مهماً، ولا يبدو له شأن بما جعله مهماً، ذلك أنه استقال من أكسفورد ليعيش حياة رجل دين ريفي. وخلال السنين العشر الأخيرة من حياته، كان كاهن أبرشية في لوتروورث، بتعيين من التاج، لكنه استمر بإلقاء المحاضرات في أكسفورد.

يشتهر ويكليف بالبطء الشديد في تطوره. ففي سنة 1372، وهو في سن الخمسين ونيف، كان ما يزال مستقيم العقيدة تقليدياً، لكن بعد هذا التاريخ فقط، على ما يبدو، دُفع إلى الهرطقة كلياً نتيجة شدة مشاعره الأخلاقية - تعاطفه مع الفقراء، وارتعابه من رجال الكنيسة الدنيويين الأغنياء. في البداية، كان هجومه على البابوية سياسياً، أخلاقياً فقط، وليس عقائدياً، ثم بالتدريج انساق إلى ثورة أوسع. مفارقة ويكليف لاستقامة العقيدة بدأت بمجموعة محاضرات في أكسفورد بعنوان حول «السيادة المدنية» سنة 1376. ثم طور نظرية تقول إن الاستقامة وحدها تعطي الحق بالسيادة والملكية، وأن الإكليروس الطالح ليس له حق كهذا، وأن القرار فيما يتعلق بما إذا كان من حق رجل الكنيسة أن يحتفظ بملكيته أم لا، يجب أن يتخذ من قبل السلطة المدنية. بل مضى أبعد من ذلك في تعاليمه، فقال إن الملكية هي نتيجة الإثم، فالمسيح والرسل لم يكن لديهم ملكيات، وعلى رجال الكنيسة أن لا يكون لديهم ممتلكات. هذه العقيدة أساءت لكل رجال الكنيسة ما عدا الأخوان. لكن الحكومة الانكليزية فضلتها، لأن البابا كان يسحب أموالاً هائلة من انكلترا، والقول بأن المال يجب ألا يرسل من انكلترا إلى البابا كان مناسباً تماماً. تلك كانت القضية، خاصة، حين كان البابا خاضعاً لفرنسا،

وكانت إنكلترا في حالة حرب معها. ولقد صادق يوحنا الغونطي، الذي كان يمسك بالسلطة من خلال وصايته على ريتشارد الثاني، ويكليف أطول فترة ممكنة. من جهة أخرى، كان غريغوري الحادي عشر، قد أدان ثماني عشرة موضوعة في محاضرات ويكليف، بقوله إنها مأخوذة من مارسيليو من بادوا. استدعي ويكليف إلى المحاكمة أمام محكمة من الأساقفة، لكن الملكة والجماهير حمته، بينما رفضت جامعة أكسفورد الاعتراف بأن تكون للبابا أية سلطة قضائية على أساتذتها. (إذ حتى في تلك الأيام، كانت الجامعات الإنكليزية تؤمن بالحرية الأكاديمية).

في غضون ذلك، تابع ويكليف، خلال 1378 و1379، كتابة أطروحات مستنيرة، أكد فيها أن الملك هو ممثل الإله على الأرض، وأن الأساقفة تابعون له. وحين حدث الانشقاق الكبير، مضى أبعد من ذي قبل، واصفاً البابا بأنه ضد المسيح، قائلاً بأن قبول منحة قسطنطين جعلت كل البابوات اللاحقين بمثابة المرتدين. كما قام بترجمة نسخة الإنجيل «الفولغيت» إلى الإنكليزية وأسس جمعية «الكهنة الفقراء» التي كانت علمانية. (لكنه بهذا العمل أزعج أخيراً الأخويات الفرنسيسكانية والدومنيكانية...). فاستخدم «الكهنة الفقراء» كواعظين جوالين مهمتهم بصورة خاصة وعظ الفقراء. أخيراً، ومن خلال مهاجمته لسلطة الكهنة، انساق نحو إنكار استحالة دم المسيح وجسده، داعياً إلى القول بأن تلك خدعة وحماقة كفر. عند هذه النقطة، أمره يوحنا الغونطي بأن يصمت.

غير أن ثورة الفلاحين، التي قادها وات تايلر، سنة 1381، جعلت المسائل أكثر صعوبة بالنسبة لويكليف. ورغم أنه ليس هناك أدلة على أنه شجعها بنشاط وفعالية، إلا أنه خلافاً للوثر في ظروف مماثلة، امتنع عن إدانتها. بينما كان جون بول، الكاهن الاشتراكي المجرد من سلطته، الذي كان أحد قادة الثورة، معجباً كل الإعجاب بويكليف، وهو أمر مزعج، لكنه كان قد حرم كنسياً سنة 1366،

حين كان ويكليف ما يزال مستقيم العقيدة، ولا بد أنه توصل بشكل مستقل إلى آرائه. أما آراء ويكليف الاشتراكية، رغم أن «الكهنة الفقراء» نشروها ولا شك، فإنها لم تذكر من قبله إلا باللاتينية، بحيث كان من المتعذر الوصول إليها من قبل الفلاحين.

بيد أن المدهش أن ويكليف لم يعان أكثر بسبب آرائه وأنشطته الديموقراطية. إذ دافعت عنه جامعة أكسفورد ضد الأساقفة أطول فترة ممكنة. وحين أدان مجلس اللوردات وعاظه الجوالين، رفض مجلس العموم الموافقة على قراره، ولا شك أن المشكلة كانت ستتفاقم لو عاش أطول، لكن حين مات سنة 1384، لم يكن قد أدين رسمياً بعد. فدفن في لوترورث، حيث مات، وتركت عظامه بسلام إلى أن قرر مجلس كونستانس نبشها وحرقها.

أما أتباعه في إنكلترا، اللولارد، فقد اضطهدوا أشد اضطهاد إلى أن مسحوا عملياً عن وجه الأرض. لكن نظراً لأن زوجة ريتشارد الثاني كانت من بوهيميا، فقد أصبحت عقائده معروفة في بوهيميا، حيث كان هوس تلميذه، وفي بوهيميا، رغم الاضطهاد، ظلوا حتى الإصلاح. أما في إنكلترا، ورغم أنهم دُفِعوا للعمل السري، فإن الثورة ضد البابوية بقيت في أذهان الناس، ومهدت الطريق للبروتستانتية.

في القرن الخامس عشر، أضيفت أسباب أخرى إلى انهيار البابوية، مما أدى إلى تغير سريع جداً، على الصعيدين الثقافي والسياسي على حد سواء. فالبارود شد من أزر الحكومات المحلية على حساب طبقة النبلاء الإقطاعية. وفي إنكلترا وفرنسا، تحالف إدوارد الرابع ولويس الحادي عشر مع الطبقة المتوسطة الغنية التي ساعدتهما في إخماد الفوضى الأرستقراطية. وحتى السنوات الأخيرة من القرن، كانت إيطاليا خالية تماماً من الجيوش الشمالية، فتقدمت بسرعة على صعيد الثروة والثقافة. الثقافة الجديدة كانت بجوهرها وثنية، ملؤها الإعجاب بالثقافة الإغريقية والرومانية وازدراء

للعصور الوسطى. كما أن العمـارة والأسـلوب الأدبي تكيفـا كلاهمـا مـع النمـاذج القديمة. وحين احتل الأتراك القسطنطينية، آخر بقايا العصور القديمة، كان اللاجئون الإغريق ذوو النزعة الإنسانية موضـع ترحيـب في إيطاليـا، كمـا أن فاسـكو داغامـا وكولومبس وسّعا العالم، فيما وسع كوبرنيكوس السماوات. فرُفِضت منحة قسطنطين باعتبارها خرافة، وطغت عليها سخرية البـاحثين. ثم بمـساعدة البيـزنطيين، أصـبح أفلاطون معروفاً، ليس فقط بنسخه الأفلاطونية الجديدة والأوغـسطينية بـل بـشكل مباشر. إذ لم يعد هذا العالم تحت القمري يبدو وادياً للدموع، مكاناً للحج المؤلم إلى العالم الآخر، بل بات ينظر إليه باعتباره يقدم فرصة للمتع الوثنية، للشهرة، للجمال والمغامرة. كما غدت قرون التنسك الطويلة طي النسيان، بفضل ثورة الفـن والـشعر والمتعة. والصحيح، أنه حتى في إيطاليا، لم تنته العصور الوسطى دون كفـاح. لقـد ولد «سافونارولا» و«ليوناردو» في العام نفسه، لكن بشكل أساسي توقفت المخاوف القديمة عن أن تكون مرعبة، كما وجد الناس أن الحرية الجديدة للـروح تُـسكرهم وتملؤهم نشوة. هذه النشوة لم تدم إلا فترة من الزمن أغلقت فيها منافذ الخوف. في هذه الفترة من التحرر البهيج، ولد العالم الحديث.

* * *


تاريخ
الفلسفة
الغربية
(III)
الفلسفة الحديثة

الجزء الأول

من عصر النهضة إلى هيوم

خصائص عامة

تتصف المرحلة التاريخية التي تدعى عموماً «حديثة» بنظرة عقلية تختلف بجوانب عديدة عن نظرة العصور الوسطى. من هذه الجوانب، اثنتان مهمتان: تضاؤل سلطة الكنيسة، وتزايد سلطة العلم. ترتبط بهاتين الاثنتين طرق أخرى. فثقافة العصور الحديثة علمانية أكثر مما هي دينية. والدولة تحل بشكل متزايد محل الكنيسة كسلطة حكومية تتحكم بالثقافة. وحكم الأمم، أولاً وبشكل رئيسي، في أيدي الملوك: بعدئذ، وكما في اليونان القديمة، حل محل الملوك وبشكل تدريجي ديموقراطيات أو طغاة. كما إن قوة الدولة الوطنية والوظائف التي تقوم بها، تنامت بشكل مطرد عبر المرحلة بكاملها (بغض النظر عن بعض التذبذبات الصغرى)، لكن في معظم الأوقات، كان للدولة تأثير على الفلاسفة أقل مما كان للكنيسة في العصور الوسطى. ولقد ظلت الأرستقراطية الإقطاعية، شمالي الألب، قادرة حتى القرن الخامس عشر، على التمسك بسلطتها في مواجهة الحكومات المركزية، لتخسر بعدئذ أهميتها السياسية أولاً ثم الاقتصادية. فحل محلها الملك الذي تحالف مع التجار الأغنياء، ثم تقاسمت هاتان القوتان السلطة بنسب مختلفة في البلدان المختلفة. إذ كان هناك ميل لدى التجار الأغنياء لأن تمتصهم الأرستقراطية. ثم أصبحت الديموقراطية، منذ الثورتين الأمريكية والفرنسية فصاعداً، بمعناها الحديث، قوة سياسية هامة. والاشتراكية، باعتبارها عكس الديموقراطية القائمة على الملكية الخاصة، استحوذت على السلطة الحكومية لأول مرة سنة 1917، لكن هذا الشكل من الحكم، إن ينتشر، لا بد أن يأتي معه بكل وضوح بشكل جديد من الثقافة، التي نعني بها بشكل أساسي الثقافة «التحررية»، أي ذلك النوع الذي يترافق بشكل طبيعي أكثر مع التجارة.

بالنسبة لهذا الأمر، هناك استثناءات هامة، خاصة في ألمانيا، ففيخته وهيغل، إن نأخذهما كمثالين، كانت لهما نظرة غير مرتبطة بتاتاً بالتجارة، لكن استثناءات كهذه لم تكن شائعة في عصرهما.

يبدأ رفض السلطة الكنسية، وهو من خصائص العصر الحديث السلبية، في وقت أبكر من الخاصة الإيجابية، أي قبول السلطة العلمية. ففي النهضة الإيطالية، لعب العلم دوراً ضئيلاً للغاية، ومعارضة الكنيسة كانت مرتبطة في أفكار الناس بالعصور القديمة، وكانت ما تزال تنظر إلى الماضي، لكن إلى الماضي الأبعد من ماضي الكنيسة الأولى والعصور الوسطى. الانتفاضة الجدية الأولى للعلم تمثلت بنشر النظرية الكوبرنيكية سنة 1543. لكن هذه النظرية لم تصبح ذات تأثير إلى أن تبناها وحسَّنها كيبلر وغاليليو في القرن السابع عشر. بعدئذ بدأ الصراع الطويل بين العلم والعقيدة، وهو الصراع الذي خاض التقليديون فيه معركة خاسرة ضد المعرفة الجديدة.

تعتبر سلطة العلم، التي يعترف بها معظم فلاسفة الحقبة الحديثة، مختلفة كثيراً عن سلطة الكنيسة، نظراً لأنها فكرية وليست حكومية. فليس هناك عقوبات تنزل بمن يرفضها، وليس هناك من حجج عقلية تؤثر في من يقبلها. إنها تسود فقط بلجوئها الذاتي الأساسي للعقل. الأكثر من ذلك أنها سلطة تدريجية وجزئية. وهي، خلافاً لكتلة العقيدة الكاثوليكية، لا تضع نهجاً كاملاً يشمل الأخلاق البشرية، الآمال البشرية، وتاريخ الكون، ماضياً ومستقبلاً. إنها تؤكد فقط على ما يبدو، في حينه، شيئاً مؤكداً علمياً، وهو جزيرة صغيرة في محيط من الجهل. مع ذلك، ثمة فرق آخر عن السلطة الكنسية التي تؤكد أن ما تعلنه أكيد بشكل مطلق، وغير قابل للتغير إلى الأبد. إذ يقال عن إعلانات العلم إنها تجريبية، تقوم على أساس الاحتمال، وقابلة للتعديل. هذا يؤدي إلى حالة للعقل تختلف كل الاختلاف عن حالة العقائدي في القرون الوسطى.

حتى الآن، تكلمت عن العلم النظري. الذي هو عبارة عن محاولة لفهم العالم. أما العلم العملي، الذي هو محاولة لتغيير العالم، فقد اصطبغ بالأهمية منذ البداية، إلا أنه ازداد أهمية باطراد إلى أن طرد تقريباً العلم النظري من أفكار

الناس. لقد تم الاعتراف بالأهمية العلمية للعلم أولاً فيما يتعلق بالحرب، فغاليليو وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية من خلال ادعائهما بتحسين المدفعية وفن التحصين. من ذلك الحين فصاعداً، راح دور رجال العلم يتنامى بشكل مطرد أكثر فأكثر. فدورهم في تطوير الآلة وتعويد الناس على استخدام، أولاً، الآلة البخارية، ثم الكهربائية، جاء لاحقاً، الذي لن تكون له آثار سياسية هامة حتى أواخر القرن الثامن عشر. وانتصار العلم إنما يعود بصورة أساسية لمنافعه العملية، ولقد جرت محاولة للفصل بين هذا الجانب والجانب النظري، وبالتالي جعل العلم تقنياً أكثر وأكثر وعقيدة أقل وأقل فيما يتعلق بطبيعة العالم. على أن وجهة النظر هذه لم تصل إلى الفلاسفة إلا حديثاً جداً.

لقد أدى التحرر من سلطة الكنيسة إلى تزايد الفردانية، حتى درجة الفوضى. فالنظام، وما هو فكري، أخلاقي، وسياسي، كلها كانت ترتبط بأذهان الناس في عصر النهضة بالفلسفة السكولائية والحكم الكنسي. كما أن المنطق الأرسطي، لدى المدرسيين، كان ضيقاً، لكنه كان يتحمل التدريب بنوع معين من الوقت، وحين صارت مدرسة المنطق هذه عتيقة الزي، لم يعقبها في البداية شيء ما أفضل، بل فقط محاكاة انتقائية للنماذج القديمة. وحتى القرن السابع عشر، لم يحدث شيء هام على صعيد الفلسفة، أما الفوضى الأخلاقية والسياسية في إيطاليا القرن الخامس عشر فكانت مخيفة، بحيث أدت إلى نشوء عقائد مكيافيللي. في الوقت نفسه، أدى التحرر من القيود الذهنية إلى عرض مدهش للعبقرية في مجال الفن والأدب، غير أن مجتمعاً كهذا كان غير مستقر. لقد وضع الإصلاح، والإصلاح ـ المضاد، إضافة إلى خضوع إيطاليا لإسبانيا، نهاية لخير النهضة الإيطالية وشرها. لكن عندما امتدت الحركة إلى شمالي الألب، لم يكن لها الماهية الفوضوية ذاتها.

غير أن الفلسفة الحديثة احتفظت، إلى حد كبير، بطابع الفردانية والذاتية. هذا يتضح تماماً لدى ديكارت، الذي يبني المعرفة كلها على يقينية وجوده هو، ويقبل الوضوح، والتميز (وكلاهما ذاتي) كمعيارين للحقيقة. هذا لا يبرز لدى سبينوزا، لكنه يعود للظهور في عناصر الوجود الجوهرية المصمتة لدى لايبنتز.

أما لوك الذي كان مزاجه موضوعياً كلياً، فيضطر مرغماً للاعتراف بالعقيدة الذاتية القائلة بأن المعرفة هي معرفة اتفاق الأفكار واختلافها ـ وهي نظرة صادة بالنسبة له إلى حد أنه هرب منها ليقع في تناقضات شديدة. وباركلي، بعد إلغاء المسألة، ينجو فقط من النزعة الذاتية باللجوء إلى الله، وهو ما اعتبره معظم الفلاسفة اللاحقين غير مشروع. أما لدى هيوم، فقد بلغت الفلسفة التجريبية الذروة في ريبية لا يمكن لأحد أن يدحضها ولا أن يقبلها. فيما كان كانط وفيخته ذاتيين مزاجاً وكذلك عقيدة، بينما أنقذ هيغل نفسه من خلال تأثير سبينوزا. أما روسو والحركة الرومانسية فقد وسعا النزعة الذاتية من نظرية المعرفة لتشمل الأخلاق والسياسة ثم تنتهي، منطقياً، إلى الفوضوية الكاملة، مثل فوضوية باكونين. هذا التطرف في النزعة الذاتية هو ضرب من الجنون.

في أثناء ذلك، كان العلم، كتقنية، يرسخ لدى الناس العمليين نظرة مختلفة تماماً عن أية نظرة وجدت لدى الفلاسفة النظريين. فالتقنية كانت تتضمن معنى القوة، والإنسان بات الآن تحت رحمة الظروف أقل بكثير مما كان في الأيام السابقة، لكن القوة التي تتضمنها التقنية اجتماعية وليست فردانية، والفرد المتوسط الذي تتحطم سفينته عند جزيرة مهجورة كان بإمكانه أن ينجز في القرن السابع عشر أكثر مما يمكنه أن ينجز الآن، فالتقنية العلمية تتطلب تعاون عدد كبير من الأفراد المنظمين وفق توجه واحد. بالتالي، يكون ميلهم ضد الفوضوية وحتى النزعة الذاتية، نظراً لأن تنظيمهم يتطلب بنية اجتماعية جيدة ـ محبوكة تماماً. إنها، خلافاً للدين، محايدة أخلاقياً: تضمن للناس أن يكون باستطاعتهم تحقيق الأعاجيب، لكن لا تقول لهم ما هي الأعاجيب التي عليهم أن يحققوها. بهذه الطريقة هي ناقصة. وفي الممارسة، تتوقف الأهداف التي تكرس من أجلها المهارة العلمية إلى حد كبير على المصادفة. إذ أن الناس الذين هم في رأس المنظمات الواسعة التي تتطلب ذلك، يمكنهم، ضمن حدود معينة أن يحولوها إلى هذا الطريق أو ذاك، وفق ما يشاؤون. بالتالي صار لدافع القوة مجال لم يكن له من قبل. والفلاسفة الذين ألهمتهم التقنية العلمية هم فلاسفة قوة، يميلون لاعتبار كل شيء غير بشري مجرد مادة خام. ولم يعد أحد ينظر إلى الغايات بل

وحدها التي تحظى بأية قيمة هي مهارة العملية الإجرائية. هذا أيضاً ضرب من الجنون. وهو في أيامنا هذه الشكل الأشد خطراً، الذي لا تملك الفلسفة المتعقلة له أي علاج له.

لقد وجد العالم القديم نهايته في فوضى الإمبراطورية الرومانية، لكن الإمبراطورية الرومانية كانت واقعة وحشية وليست فكرة. والعالم الكاثوليكي كان يسعى إلى انتهاء الفوضى من خلال الكنيسة. هذه كانت فكرة، إلا أنها لم تتجسد بشكل صحيح في الواقع. من هنا، لا الحل القديم ولا الحل القروسطي كان مرضياً - أحدهما لأنه لم يستطع التجسد كفكرة، والثاني لأنه لم يستطع أن يتحقق كواقع. أما العالم الحديث، الآن، فيبدو وكأنه يتحرك باتجاه حل أشبه بحل العصور القديمة: نظام اجتماعي يتم فرضه بالقوة، ويمثل إرادة الأقوياء أكثر مما يمثل آمال الناس العاديين. لكن يمكن حل مشكلة نظام اجتماعي دائم ومرضٍ فقط، من خلال الجمع بين صلابة الإمبراطورية الرومانية ومثالية "مدينة الله" للقديس أوغسطين. لكن لإنجاز هذا، ثمة حاجة لفلسفة جديدة.

* * *

الفصل الثاني

النهضة الإيطالية

بدأت النظرة الحديثة، باعتبارها عكس القروسطية، في إيطاليا، بحركة تدعى النهضة. في البداية، كانت هذه النظرة، لدى بضعة أفراد، ولاسيما بيترارك، لكن خلال القرن الخامس عشر، انتشرت لدى الغالبية العظمى من الإيطاليين المثقفين، العلمانيين منهم ورجال الدين. ففي بعض المجالات، لم يكن لدى إيطاليي النهضة ـ باستثناء ليوناردو وقلة آخرين ـ أي احترام للعلم الذي تميز به أهم المخترعين منذ القرن السابع عشر، رافق هذا النقص تحررهم الجزئي جداً من الأسطورة، لاسيما ما كان يأخذ شكل علم التنجيم. فكثيرون منهم كانوا ما يزالون يحترمون المرجعية التي كانت لفلاسفة العصور الوسطى، لكنهم استبدلوها بمرجعية العصور القديمة التي حلت محل مرجعية الكنيسة. تلك، بالطبع، كانت خطوة باتجاه التحرر، نظراً لأن القدماء كانوا يختلفون فيما بينهم، والحكم الفردي مطلوب للبت بالجانب الذي سيتخذه المرء. لكن قلة قليلة من إيطاليي القرن الخامس عشر من تجرؤوا على الاعتقاد برأي لا مرجعية له، سواء في العصور القديمة أو في تعاليم الكنيسة.

من الضروري، لكي نفهم النهضة، أن نراجع بادئ ذي بدء، وبشكل مختصر الحالة السياسية لإيطاليا. فإثر موت فريدريك الثاني، سنة 1250، تحررت إيطاليا، بشكل أساسي، من التدخل الأجنبي، إلى أن قام الملك الفرنسي شارل الثامن بغزو البلاد سنة 1494. حينذاك كانت في إيطاليا دول مهمة: ميلانو، البندقية، فلورنسا، الدولة البابوية، ونابولي. إضافة إلى هذه، كان هناك عدد من الإمارات الصغيرة التي تفاوتت في تحالفاتها مع دولة من الدول الكبرى أو الخضوع لها. فحتى سنة 1378، كانت جنوا تنافس البندقية في

التجارة والقوة البحرية، لكن بعد تلك السنة، صارت جنوا خاضعة لسيادة ميلانو.

أما ميلانو، التي قادت المقاومة ضد الإقطاع في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، فقد خضعت، إثر الهزيمة النهائية للهوهنستاوفن، لسيطرة آل فيسكونتي، وهي عائلة قديرة، قوتها مستمدة من ثروتها وليس من الإقطاع. هذه العائلة حكمت 170 سنة، أي من 1277 إلى 1447، ثم، بعد ثلاث سنوات من استعادة الحكم الجمهوري، جاءت عائلة جديدة، هي عائلة سفورزا، على صلة بآل فيسكونتي، واستولت على الحكم، متخذة لقب دوقية ميلانو. منذ 1494 حتى 1535، صارت ميلانو ساحة معركة بين الفرنسيين والإسبان، فيما كانت عائلة سفورزا تتحالف حيناً مع هذا الطرف وحيناً آخر مع ذلك الطرف. خلال هذه الفترة، كانت أحياناً تعيش في المنفى، وأحياناً أخرى تكون في حالة سيطرة اسمية على إقليمها. أخيراً، سنة 1535، ضمها إلى دولته الإمبراطور شارل الخامس.

تقف جمهورية البندقية بشكل من الأشكال خارج السياسة الإيطالية، خاصة في قرون عظمتها الأولى، فهي الوحيدة التي لم يفتحها البرابرة قط، بل في البداية، كانت تعتبر نفسها تابعة للأباطرة الشرقيين. هذا التقليد، جنباً إلى جنب مع حقيقة أن تجارتها كانت من الشرق، منحها نوعاً من الاستقلال عن روما، دام حتى عهد مجلس الثلاثين (1545)، وقد كتب البندقي باولو ساربي عنه تاريخاً مضاداً للبابوية. لقد رأينا، أيام الحملة الصليبية الرابعة، كيف أن البندقية أصرت على فتح القسطنطينية. هذا حسَّن التجارة بالنسبة للمدينة التي عانت، على العكس، من فتح الأتراك للقسطنطينية سنة 1453. ولأسباب عدة، بعضها مرتبط بالتمويل الغذائي، وجد البنادقة أن من الضروري خلال القرن الرابع عشر والخامس عشر، أن تكسب قدراً لا بأس به من الأراضي على بر إيطاليا، هذا استفز الخصوم وأدى، سنة 1509، إلى تشكيل حلف كامبري، وهو تحالف بين دول قوية، هزم البندقية. ولربما كان من الممكن أن تشفى من آثار هذا المصاب، لكن ليس من اكتشاف فاسكو داغاما لطريق رأس الرجاء الصالح إلى

الهند (1497-1498). هذا كله بالإضافة إلى قوة الأتراك، حطم البندقية التي بقيت مع ذلك على استقلالها إلى أن حرمها نابليون منه.

أما دستور البندقية، الذي كان بالأصل ديموقراطياً، فقد صار بالتدريج أقل ديموقراطية، إلى أن أصبح، سنة 1297، حكم أقلية تماماً، أساس السلطة فيه هو المجلس الكبير الذي صارت عضويته، بعد ذلك التاريخ، وراثية تقتصر على العائلات الأساسية. بينما السلطة التنفيذية تخص مجلس العشرة الذي كان ينتخب المجلس الكبير، فيما كان الدوج (القاضي الأول)، رأس الدولة الاحتفالي، ينتخب مدى الحياة، سلطاته الإسمية محدودة للغاية، لكن عملياً، كان تأثيره حاسماً عادة. أما دبلوماسية البندقية فكانت تعتبر غاية في المكر والدهاء، إذ أن تقارير السفراء البنادقة تتغلغل في العمق إلى حد كبير. ومنذ «رانك»، صار المؤرخون يستعملونها باعتبارها من أفضل المصادر لمعرفة الأحداث التي يتعاملون معها.

لقد كانت فلورنسا المدينة الأكثر حضارة في العالم، كما كانت المصدر الأساسي للنهضة، ولكل الأسماء الكبرى تقريباً في الأدب، وكذلك الأسماء الأولى في الفن، وبعض أسماء المرحلة اللاحقة ترتبط بفلورنسا، لكننا الآن معنيون بالسياسة أكثر مما نحن معنيون بالثقافة. في القرن الثالث عشر كان هناك ثلاث طبقات تتصارع في فلورنسا هي: النبلاء، التجار الأثرياء والناس العاديون. النبلاء، بمعظمهم، غيبيليون، الطبقتان الأخريان من الغلفيين. سنة 1266، هُزم الغيبيليون نهائياً، وخلال القرن الرابع عشر، حصل حزب الناس العاديين على أفضل ما لدى التجار الأثرياء. لكن الصراع لم يؤد إلى ديموقراطية مستقرة، بل إلى تنامٍ مستمر وتدريجي لما كان يدعوه الإغريق "طغياناً". فآل مديتشي، الذين صاروا في النهاية، حكام فلورنسا بدؤوا زعماء سياسيين في الجانب الديموقراطي. وكوزيمو دي مديتشي (1389- 1464)، أول من حقق بروزاً ملحوظاً في العائلة، لم يكن له منصب رسمي، بل كانت قوته تعتمد على المهارة في التلاعب بالانتخابات. لقد كان داهية، يميل للتصالح حين يكون ذلك ممكناً، وللقسوة التي لا ترحم عند اللزوم. خلفه، بعد فاصل قصير، هو حفيده

لورنزو العظيم، الذي أمسك بالسلطة من 1469 حتى وفاته سنة 1492. كلا هذين الرجلين كان يدين بمنصبه لثروته التي جاءتهما بشكل أساسي من التجارة، لكن أيضاً من التعدين والصناعات الأخرى. ولقد عرف الرجلان كيف يجعلان فلورنسا غنية، وكذلك كيف يجعلان نفسيهما غنيين، وبقيادتهما ازدهرت المدينة.

غير أن ابن لورنزو، ويدعى بيترو، كانت تنقصه مواصفات والده القيّمة. فطرد من المدينة سنة 1494. تبع ذلك نفوذ سافونارولا لمدة أربع سنوات، عندما أدى نوع من الإحياء البيوريتاني إلى تحويل الناس ضد اللهو والترف، بعيداً عن التفكير الحر وباتجاه الورع الذي يُفترض أنه يميز عصراً أكثر بساطة. لكن، في النهاية، وبشكل رئيسي لأسباب سياسية، انتصر أعداء سافونارولا، فأعدم هذا وأحرقت جثته (1498). وهكذا، دامت الجمهورية، ديموقراطية النوايا، لكن التابعة لحكم الأثرياء في الواقع، حتى سنة 1512، حين استعاد آل مديتشي حكمهم. كما انتخب ابن لورنزو، الذي صار كردينالاً في سن الرابعة عشرة، بابا سنة 1513، ليحمل اسم ليو العاشر. بذلك حكم آل مديتشي، تحت لقب دوقات توسكانيا العظام، فلورنسا حتى سنة 1737، لكن فلورنسا في غضون ذلك، صارت، مثل بقية إيطاليا، فقيرة وهامشية.

بينما سلطة البابا الزمانية، التي تعود بأصولها لبيبين ومنحة قسطنطين المزوّرة، ازدادت إلى حد كبير خلال النهضة، لكن الطرق التي استخدمها البابوات لهذه الغاية، سلبت البابوية كل مرجعية روحية. أما الحركة التصالحية التي انتهت نهاية محزنة في الصراع الدائر بين مجلس بازل والبابا يوجنيوس الرابع (1431-1447)، فقد كانت تمثل العناصر الأكثر جدية في الكنيسة، وما كان ربما أكثر أهمية حتى، أنها كانت تمثل الرأي الكنسي، شمالي الألب. لقد كان نصر البابوات هو نصر إيطاليا (وبدرجة أقل إسبانيا). فالحضارة الإيطالية، في النصف الأخير من القرن الخامس عشر كانت مختلفة كلياً عن حضارة البلدان الشمالية، التي بقيت قروسطية. لقد كان الإيطاليون جادين فيما يتعلق بالثقافة، لكن ليس فيما يتعلق بالأخلاق والدين، بل حتى في أذهان رجال الدين، كان

استعمال اللاتينية الأنيقة يشتمل على حشد من الذنوب. ونيقولاس الخامس (1447–1455) هو البابا ذو النزعة الإنسانية الأول الذي أعطى مناصب بابوية لباحثين كان يحترم عملهم، بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى. كما أن لورنزو فالا، الأبيقوري، والإنسان الذي برهن على زيف منحة قسطنطين وسخر من أسلوب الفولغيت (الإنجيل المترجم إلى اللاتينية) واتهم القديس أوغسطين بالهرطقة، تم تعيينه أمين سر رسولياً. هذه السياسة، أي تشجيع النزعة الإنسانية أكثر من الورع أو الاستقامة الدينية، استمرت حتى الاستيلاء على روما ونهبها سنة 1527.

ربما كان تشجيع النزعة الإنسانية، رغم أنها صدمت الشمال الجدي، يعتبر فضيلة من وجهة نظرنا نحن، لكن السياسة الحربية والحياة اللاأخلاقية لبعض البابوات لا يمكن الدفاع عنها من أي وجهة نظر، باستثناء وجهة نظر سياسة القوة المجرمة. فالإسكندر السادس (1492–1503) كرس حياته كبابا لتضخيم نفسه وعائلته. لقد كان له ولدان: دوق غانديا وقيصر بورجيا، وكان الوالد يفضل الأول منهما. لكن هذا قُتِل، ربما من قبل أخيه، لذلك اضطرت طموحات العائلة لأن تتركز على قيصر، ففتحا معاً مقاطعة رومانيا وأنكونا، بنية محددة هي أن تشكلا إمارة لقيصر، لكن عندما مات البابا كان قيصر نفسه على فراش الموت، لذلك لم يستطع التصرف بسرعة. بالتالي ارتدت فتوحاتهما لتصبح وقفاً لكنيسة القديس بطرس. سوء هذين الرجلين سرعان ما أصبح خرافياً، ومن الصعب فصل الحقيقة عن الزيف، فيما يخص الجرائم الكثيرة التي اتهما بارتكابها. لكن، ليس هناك من شك في أنهما انتقلا بفنون الغدر والخيانة أبعد بكثير مما كانت قد بلغته من قبل. أما يوليوس الثاني (1503–1513) الذي خلف الإسكندر السادس، فلم يكن يشتهر بالتقى، لكنه قدم مناسبات للفضائح أقل من سلفه، إنما تابع عملية تضخيم السيطرة البابوية. فهو كجندي له قيمته واستحقاقاته، لكن ليس كرأس للكنيسة المسيحية. لذا كان الإصلاح، الذي بدأ في عهد خلفه ليو العاشر (1513–1521) هو المحصلة الطبيعية للسياسة الوثنية لبابوات النهضة.

الطرف الجنوبي لإيطاليا كانت تشغله مملكة نابولي التي كانت صقلية تتحد معها في معظم الأوقات. فنابولي وصقلية كانتا المملكة الشخصية الخصوصية للامبراطور فريدريك الثاني، الذي أدخل ملكية استبدادية مطلقة على الطراز الإسلامي، مستنيرة لكن استبدادية، دون أن يسمح بأية سلطة للنبلاء الإقطاعيين. بعد وفاته سنة 1250، انتقل حكم صقلية ونابولي إلى ابنه الطبيعي مانفريد الذي كان مع ذلك قد ورث عداء الكنيسة الشديد، فطرده الفرنسيون سنة 1266، لكن الفرنسيين جعلوا من أنفسهم مكروهين من الشعب، وحلت بهم مجزرة سنة 1282 في «صلوات المساء الصقلية». بعدها صارت المملكة تمت لبطرس الثالث ملك أرغون وورثته، ثم بعد تعقيدات مختلفة أدت إلى انفصال مؤقت بين صقلية ونابولي، عادتا فاتحدتا سنة 1495، بقيادة ألفونسو العظيم، وهو راعٍ متميز للآداب. من 1495 فصاعداً، حاول ثلاثة ملوك فرنسيين فتح نابولي، لكن في النهاية، كسب المملكة فرديناند ملك أرغون (1502). فالملك شارل الثامن، ولويس الثاني عشر، وفرنسيس الأول، ملوك فرنسا، كان لهم جميعاً ادعاءات (ليست صالحة تماماً قانونياً) في نابولي وصقلية. وهم جميعاً غزوا إيطاليا، لكن بنجاح مؤقت، إنما جميعهم هزموا في النهاية على يد الإسبان. إن نصر الإسبان والإصلاح المضاد قد وضع نهاية للنهضة الإيطالية. والبابا كليمنت السابع، لكونه عائقاً أمام الإصلاح ـ المضاد، ولكونه من آل مديتشي، أصدقاء فرنسا، فقد جعل شارل الخامس، يتسبب في نهب روما وتدميرها سنة 1527، من قبل جيش بروتستانتي إلى حد كبير. بعد هذا، صار البابوات متدينين وانتهت النهضة الإيطالية.

لقد كانت لعبة سياسة القوة في إيطاليا معقدة على نحو لا يصدق. فالأمراء الصغار، ومعظمهم طغاة صنعوا أنفسهم بأنفسهم، كانوا يتحالفون مع هذه الدولة الكبيرة أو تلك، في هذه الآونة أو تلك، ولو أنهم لعبوا اللعبة بغير حكمة لكانوا قد انقرضوا. إذ كانت هناك حروب دائمة، لكن حتى مجيء الفرنسيين سنة 1494، كانت تلك الحروب غير دموية تقريباً: فالجند مرتزقة يتوقون لتخفيف مخاطر مهنتهم إلى أدنى حد. هذه الحروب الإيطالية الخالصة لم تكن

تتدخل كثيراً بالتجارة، أو تمنع البلاد من أن تزداد ثروة. لقد كان هناك الكثير من عمل رجل الدولة، إنما ليس عمل رجل الدولة الحكيم، لكن عندما جاء الفرنسيون، وجدت البلاد نفسها عملياً بغير دفاع. ولقد صدم الجند الفرنسيون الإيطاليين، لقتلهم الناس فعلاً في المعركة. إذ أن الحروب التي وقعت بين الفرنسيين والإسبان بعد ذلك كانت حروباً جدية، أدت إلى المعاناة والإفقار. لكن الدول الإيطالية استمرت تتآمر واحدتها على الأخرى، طالبة العون من فرنسا أو إسبانيا في خلافاتها الداخلية، دونما أي شعور بالوحدة الوطنية. في النهاية دمِّرت جميعاً، ولا بد من القول إن إيطاليا كانت لا محالة قد فقدت أهميتها، وذلك بسبب اكتشاف أمريكا ورأس الرجاء الصالح المؤدي إلى الشرق، لكن الانهيار كان أقل كارثية، وأقل تدميراً لماهية الحضارة الإيطالية.

لم تكن النهضة مرحلة الكثير من الإنجازات على صعيد الفلسفة، لكنها قامت بأشياء معيّنة كانت أوليات أساسية لعظمة القرن السابع عشر. ففي المقام الأول، حطمت المنهج السكولائي الصلب الذي كان قد صار سترة فكرية ضيقة على الجسم. كما أحيت دراسة أفلاطون، وبالتالي تطلبت الكثير من الاستقلال الفكري على الأقل، كما كان مطلوباً ذلك للاختيار بينه وبين أرسطو. وفيما يتعلق بهما كليهما، طوَّرت معرفة خالصة، لم يعرفها أحد من قبل، متحررة من شروح الأفلاطونيين الجدد، والشراح العرب. والأكثر أهمية أيضاً أنها شجعت عادة اعتبار النشاط الفكري مغامرة اجتماعية ممتعة، وليس التأمل المتوحد الهادف إلى الحفاظ على الاستقامة الدينية المبتوت بها مسبقاً.

لقد تم التعجيل بإحلال أفلاطون محل أرسطو السكولائي من خلال الاحتكاك بالباحثين البيزنطيين. ففي مجلس فيرار السابق (1438) الذي كان قد وحد اسمياً الكنيستين الشرقية والغربية، كان هناك جدال، أكد فيه البيزنطيون على تفوق أفلاطون على أرسطو. وقد فعل جميستوس بليثو، وهو أفلاطوني يوناني متحمس ذو استقامة دينية مشكوك بها، الكثير لتطوير الأفلاطونية في إيطاليا. هكذا أيضاً فعل بيساريون، وهو يوناني صار كردينالاً. أما كوزيمو ولورنزو دي مديتشي، وكلاهما مدمن على أفلاطون، فقد أسس كوزيمو

الأكاديمية الفلورنسية التي تابع الاهتمام بها لورنزو، والتي كانت مكرسة إلى حد كبير لدراسة أفلاطون. لقد توفي كوزيمو وهو يستمع لواحدة من حواريات أفلاطون، لكن أصحاب النزعة الإنسانية في ذلك الحين، كانوا مشغولين بتحصيل معارف العصور القديمة أكثر من أن يتمكنوا من إنتاج شيء أصيل في الفلسفة.

لم تكن النهضة حركة شعبية، بل هي حركة عدد ضئيل من الباحثين والفنانين، شجعهم حماة متحررون، خاصة آل مديتشي والبابوات ذوي النزعة الإنسانية، لكن بالنسبة لهؤلاء الحماة، ربما لاقت نجاحاً أقل بكثير. يمت بيترارك وبوكاشيو، في القرن الرابع عشر، ذهنياً إلى عصر النهضة، لكن بسبب الظروف السياسية المختلفة لعصرهم، كان تأثيرهم المباشر أقل من تأثير إنسانيي القرن الخامس عشر.

أما موقف باحثي النهضة تجاه الكنيسة، فهو أصعب من أن نحدده ببساطة. إذ كان بعضهم قد أقروا بأنهم مفكرون أحرار، رغم أنهم كانوا يتلقون كالعادة المسح بالزيت، ويعقدون السلام مع الكنيسة، عندما يشعرون بدنوّ الموت. كما أن معظمهم تأثروا كثيراً بسوء البابوات المعاصرين ورداءتهم، لكن مع ذلك كان يسرهم أن يُستخدموا لديهم. فقد كتب المؤرخ غويشيارديني سنة 1529:

«لا أحد يفوقني اشمئزازاً من طمع الكهنة، شرههم، وتهتكهم، ليس لأن كلاً من هذه الرذائل بغيضة بذاتها وحسب، بل لأن كلاً منها، وهي جميعاً، لا تليق بالبتة بأولئك الذين أعلنوا أنهم سيكونون رجالاً ذوي علاقة خاصة بالرب، وكذلك لأنها رذائل يعارض بعضها بعضاً، إلى درجة أنها لا يمكن أن تتواجد إلا لدى أناس ذوي طبيعة فريدة للغاية. مع ذلك، موقعي في بلاط عدة بابوات أرغمني على أن أرغب بعظمتهم من أجل مصلحتي الخاصة. لكن لو لم يكن من أجل هذا، لكان علي أن أحب مارتن لوثر حبي لنفسي، لا لكي يحررني من القوانين التي تسنها المسيحية، كما تفهمها وتشرحها عموماً، وتفرضها علينا، بل لكي أرى هذا الحشد من الأوغاد يعودون لكي يوضعوا في مكانهم الصحيح، وبذلك يمكن أن يضطروا للعيش إما بدون رذائل أو بدون سلطة».

هذا كلام صريح بشكل ممتع، يبين بوضوح لماذا لم يكن بإمكان أصحاب النزعة الإنسانية أن يدشنوا الإصلاح. الأكثر من ذلك أن معظمهم لم يكونوا يرون منزلة وسطاً بين الاستقامة الدينية والتفكير الحر. وموقف كموقف لوثر كان مستحيلاً بالنسبة لهم، لأنهم لم يعد لديهم شعور قروسطي تجاه حذلقات اللاهوت. إذ يقول ماسوشيو، بعد وصف سوء الرهبان والراهبات والأخويات: «خير عقاب لهم هو أن يلغي الرب المطهر، ولا يكون بإمكانهم تلقي الصدقات، فيُجبرون على الرجوع إلى رفوشهم».

لكن لا يخطر بباله، كما لا يخطر ببال لوثر، أن ينكر المطهر، بل يحتفظ بمعظم أركان الإيمان الكاثوليكي.

لقد كانت ثروة روما تعتمد، بجزء ضئيل منها فقط، على الموارد التي يتم تحصيلها من مناطق السيادة البابوية، وهي بشكل أساسي، عبارة عن ضريبة تُستجر من العالم المسيحي كله، من خلال منظومة لاهوتية تؤكد أن البابوات يتحكمون بمفاتيح الجنة. والإيطالي الذي كان يتساءل بفعالية حول هذه المنظومة كان يغامر بإفقار إيطاليا، وخسارة موقع روما في العالم الغربي. نتيجة ذلك، كان الخروج عن الاستقامة الدينية في إيطاليا، أيام عصر النهضة، فكرياً محضاً ولم يؤد إلى انشقاق أو إلى أية محاولة لخلق حركة شعبية بعيداً عن الكنيسة. الاستثناء الوحيد، وهو استثناء جزئي للغاية، كان سافونارولا الذي كان ينتمي، ذهنياً، للعصور الوسطى.

لقد احتفظ معظم ذوي النزعة الإنسانية بمعتقدات خرافية كهذه، كما وجدوا دعماً لهم في هذا المجال، في العصور القديمة. فالسحر والشعوذة قد يكونان سيئين، لكن ما من أحد فكر بأنهما غير ممكنين. سنة 1484، أصدر إنوسنت الثامن مرسوماً ضد السحر والشعوذة، أدى إلى اضطهاد مخيف للساحرات في ألمانيا وأماكن أخرى. أما علم التنجيم فكان له حظوة، لاسيما لدى المفكرين الأحرار، إذ صار صرعة دارجة لم يحظ بها منذ العصور القديمة. والنتيجة الأولى للتحرر من الكنيسة أنه لم يجعل الناس بالضرورة يفكرون تفكيراً عقلانياً، بل جعلهم يفتحون أذهانهم لكل نوع من أنواع الهراء القديم.

على الصعيد الأخلاقي، كان الأثر الأول للتحرر من الكنيسة كارثياً أيضاً. إذ لم يعد أحد يحترم القواعد الأخلاقية القديمة، كما أن معظم حكام الدول كانوا يحصلون على مراكزهم بالغدر والخيانة، ويحتفظون بها بالقسوة التي لا ترحم. وحين كان الكردينالات يدعون لتتويج البابا كانوا يأخذون معهم خمرتهم وحامل الكأس الخاص بهم، خشية تسميمهم. وما عدا سافونارولا، بالكاد كان أي إيطالي في تلك المرحلة يغامر بأي شيء من أجل هدف عام. لقد كانت شرور الفساد البابوي واضحة، لكن لا أحد كان يتصرف بشأنها، كما كانت الرغبة بوحدة إيطاليا واضحة أيضاً، لكن الحكام كانوا عاجزين عن تحقيقها، وخطر الهيمنة الأجنبية كان بارزاً، مع ذلك كان كل حاكم إيطالي مستعداً لطلب المعونة من أية قوة أجنبية، حتى لو كانت تركية، في أي نزاع يحدث له مع أي حاكم إيطالي آخر. هنا، لا يسعني أن أفكر بأية جريمة، ما عدا تدمير المخطوطات القديمة، وهي الجريمة التي لم يشارك في ارتكابها رجال عصر النهضة.

خارج فلك الأخلاق، كان لعصر النهضة قيم كبرى. ففي العمارة، الرسم، والشعر اكتسب شهرة كبيرة. كما أنتج رجالاً عظماء مثل ليوناردو، ميكال أنجيلو، ومكيافيللي. كذلك حرر الناس المتعلمين من ضيق أفق الثقافة القروسطية، ورغم أنهم كانوا ما يزالون يعبدون القديم، إلا أن ذلك جعل الباحثين يعون أن تعدد الآراء كانت تأخذ به المرجعيات المحترمة في كل موضوع تقريباً. إن إحياء معرفة العالم الإغريقي خلق جواً ذهنياً، صار من الممكن فيه منافسة الإنجازات الهلينية، وبات بإمكان العبقرية الفردية أن تزدهر بوجود حرية كانت مجهولة منذ عهد الإسكندر. كما أن الظروف السياسية للنهضة كانت تفضل التطور الفردي، لكنها كانت غير مستقرة، وعدم الاستقرار والفردانية يترابطان ترابطاً وثيقاً، كما في اليونان القديمة. إن النظام الاجتماعي المستقر ضروري، لكن كل نظام مستقر حتى حينذاك كان مصمماً بحيث يعيق تطور أي استحقاق فني أو فكري استثنائي. ترى كم من الجرائم والفوضى، نحن مستعدون لتحملها في سبيل تحقيق إنجازات عظيمة كتلك التي أنجزها عصر النهضة؟ في الماضي، قدر كبير، لكن في عصرنا أقل بكثير، ولا حل لهذه المشكلة وُجد حتى الآن، رغم أن زيادة التنظيم الاجتماعي تجعلها باستمرار أكثر أهمية.

* * *

الفصل الثالث

مكيافيللي

رغم أن عصر النهضة لم ينتج فيلسوفاً نظرياً مهماً، إلا أنه أنتج رجلاً بارزاً للغاية في الفلسفة السياسية، هو نيكولاي مكيافيللي. لقد جرت العادة أن يُصدم الإنسان به، وهو بالتأكيد يُصدم أحياناً. لكن كثيرين آخرين سيكونون هكذا أيضاً، لو أنهم تخلصوا مثله من الخداع. فلسفته السياسية علمية وتجريبية، قائمة بالأساس على تجربته السياسية، معنية بأن تقدم الوسائل لغايات محددة، بغض النظر عما إذا كانت الغايات تعتبر جيدة أو سيئة. وحين يسمح لنفسه في إحدى المناسبات بأن يذكر الغايات التي ينشدها، تتكشف عن أنها من النوع الذي نرحب كلنا به. إن كثيراً من العار الذي لحق باسمه يعود إلى سخط المنافقين الذين يكرهون الإقرار الصريح بفعل ـ الشر. صحيح أنه يبقى هناك قدر جيد مما يتطلب النقد بشكل خالص، لكن الصحيح أيضاً أنه في هذا يعبر عن عصره. فاستقامة فكرية من هذا النوع حول عدم الاستقامة السياسية، كان من المستحيل أن توجد في أي وقت أو أي بلد آخر ما عدا ربما بلاد الإغريق، بين أناس يدينون بتعليمهم النظري للسفسطائيين ولتدريبهم العملي على حروب الدول الصغيرة التي كانت في بلاد الإغريق القديمة كما في إيطاليا النهضة، المرافقة السياسية للعبقرية الفردية.

مكيافيللي من فلورنسا (1467-1527)، والده محام، ليس بالغني وَلا بالفقير. في عشرينياته، هيمن سافونارولا على فلورنسا، ونهايته البائسة تركت بكل وضوح تأثيراً شديداً على مكيافيللي، لأنه يكتب في إحدى ملاحظاته أن "كل الأنبياء المسلحين أفلحوا، أما العزّل فقد أخفقوا"، ثم يمضي ليضرب من سافونارولا مثالاً على الحالة الأخيرة. في الجانب الآخر، يذكر موسى، قورش، تيسيوس، ورومولوس، ولقد كان أمراً نموذجياً بالنسبة لعصر النهضة ألا يُذكر المسيح.

بعد إعدام سافونارولا مباشرة، حصل مكيافيللي على منصب صغير في الحكومة الفلورنسية (1498)، وبقي في خدمة الدولة، ليقوم أحياناً بمهمات دبلوماسية إلى أن استعاد آل مديتشي الحكم سنة 1512. بعدئذ، ولكونه كان دائماً معارضاً لهم، أُلقي القبض عليه وسجن لكنه بُرِّئ، وسمح له بالعيش معتزلاً في الريف قرب فلورنسا. ثم صار مؤلفاً لعدم وجود شغل آخر لديه. فكتابه الأشهر، **الأمير**، كتبه سنة 1513 وأهداه للورنزو العظيم، نظراً لأنه كان يرجو (عبثاً، كما تبين بعد ذلك) أن يفوز بحظوة آل مديتشي. نبرته ربما تعود جزئياً إلى هذا الهدف العملي، أما عمله الأطول «**المقالات**»، الذي كتبه في الوقت نفسه، فهو يتميز بطابع جمهوري أكثر وتحرري أكثر. إذ يقول في بداية «الأمير» إنه لن يتكلم عن الجمهوريات في هذا الكتاب، نظراً لأنه تناولها في مكان آخر. ومن لا يقرأ «المقالات» أيضاً، يحتمل أن يأخذ نظرة أحادية الجانب لعقيدته.

لقد اضطر مكيافيللي لأن يتابع الكتابة، لأنه فشل في استرضاء آل مديتشي. وعاش في معتزله حتى وفاته، في السنة نفسها التي استولت بها جيوش شارل الخامس على روما ونهبتها. إنها السنة نفسها التي يمكن أن نعتبرها سنة انتهاء عصر النهضة الإيطالي.

يُعنى «الأمير» بأن يكتشف، من التاريخ والأحداث المعاصرة، كيف يتم الحصول على الإمارات، وكيف تدار، وكيف تضيع. ولقد قدمت إيطاليا القرن الخامس عشر حشداً من الأمثلة، الكبيرة والصغيرة على حد سواء. فقلة من الحكام كانوا شرعيين، بل حتى البابوات، في كثير من الحالات كانوا يضمنون انتخابهم بالرشوة والفساد. أما القواعد المتعلقة بتحقيق النجاح، فلم تكن القواعد ذاتها تماماً التي باتت عليها حين صارت الأمور أكثر استقراراً، إذ ما من أحد كان يصدم بالفظاعات والخيانات التي تصم الإنسان بالعار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ولعل عصرنا، من جديد، يمكن أن يقدر مكيافيللي على نحو أفضل، لأن بعض أهم النجاحات فيه تم تحقيقها بالوسائل الدنيئة التي كانت تستخدم في إيطاليا النهضة. وربما كان مكيافيللي سيحيي، باعتباره خبيراً مطلعاً على عمل رجل الدولة، حريق الرايخستاغ الذي قام به هتلر، وتطهيره للحزب سنة 1934، وحنثه باليمين بعد ميونيخ.

يدخل قيصر بورجيا، ابن الإسكندر السادس، في الكتاب ليلقى الكثير من الثناء. لقد كانت مشكلته صعبة: أولاً لموت أخيه، كي يصبح بالتالي الوريث الوحيد لمطامح والده العائلية. ثانياً، لفتحه بقوة السلاح وباسم البابا، مناطق ستصبح، بعد موت الإسكندر، تابعة له وليس للدولة البابوية. ثالثاً، لتلاعبه بمجمع الكردينالات، بحيث يكون البابا التالي صديقه. ولقد توصل إلى هذا الهدف الصعب بمهارة شديدة، فيقول مكيافيللي من تجربته، إن على الأمير الجديد أن يشتق مفاهيمه لنفسه. صحيح أن سيزار فشل، لكن الصحيح أيضاً أن ذلك فقط كان نتيجة «سوء حظ خارق للعادة». إذ حدث أنه، عندما توفي والده، كان هو نفسه يعاني مرضاً خطيراً. وفي الوقت الذي أبلَّ من مرضه، كان خصومه قد نظموا قواتهم، كما كان ألد أعدائه قد انتُخب بابا. وفي يوم الانتخاب هذا، قال قيصر لمكيافيللي إنه كان قد أعد نفسه لكل شيء «ما عدا أنه لم يفكر قط بأنه عند موت والده، سيكون هو نفسه على فراش الموت أيضاً».

بعدئذ ينتهي مكيافيللي، الذي كان مطلعاً تماماً على ما ارتكب من حماقات، إلى القول: «إنني، بعد مراجعة أعمال الدوق (قيصر)، لا أجد ما ألومه عليه، بل أجد نفسي ملزماً، كما فعلت، بأن أضربه كمثال يجب أن يحاكى من قبل كل من يرفعه الحظ وسلاح الآخرين إلى سدة السلطة».

ثمة فصل مهم في «الأمير» بعنوان «الإمارات الكنسية»، يخفي، من منظور ما قيل في «المقالات »، جزءاً من تفكير مكيافيللي. سبب الإخفاء، ولا شك، أن «الأمير» كان مصمماً بهدف إرضاء آل مديتشي، وأن واحداً منهم عندما كان يكتبه، صار بابا (ليو العاشر). إنه يقول فيما يتعلق بالإمارات الكنسية في ذلك الفصل إن الصعوبة الوحيدة هي في الحصول عليها، إذ أنها، ما إن يتم الحصول عليها، حتى تدافع عنها العادات والأعراف القديمة التي تبقي أمراءها في السلطة، بغض النظر عن تصرفاتهم. أمراؤها ليسوا بحاجة لجيوش (هكذا يقول) «لأنهم تدعمهم قضايا عليا لا يمكن للعقل البشري أن يصل إليها». وهم «ممجدون ومصانون من الله» وإذا ما ناقشنا وضعها «سيكون عمل رجل أحمق ووقح»، مع ذلك يتابع، إذ من المسموح أن يتساءل بأية وسيلة زاد الإسكندر السادس إلى حد كبير السلطة الزمانية للبابا.

غير أن مناقشة السلطات البابوية في الأحاديث تبدو أطول وأصدق. إنه يبدأ هنا بوضع رجال بارزين في تراتبية أخلاقية. فيقول، الأفضل هم مؤسسو الأديان، بعدهم يأتي مؤسسو الملكيات أو الجمهوريات، بعدهم رجال الأدب. هؤلاء جيدون، لكن مدمري الأديان، قالبي الجمهوريات أو الممالك وأعداء الفضيلة أو الآداب سيئون. كذلك من يقيم حكم الطغيان سيء شرير، بما في ذلك يوليوس قيصر، في الجانب الآخر كان بروتوس جيداً (والمقارنة بين هذه النظرة ونظرة دانتي تبين تأثير الأدب الكلاسيكي.) إنه يعتقد بأنه ينبغي أن يكون للدين مكانة بارزة في الدولة، ليس كحقيقة، بل كرابط اجتماعي: فالرومان كانوا على حق في ادعائهم الإيمان بالعرافين، ومعاقبة كل من يحط من قدرهم. أما انتقاده للكنيسة في أيامه فهو نوعان: أنها من خلال سلوكها الشرير تحط من الإيمان بالدين، وأن السلطات الزمانية للبابوات، مع السياسة التي توحي بها، تحول دون توحيد إيطاليا. هذه الانتقادات يتم التعبير عنها بكثير من القوة. «بقدر ما يكون الناس أقرب إلى كنيسة روما، التي هي رأس ديننا، بقدر ما يكونون أقل تديناً... دمارها وعقابها قريب... ونحن الإيطاليين مدينون لكنيسة روما وكهنتها بأننا صرنا غير متدينين وسيئين، لكننا مدينون لها بدين أكبر حتى، دين سيكون سبب دمارنا، هو بالتحديد إبقاء الكنيسة لإيطاليا، بلادنا، مقسمة».

بالنظر إلى فقرات كهذه، يجب أن نفترض أن إعجاب مكيافيللي بقيصر بورجيا كان بسبب براعته فقط، وليس بسبب أهدافه. والإعجاب بالبراعة والأعمال التي تؤدي إلى الشهرة كان شديداً في عصر النهضة. هذا النوع من الشعور كان موجوداً دائماً بالطبع، بل إن كثيراً من خصوم نابليون كانوا معجبين به كل الإعجاب باعتباره استراتيجياً عسكرياً كبيراً. لكن في إيطاليا زمن مكيافيللي كان الإعجاب شبه الفني بالبراعة أكبر بكثير مما كان عليه في القرون السابقة أو اللاحقة. ولسوف يكون من الخطأ أن نحاول التوفيق بين هذا الأمر وبين الأهداف السياسية الكبرى التي كان مكيافيللي يعتبرها هامة. فالأمران: حب البراعة والرغبة الوطنية بوحدة إيطاليا، وجدا جنباً إلى جنب في ذهنه، ولم يكونا متراكبين بأي درجة من الدرجات. بالتالي، كان باستطاعته أن يمدح قيصر بورجيا لذكائه وبراعته، ويلومه على إبقاء

إيطاليا مقسمة. فالشخصية الكاملة، كما يتعين على المرء أن يفترض، هي، برأيه، الإنسان الذكي عديم الضمير، مثل قيصر بورجيا، حيث يتعلق الأمر بالوسائل، إنما يهدف إلى غاية مختلفة. ينتهي «الأمير» بمناشدة بليغة يناشد بها آل مديتشي أن يحرروا إيطاليا من البرابرة (أي الفرنسيين والإسبان) الذين «أنتنت» هيمنتهم. وهو لا يتوقع أن يتم القيام بعمل كهذا انطلاقاً من دوافع غير أنانية، بل من حب السلطة، وأكثر من ذلك حب الشهرة.

و«الأمير» صريح جداً في تفنيد الأخلاق المفروضة، حيث يتعلق الأمر بسلوك الحكام. فالحاكم سيهلك إن كان دائماً صالحاً طيباً، لذا عليه أن يكون في المكر كالثعلب وفي الشراسة كالأسد. وهناك فصل (هو التاسع عشر) عنوانه «بأية طريقة على الأمراء أن يحافظوا على الإيمان»، نعلم منه أن عليهم أن يحافظوا على الإيمان حين يكون هناك دافع لفعل ذلك، لكن ليس في الحالة الأخرى. فالأمير يجب أن يكون في بعض الأحيان، بلا إيمان.

لكن من الضروري أن يكون قادراً على إخفاء هذه الصفة تماماً، وأن يكون قادراً على التظاهر والرياء: فالناس بسطاء جداً وجاهزون تماماً لأن يخضعوا للضرورات الراهنة، والمرء الذي يمارس الخداع سيجد دائماً من يسمحون لأنفسهم بأن ينخدعوا. هنا سوف اذكر مثالاً حديثاً فقط. فالإسكندر السادس لم يفعل شيئاً سوى خداع الناس، كما أنه لم يفكر بشيء آخر، وكان يجد المناسبة لذلك، فما من إنسان كان أكثر قدرة على إعطاء التأكيدات، أو تأكيد الأشياء بأيمان أقوى، وما من إنسان التزم بأيمانه هذه أقل منه، مع ذلك، كان دائماً يفلح في خداعه، كما كان يعرف جيداً هذا الجانب من الأشياء. لذلك، ليس من الضروري بالنسبة للأمير أن يتصف بكل الصفات الحسنة المذكورة من قبل (الفضائل التقليدية)، لكن من الضروري أن يتظاهر بأنه يتصف بها».

ثم يتابع فيقول إن على الأمير، قبل كل شيء، أن يبدو أنه متدين. غير أن نبرة «المقالات» التي هي، اسمياً، تعليق على ليفي، مختلفة جداً. فهناك فصول كاملة تبدو وكأنما كتبها مونتسكيو، ومعظم الكتاب يمكن قراءته، مع الموافقة، من قبل متحرر من متحرري القرن الثامن عشر. هنا تُطلق عقيدة الضوابط

والتوازنات بكل وضوح. فالأمراء، النبلاء، والشعب يجب أن يكون لهم جميعاً دور في الدستور. «حينذاك ستحافظ هذه القوى الثلاث على ضبط بعضها بعضاً بشكل متبادل». وأفضل الدساتير هو دستور اسبارطة الذي وضعه ليكورغوس، لأنه كان يجسد التوازن الأكمل، أما دستور صولون فكان ديموقراطياً كثيراً، لذلك أدى إلى طغيان البيزيستراتوس، أما الدستور الجمهوري الروماني فكان جيداً، وذلك بسبب الصراع بين مجلس الشيوخ والشعب.

تستعمل كلمة «حرية» في الكتاب كله باعتبارها تعني شيئاً ما ثميناً، رغم أن ما تعنيه ليس بالواضح تماماً. هذا، بالطبع، مصدره العصور القديمة، وقد انتقل إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وتوسكاني حافظت على حرياتها لأنها لا تحوي قلاعاً ولا سادة. وعلى ما يبدو يعترف بأن الحرية السياسية تتطلب نوعاً معيناً من الفضيلة الشخصية لدى المواطنين. ففي ألمانيا وحدها، كما يقول لنا، الاستقامة والدين ما يزالان شائعين، لذلك يوجد في ألمانيا العديد من الجمهوريات. وبصورة عامة، الشعب أكثر حكمة وثباتاً من الأمراء، رغم أن ليفي وبعض الآخرين يقولون العكس. وليس بغير سبب جيد القول السائر: «صوت الشعب هو صوت الله».

بيد أن من المثير أن نلاحظ كيف أن الفكر السياسي للإغريق والرومان، في أيام جمهورياتهم، اكتسب صفة واقعية في القرن الخامس عشر لم يكتسبها في بلاد الإغريق منذ الإسكندر، أو في روما منذ أغسطس. فالأفلاطونيون الجدد، العرب، والمدرسيون اهتموا اهتماماً تعاطفياً بميتافيزيقايا أفلاطون وأرسطو، لكن لا أحد اهتم على الإطلاق بكتاباتهما السياسية، لأن الأنظمة السياسية لعصر الدول ـ المدن كانت قد زالت تماماً. إلا أن تنامي الدول ـ المدن في إيطاليا تزامن مع إحياء التعليم، وجعل من الممكن بالنسبة لذوي النزعة الإنسانية أن ينتفعوا بالنظريات السياسية للإغريق والرومان الجمهوريين. لقد جاء حب الحرية ونظرية الضوابط والتوازنات، إلى عصر النهضة من العصور القديمة، ثم إلى العصور الحديثة، وإلى حد كبير، من عصر النهضة، رغم أنه جاء مباشرة من العصور القديمة أيضاً. هذا الجانب من مكيافيللي هو على الأقل، بأهمية العقائد «اللاأخلاقية» الأكثر شهرة في كتاب «الأمير».

هنا ينبغي أن نلاحظ أن مكيافيللي لا يبني أية حجة سياسية على أسس مسيحية أو إنجيلية. فالكتاب القروسطيون كان لديهم مفهوم عن السلطة «الشرعية» بأنها سلطة البابا والإمبراطور، أو تلك المستمدة منهما. والكتاب الشماليون، حتى أيام لوك، يجادلون في أشياء مثل: ما حدث في جنة عدن، ويفكرون أن باستطاعتهم أن يستمدوا براهين على أن أنواعاً معينة من السلطة هي «شرعية». أما لدى مكيافيللي، فليس هناك شيء من هذا. السلطة هي لمن يمتلك البراعة في القبض عليها ضمن منافسة حرة. وتفضيله للحكم الشعبي ليس مستمداً من أية فكرة عن «الحقوق»، بل من مشاهدة أن الحكومات الشعبية هي أقل قسوة وعدم ضمير وعدم ثبات من حكومات الطغيان.

هنا، دعونا نحاول القيام بتركيبة (لم يقم بها مكيافيللي نفسه) للأجزاء «الأخلاقية» و«اللاأخلاقية» من عقيدته. إنني، في ما يلي، لا أعبر عن رأيي، بل عن آراء هي ضمنياً أو صراحة آراؤه.

ثمة مصالح سياسية معينة، ثلاث منها مهمة على نحو خاص: الاستقلال الوطني، الأمن والدستور المنظم جيداً. وأفضل دستور هو ذاك الذي يقسم الحقوق القانونية بين الأمير، النبلاء، والشعب بصورة تتناسب مع قوتهم الحقيقية، ذلك أنه في ظل دستور كهذا، يصعب أن تنجح الثورات، ولذلك يكون الاستقرار ممكناً، لكن من أجل اعتبارات تتعلق بالاستقرار، من الحكمة إعطاء المزيد من السلطة للشعب. هذا حتى الآن ما يتعلق بالغايات. لكن هناك في السياسة أيضاً مسألة الوسائل. فمن غير المجدي أن تتابع غاية سياسية بوسائل محكوم عليها بالفشل، وإذا كنا نعتقد أن الغاية جيدة، علينا أن نختار الوسائل المناسبة لتحقيقها. ومن الممكن معالجة مسألة الوسائل بطريقة علمية خالصة، دون اعتبار لجودة أو سوء الغايات. فـ«النجاح» يعني تحقيق غايتك، مهما تكن. وإذا كان هناك علم للنجاح، يغدو بالإمكان دراسته في نجاحات الأشرار تماماً كما في نجاحات الأخيار ـ بل الحقيقة على نحو أفضل ـ نظراً لأن الأمثلة عن الأشرار الناجحين أكثر عدداً بكثير من الأمثلة عن القديسين الناجحين. لكن ما إن يؤسَّس هذا العلم حتى يكون مفيداً تماماً للقديس والشرير على حد سواء.

بالنسبة للقديس، إن كان معنياً بالسياسة، يجب أن يرغب، تماماً مثلما يرغب الشرير، في تحقيق النجاح.

المسألة في النهاية هي مسألة قوة. فلكي نحقق غاية سياسية، فإن القوة، من هذا النوع أو ذاك، ضرورية. هذه الحقيقة البسيطة تخفيها شعارات مثل «الحق سيسود» أو «انتصار الشر قصير الأمد»، وإذا كان الجانب الذي تظن أنه على حق هو الذي يسود، فذلك لأن لديه قوة أكبر. صحيح أن القوة غالباً ما تعتمد على الرأي، والرأي على الدعاية، لكن الصحيح أيضاً: أن من المفيد أن تبدو في الدعاية فاضلاً أكثر من عدوك، وأن إحدى الطرق لتبدو فاضلاً هي أن تكون فاضلاً فعلاً. لهذا السبب، يمكن أن يحدث أحياناً أن النصر يذهب إلى الجانب الذي يتصف بأكثر ما يعتبره الجمهور فضيلة. هنا علينا أن نتنازل لمكيافيللي أن هذا كان عنصراً هاماً في القوة المتنامية للكنيسة خلال القرن الحادي عشر، الثاني عشر والثالث عشر، وكذلك في نجاح الإصلاح في القرن السادس عشر.

لكن، هناك حدود مهمة. في المقام الأول، الناس الذين يقبضون على السلطة يمكنهم، من خلال تحكمهم بالدعاية، أن يجعلوا حزبهم يبدو فاضلاً. فلا أحد، مثلاً، يمكنه أن يذكر آثام الإسكندر السادس في مدرسة عامة من مدارس نيويورك أو بوسطن. في المقام الثاني، هناك مراحل من الفوضى، غالباً ما ينجح الاحتيال المكشوف خلالها، ومرحلة مكيافيللي واحدة من هذه المراحل. ففي أوقات كهذه، يغلب أن يكون هناك تنامٍ سريع للمذهب الكلبي الذي يجعل الناس يغفرون أي شيء، شريطة أن يعود بفائدة. بل حتى في أوقات كهذه، كما يقول مكيافيللي نفسه، من المرغوب به التظاهر بالفضيلة أمام الجمهور الجاهل.

غير أن من الممكن السير بهذه المسألة خطوة أبعد. فمكيافيللي من الرأي القائل إن الناس المتحضرين، وعلى نحو مؤكد تقريباً، يكونون أنانيين مجردين من المبادئ الأخلاقية. وإذا رغب الإنسان هذه الأيام في إقامة جمهورية، كما يقول، سيجد ذلك أسهل لدى سكان الجبال من سكان مدينة كبيرة، نظراً لأن هؤلاء الأخيرين يكونون قد أُفسدوا من قبل. وإذا كان الإنسان أنانياً عديم الضمير، فإن الخط الأحكم لسلوكه

سيعتمد على الناس الذين يتعين عليه أن يتعامل معهم. لقد صدمت كنيسة النهضة الجميع، لكن فقط شمالي الألب صدمت الناس إلى حد كان كافياً لصنع الإصلاح. ففي الوقت الذي بدأ فيه لوثر ثورته، ربما كانت موارد البابوية أكبر مما ستكون لو أن الإسكندر السادس ويوليوس الثاني كانا أكثر فضيلة، وإذا كان هذا صحيحاً، فذلك بسبب انتشار المذهب الكلبي في إيطاليا النهضة. يتبع ذلك أن السياسيين سيتصرفون على نحو أفضل حين يعتمدون على أناس فاضلين بدلاً من اعتمادهم على أناس لا مبالين تجاه الاعتبارات الأخلاقية، كما أنهم سيتصرفون على نحو أفضل في مجتمع، جرائمه، إن وجدت أي جريمة، يمكن أن تنشر على نطاق واسع، بدلاً من مجتمع توجد رقابة صارمة فيه تحت تصرفهم. بالطبع، يمكن لقدر معين أن يتحقق دائماً بالنفاق، لكن ذلك القدر يمكن إنقاصه إلى حد كبير من خلال المؤسسات المناسبة.

على أن تفكير مكيافيللي السياسي، شأنه شأن تفكير معظم القدماء، هو في مجال من المجالات ضحل بشكل ما. إنه ينشغل بمشرّعي القوانين الكبار، مثل ليكورغوس وصولون اللذين يفترض أنهما خلقا مجتمعاً كله قطعة واحدة، مع الأخذ بأقل اعتبار لما جرى من قبل. فمفهوم المجتمع كنامية عضوية يمكن لرجال الدولة أن يؤثروا فيها تأثيراً محدوداً فقط، هو بشكل أساسي مفهوم حديث، وقد دعمته إلى حد كبير نظرية التطور. هذا المفهوم غير موجود لدى مكيافيللي أكثر مما هو موجود لدى أفلاطون.

لكن يمكن التأكيد على أن النظرة التطورية للمجتمع، رغم أنها صحيحة في الماضي، إلا أنها لم تعد قابلة للتطبيق الآن بل يجب، بالنسبة للحاضر والمستقبل، أن يحل محلها نظرة ميكانيكية أكثر بكثير. في روسيا وألمانيا، تم صنع مجتمعات جديدة بنفس الطريقة التي يفترض أن ليكورغوس الأسطوري قد صنع الدولة الاسبرطية. غير أن المشرّع القديم كان أسطورة محبة للخير، أما المشرع الحديث فحقيقة مخيفة. لقد صار العالم أشبه بعالم مكيافيللي أكثر مما كان، والإنسان الحديث الذي يأمل بتفنيد فلسفته يجب أن يفكر بعمق أكثر مما كان يبدو ضرورياً في القرن السادس عشر.

* * *

إيراسموس ومور

بدأت النهضة في البلدان الشمالية متأخرة عنها في إيطاليا، ثم سرعان ما وجدت نفسها عالقة بالإصلاح. لكن، مرت مرحلة وجيزة في بداية القرن السادس عشر، انتشر فيها التعلم الجديد انتشاراً قوياً في فرنسا، إنكلترا وألمانيا، دون أن يتورط في الجدل اللاهوتي. هذه النهضة الشمالية تختلف بطرق كثيرة عن نهضة إيطاليا. إذ لم تكن فوضوية أو غير أخلاقية، بل على العكس، كانت مصحوبة بالتقوى والفضيلة العامة. كما كانت مهتمة كثيراً بتطبيق معايير البحث في الإنجيل، وبالحصول على نص أكثر دقة من نص "الفولغيت"، وإن كانت أقل إشراقاً وأكثر تصلباً من سابقتها الإيطالية، أقل اهتماماً بالعرض الشخصي للعلم وأكثر توقاً لنشر العلم على أوسع نطاق ممكن.

هنا يفيدنا كمثالين عن النهضة الشمالية رجلان هما إيراسموس والسير توماس مور. كلاهما كان متعلماً، رغم أن مور كان أقل في ذلك من إيراسموس، وكلاهما كان يحتقر الفلسفة السكولائية، كما كانا صديقين حميمين يجمعهما الكثير من الأشياء المشتركة. كذلك كانا كلاهما يهدفان إلى إصلاح الكنيسة من داخل، لكنهما شجبا الانشقاق البروتستانتي حين حدث، وكلاهما كان سريع البديهة، يحب الدعابة وكاتباً عالي المهارة. قبل ثورة لوثر، كانا قائدين فكريين لكن بعدها صار العالم شديد العنف، من كلا الطرفين، بالنسبة لأناس من نمطهما. فعانى مور الاستشهاد، بينما غاص إيراسموس في الخمول وعدم الفعالية. لكن لا إيراسموس ولا مور كان فيلسوفاً، بالمعنى الدقيق للكلمة. الدافع الذي يقف وراء كلامي عنهما هو أنهما يبينان مزاج عصر ما قبل الثورة، حين كان هناك مطالبة واسعة الانتشار بإصلاح معتدل. ولم يكن

قد أخاف الناس الجبناء بعد، رد فعل المتطرفين. كذلك كانا يحملان كراهية لكل شيء منهجي في علم اللاهوت أو الفلسفة، تلك التي ميزت رد فعلهما ضد السكولائية.

ولد إيراسموس (1466-1536) في روتردام، كان ابناً غير شرعي، فاخترع رواية غير صحيحة، إنما رومانسية عن ظروف مولده. والحقيقة، كان أبوه كاهناً على نصيب من العلم، مع معرفة بالإغريقية. والداه توفيا قبل أن يبلغ سن الرشد، فحاول الأوصياء عليه (بالظاهر لطمعهم بماله) إغراءه بأن يصبح راهباً في دير ستاير، وهي المرحلة التي ندم عليها طوال حياته. أحد أوصيائه كان معلم مدرسة، لكن معرفته باللاتينية كانت أقل من معرفة إيراسموس الذي تعلمها من قبل كتلميذ مدرسة. وجواباً على رسالة باللاتينية من الصبي، كتب معلم المدرسة: «إن كنت مرة ثانية ستكتب بهذه الأناقة، من فضلك أضف شرحاً».

سنة 1493، صار أمين سر أسقف كامبري الذي كان مستشار نظام الصوف الذهبي. هذا أتاح له الفرصة لأن يترك الدير ويرحل، لكن ليس إلى إيطاليا كما كان يأمل. معرفته بالإغريقية كانت ما تزال ضئيلة للغاية، لكنه يستخدم اللاتينية على نحو رفيع تماماً، وكان معجباً على نحو خاص بلورنزو فالا بسبب كتابه الذي يدور حول روعة اللغة اللاتينية. إذ كان يعتبر أن استخدام اللاتينية ينسجم تماماً مع العبادة الحقيقية وضرب مثالاً على ذلك أوغسطين وجيروم ـ ناسياً، بالظاهر، الحلم الذي شجب فيه سيدنا القديس الأخير على قراءته شيشرون.

بعد ذاك التحق فترة من الزمن بجامعة باريس، لكنه لم يجد شيئاً مفيداً له هناك، فالجامعة كانت لها أيامها العظيمة، منذ بداية السكولائية إلى جيرسون والحركة التوفيقية، لكن في ذلك الوقت، كانت النزاعات القديمة قد صارت عقيمة. فأتباع توماس وسكوت الذين كانوا يُدعون معاً بالقدماء، كانوا في نزاع مع الأوكاميين الذين كانوا يُدعون بالحديثين. أخيراً، سنة 1482 تصالحوا، وشكلوا جبهة واحدة ضد أصحاب النزعة الإنسانية الذين كانوا قد شقوا طريقهم في باريس خارج الحلقات الجامعية. إيراسموس كان يكره السكولائيين الذين كان يعتبرهم من طراز عتيق بالٍ. فذكر في رسالة أنه حاول، باعتباره كان يريد

الحصول على شهادة الدكتوراه، ألا يقول شيئاً فيه ذكاء أو فطنة. فهو لم يكن يحب بالحقيقة أية فلسفة، ولا حتى أفلاطون وأرسطو، رغم أنه ينبغي الكلام عنهما، باعتبارهما قديمين، بكل احترام.

سنة 1499، قام بزيارته الأولى إلى إنكلترا، حيث أحب طراز تقبيل الفتيات. في إنكلترا، صادق كوليت ومور اللذين شجعاه على القيام بعمل جاد بدلاً من التفاهات الأدبية. كوليت كان يحاضر عن الإنجيل دون أن يعرف الإغريقية، فاعتبر إيراسموس، لشعوره بأنه يجب أن يقدم عملاً عن الإنجيل، أن معرفة الإغريقية ضرورية. في بداية سنة 1500 ترك إنكلترا، لينطلق بالعمل لتعلم الإغريقية، رغم أنه كان أفقر من أن يتحمل نفقات معلم. في خريف سنة 1502، كان قد أتقن اللغة، وفي 1506، ذهب إلى إيطاليا، ليكتشف أن الإيطاليين ليس لديهم شيء يعلمونه إياه. فصمم أن ينشر القديس جيروم، وأن يُخرج عهداً جديداً إغريقياً بترجمة لاتينية جديدة وقد أنجزهما كليهما سنة 1516. فكان اكتشاف الأخطاء الناجمة عن عدم الدقة في وقت لاحق مفيداً للبروتستانت في الجدال. كذلك حاول أن يتعلم العبرية، لكنه تخلى عن محاولته تلك.

الكتاب الوحيد لإيراسموس الذي ما يزال يُقرأ هو «مديح الحماقة». فكرة هذا الكتاب خطرت بباله سنة 1509، حين كان يعبر الألب في طريقه من إيطاليا إلى إنكلترا. وسرعان ما كتبه في لندن، في منزل السير توماس مور وأهداه إياه، مع اقتراح عابث يتعلق بالتلاؤم، نظراً لأن كلمة «مورز» تعني «أحمق». الكتاب على لسان الحماقة بشخصها ذاته. إنها تعني أماديحها لنفسها بكثير من الحميا، ونصها يزداد حيوية أكثر وأكثر برسوم رسمها هولباين. إنها تغطي نواحي الحياة البشرية كافة، كذلك الطبقات والمهن كلها. لكن، بالنسبة لها، العرق البشري سينقرض، إذ من يمكنه أن يتزوج بدون الحماقة؟ وهي تنصح، كترياق مضاد للحكمة، «باتخاذ زوجة، لكونها مخلوقاً سخيفاً ولا ضرر منه، مع ذلك هو مفيد ومريح، باعتبار أنه يمكن أن يخفف من قسوة ونكد الرجال ويجعلهم أكثر قبولاً، فمن يمكنه يا ترى أن يكون سعيداً بدون الإطراء أو بدون حب الذات؟ مع ذلك سعادة كهذه حماقة. وأسعد الرجال هم أولئك الأقرب إلى الوحوش،

المجردون من العقل. أما أفضل سعادة فهي تلك التي تبنى على الوهم، نظراً لأنها تكلف أقل: إذ من الأسهل أن يتصور المرء نفسه ملكاً من أن يجعل من نفسه ملكاً في الواقع. ثم يمضي إيراسموس فيسخر من الكبرياء الوطنية والغرور المهني. إذ أن كل ممتهني الفنون والعلوم مغروررون بشكل فاضح، ويستمدون سعادتهم من غرورهم».

ثمة فقرات يتحول فيها الهجاء الساخر إلى قدح وذم، وعلى لسان الحماقة، ترد آراء إيراسموس الجدية التي تتعلق بإساءات رجال الكنيسة، «فالغفرانات والإعفاءات التي يحسب من خلالها الكهنة زمن إقامة كل روح في المطهر»، وعبادة القديسين، وحتى العذراء، «التي يفكر المتعبدون المخلصون لها أن من المناسب أن يضعوا الأم قبل الابن»، ونزاعات اللاهوتيين فيما يتعلق بالثالوث والتجسد، وعقيدة استحالة الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، والفرق السكولائية، كذلك البابوات والأساقفة ـ كلهم تتم السخرية منهم بشدة، كما يوجه هجوم جديد على نحو خاص لأنظمة الأديرة ورهبانها. فهم حمقى بلا أدمغة، ليس فيهم إلا القليل من الدين، مع ذلك «هم يحبون أنفسهم كل الحب، كما أنهم معجبون مولعون بسعادتهم. إنهم يتصرفون كما لو أن الدين كله يكمن في الشكليات الضئيلة: «كالعدد الدقيق للعقدات التي يحاولون أن يربطوا بها صنادلهم، والألوان المميزة لملابسهم حسب المناسبة، والمادة التي صنعت منها، وكم هو عرض وطول أحزمتهم.. وهلم جراً». ولسوف يكون جميلاً أن تسمع حججهم أمام المحكمة الكبرى.. «واحد سيتباهى كيف أمات شهيته الجسدية بأكله السمك فقط، آخر يفتخر بأنه قضى معظم وقته على الأرض في ممارسة مقدسة لإنشاده المزامير... ثالث، بأنه خلال ستين سنة، لم يلمس قطعة نقود، ما عدا أنه لمسها بأصابعه وهو يلبس زوجاً سميكاً من القفازات». لكن المسيح سوف يقاطع: «الويل لكم، أيها النساخ والفريسيون... لقد تركت لكم مبدأً واحداً، أن يحب بعضكم بعضاً، وهو ما لم أسمع أياً منكم يقول إنه نفذه بإخلاص». لكن على الأرض هؤلاء الناس موضع خوف، لأنهم يعرفون الكثير من الأسرار من كرسي الاعتراف، وغالباً ما يثرثرون بما يعرفون عندما يسكرون.

حتى البابوات لا يوفرهم. إذ عليهم أن يحاكوا سيدهم بالتواضع والفقر. سلاحهم الوحيد ينبغي أن يكون سلاح الروح، وهم من هذا خالون تماماً بالحقيقة. كذلك حرماناتهم، تعطيلاتهم المؤقتة، أعمال شجبهم، تفاقماتهم سوءاً، حرماناتهم الكنسية الكبرى والصغرى، ومراسيمهم الهادرة، التي تهدد كل من ينطق بحرف ضدهم، والتي لا يصدرها أولئك الآباء الأشد قداسة في الغالب إلا ضد أولئك الذين يخضعون لتحريض الشيطان، ولا يخشون الرب الماثل أمام أعينهم، فيحاولون بكل حقد وشر أن يقللوا ويخفضوا من إرث القديس بطرس».

من فقرات كهذه، يمكن أن نفترض أن إيراسموس كان سيرحب بالإصلاح لكنه برهن على العكس.

ينتهي الكتاب بقول خطير، وهو أن الدين الصحيح ضرب من الحماقة. وهناك، إجمالاً نوعان من الحماقة، نوع يلقى مديحاً ساخراً، والثاني جاداً، هذا الأخير هو ذاك الذي يقدَّم ببساطة مسيحية. هذا المديح يترافق مع كراهية إيراسموس للفلسفة السكولائية، وعلماء اللاهوت البارزين الذين لم تكن لاتينيتهم كلاسيكية. لكن لديه أيضاً جانب أعمق. إنه الظهور الأول في الأدب، حسب ما نعرف، للنظرة التي قدمها روسو في كتابه «كاهن سافويارد»، وبحسبها، الدين الصحيح ينبع من القلب وليس من الرأس، وكل اللاهوت المعقد هو سطحي زائف. وجهة النظر هذه صارت شيئاً فشيئاً عامة، وهي الآن مقبولة عموماً لدى البروتستانت، تمثل، بشكل أساسي، رفضاً للعقلانية الهيلينية من خلال إضفاء الصبغة العاطفية للشمال.

في زيارته الثانية إلى إنكلترا، بقي إيراسموس خمس سنوات (1509-1514)، بعضها في لندن والبعض الآخر في كامبريج. ولقد كان له تأثير كبير في تحريض النزعة الإنسانية الإنكليزية. فالتعليم في المدارس العمومية الإنكليزية بقي، حتى فترة قريبة، تماماً تقريباً كما كان يرغب: بناء أساس متين في الإغريقية واللاتينية، يشتمل ليس على الترجمة فقط، بل على إنشاء النثر ونظم الشعر. أما العلوم، فعلى الرغم من أنها كانت المهيمنة منذ القرن السابع عشر،

إلا أنه كان يعتقد أنها لا تستحق اهتمام سيد نبيل أو رجل دين، وأفلاطون يجب أن يُدرس، لكن ليس المواضيع التي كان أفلاطون يفكر أنها تستحق الدراسة. وكل هذا نتيجة لتأثير إيراسموس.

لقد كان لرجال النهضة أذهان شديدة حب الاستطلاع. إذ يقول هويزينغا: «هذه الأذهان لم تحصل على نصيبها المنشود من الأحداث الطارئة، التفاصيل الغريبة، الأشياء النادرة والشاذة». لكنها بادئ ذي بدء كانت تبحث عن هذه الأشياء، ليس في العالم بل في بطون الكتب القديمة. لقد كان إيراسموس مهتماً بالعالم، لكنه لم يكن يستطيع هضمه، بفجاجته: بل كان يجب أن يقدم بطبق من اللاتينية أو الإغريقية قبل أن يصبح بالإمكان تمثله. إذ كانت حكايات الرحالة تحذف، لكن أي أعجوبة ترد لدى بليني كانت تُصدق. مع ذلك، وبشكل تدريجي، انتقل حب الاستطلاع من الكتب إلى العالم الحقيقي، إذ صار الناس يهتمون بالهمج والحيوانات الغريبة التي تم اكتشافها فعلاً، أكثر من اهتمامهم بتلك التي يصفها المؤلفون الكلاسيكيون في كتبهم. كما أن أكل لحم البشر جاء من مونتاني، وأكلة لحوم البشر لدى مونتاني جاؤوا من الرحالة. «كذلك فإن أكل لحم البشر والناس الذين تنمو رؤوسهم تحت أكتافهم» إنما شاهدهم عطيل ولم يُستمدوا من العصور القديمة.

وهكذا، فإن حب استطلاع عصر النهضة تحول تدريجياً من كونه أدبياً إلى كونه علمياً. كذلك شلال الوقائع الجديدة التي كان باستطاعة التيار أن يكتسح الناس المغلوب على أمرهم، في البداية فقط. فالمناهج القديمة باتت بكل وضوح قاصرة، فيزياء أرسطو وعلم فلك بطليموس وطب جالينوس، لم يعد باستطاعتها كلها أن تتسع لتشمل الاكتشافات التي تمت. مونتاني وشكسبير كانا راضيين بالارتباك: فالاكتشاف ممتع، والمنهج عكسه. لكن ليس قبل مجيء القرن السابع عشر، استطاعت مَلَكَة بناء المنهج أن تتماشى مع المعرفة الجديدة لمسائل الواقع. غير أن هذا كله أخذنا بعيداً عن إيراسموس، الذي كان كولمبوس أقل اهتماماً به من المغامرين الباحثين عن الذهب.

كان إيراسموس على نحو لا شفاء منه ولا خجل فيه ميالاً للأدب. فكتب كتاباً بعنوان «كتاب الجند المسيحيين» يسدي فيه النصائح للجنود الأميين: إذ عليهم أن يقرؤوا الإنجيل، لكن أفلاطون أيضاً، أمبروس، جيروم، وأوغسطين. ولقد قام بجمع مجموعة واسعة من الأمثال اللاتينية أضاف لها في طبقات لاحقة الكثير من الأمثال الإغريقية، بهدف أصلي هو أن يمكِّن الناس من أن يكتبوا اللاتينية بشكل مثالي. كما كتب كتاباً نجح نجاحاً بالغاً بعنوان «أحاديث»، كي يعلم الناس كيف يتكلمون باللاتينية عن المسائل العادية اليومية، كلعبة البولينغ مثلاً. ولعل هذا كان مفيداً أكثر مما يبدو الآن. فاللاتينية كانت اللغة العالمية الوحيدة، ودارسوها في جامعة باريس كانوا يأتون من أنحاء أوروبا كافة، وغالباً ما كان يحدث أن اللغة اللاتينية هي اللغة الوحيدة التي كان بالإمكان أن يتحاور بها طالبان.

بعد الإصلاح، عاش إيراسموس في البداية في لوفان التي حافظت على المذهب الكاثوليكي القديم التام، بعدئذ عاش في بازل التي صارت بروتستانتية. كل طرف من الطرفين كان يحاول كسبه إلى جانبه، لكن عبثاً وعلى مدى زمن طويل. إذ كان، كما رأينا، قد عبر عن نفسه بشدة فيما يتعلق بإساءات رجال الدين ومساوئ البابوات. سنة 1518، وهي السنة التي أعلن فيها لوثر ثورته، نشر أهجية ساخرة بعنوان «يوليوس المستبعد» يصف فيها فشل يوليوس الثاني في الوصول إلى الجنة. لكن عنف لوثر سبّب له صدمة، هو الذي كان يكره الحرب. أخيراً حط رحاله في الجانب الكاثوليكي. سنة 1524، كتب كتاباً يدافع فيه عن الإرادة الحرة التي كان يرفضها لوثر، محتذياً حذو أوغسطين ومبالغاً بذلك. فرد لوثر بوحشية، مما دفع إيراسموس إلى رد فعل أبعد وأبعد. من هذا الوقت وحتى موته، صار هامشياً شيئاً فشيئاً، إذ كان دائماً جباناً، والزمن لم يعد مناسباً للناس الجبناء. أما بالنسبة للشرفاء، فقد كانت البدائل المحترمة الوحيدة هي الاستشهاد أو النصر. صديقه السير توماس مور اضطر لأن يختار الاستشهاد، فعلق إيراسموس «يا ليت أن مور لم يقحم نفسه بذلك العمل الخطير، وترك قضية اللاهوت للاهوتيين». لقد عمّر إيراسموس طويلاً، لكنه عاش في عصر من الرذائل والفضائل الجديدة ـ البطولة وعدم التسامح ـ دون أن يكتسب واحدة منهما.

السير توماس مور (1478-1535) كان رجلاً يثير الإعجاب أكثر من إيراسموس بكثير، لكنه، كتأثير، أقل أهمية منه بكثير. لقد كان ذا نزعة إنسانية لكنه كان أيضاً شديد الورع. في أوكسفورد، انطلق إلى العمل كي يتعلم الإغريقية، التي لم تكن مألوفة في ذلك الحين، كما كان يُعتقد أنه يبدي تعاطفاً مع الكفار الإيطاليين. السلطات ووالده احتجا، فطُرد من الجامعة. بناء على ذلك التحق بالكارثوزيين ومارس التزمت المفرط، كما فر للانضمام إلى الجمعية. أعاقه عن فعل ذلك، على ما يبدو، إيراسموس بما له من تأثير عليه، هو الذي كان قد التقى به لأول مرة في هذه الفترة. والده كان محامياً فقرر أن يمارس مهنة والده. سنة 1504، صار عضواً في البرلمان، وقاد المعارضة ضد مطالبة هنري السابع بفرض ضرائب جديدة، وأفلح في هذا، لكن الملك غضب عليه فأرسل والد مور إلى البرج، لكن أطلق سراحه بعد أن دفع 10 جنيه. لدى موت الملك سنة 1509، عاد مور لممارسة القانون، وكسب حظوة لدى هنري الثامن الذي منحه رتبة فارس سنة 1514، وأرسله في عدة سفارات. ثم ظل الملك يدعوه إلى البلاط، لكن دون أن يلبي مور الدعوة. أخيراً، جاء الملك دون دعوة إلى منزله لتناول العشاء في تشيلسي. غير أن مور لم تكن لديه أية أوهام فيما يتعلق بهنري الثامن، وحين أطراه أحدهم لميل الملك إليه وحظوته عنده، أجاب: «لو أن رأسي يكسب له حصناً في فرنسا، ما كان ليقصر في الذهاب إليه».

حين سقط ولسي، عين الملك توماس مور قاضي قضاة بدلاً منه. لكن عكس ما هو مألوف، رفض كل الهدايا من الخصوم. وهكذا سرعان ما سحب الملك حظوته، إذ كان قد قرر أن يطلق كاترين أرغون كي يتزوج آن بولين، بينما كان مور معارضاً لا يحول ولا يزول للطلاق. لذلك استقال سنة 1532. عدم قابليته للفساد، عندما كان في منصبه، تبينه حقيقة واحدة هي أنه بعد استقالته، كان لديه دخل سنوي قدره 100 جنيه فقط. ورغم آرائه، دعاه الملك إلى زفافه على آن بولين، لكن مور رفض الدعوة. سنة 1534، أرغم الملك البرلمان على تمرير قانون السيادة، معلناً فيه، أن البابا ليس هو رأس الكنيسة في إنكلترا. طبقاً لهذا المرسوم، صار المطلوب من الجميع أن يقسموا يمين السيادة الذي رفض مور أن يقسمه، فاعتبر هذا نوعاً من الخيانة فقط، لكنه لا يشتمل على عقوبة الموت. إلا أنه ثبت بشهادة مشكوك فيها للغاية أنه قال إن البرلمان لا يمكنه أن

يجعل هنري رأس الكنيسة، بناء على هذه الشهادة، أدين بالخيانة العظمى وأعدم، فيما أعطيت ممتلكاته إلى الأميرة إليزابيت التي احتفظت بها حتى وفاتها.

يُذكر مور فقط تقريباً، بسبب كتابه «اليوتوبيا» سنة 1518. واليوتوبيا هي جزيرة في نصف الكرة الجنوبي، حيث يجري كل شيء حسب أفضل الطرق الممكنة. بالصدفة، يزورها بحار يدعى رافائيل هيثلودي، قضى هناك خمس سنوات، ثم عاد إلى أوروبا ليعرِّف بمؤسساتها الملأى حكمة.

في اليوتوبيا، كما في جمهورية أفلاطون، ملكية الأشياء كلها عامة مشتركة، لأن الصالح العام لا يمكن أن يزدهر حيث تكون هناك ملكية خاصة، وبغير الشيوعية لا يمكن أن تكون هناك مساواة. في الحوار، يرفض مور فكرة أن الشيوعية تجعل الناس كسالى متطلبين وتقضي على احترام الحكام، وعلى هذا يرد رافائيل بأن من يعيش في اليوتوبيا لا يمكن أن يقول هذا.

يوجد في اليوتوبيا أربع وخمسون بلدة، كلها مبنية وفق المخطط ذاته، ما عدا العاصمة. فالشوارع بعرض عشرين قدماً، والمنازل الخاصة كلها متشابهة تماماً، لها باب على الشارع وباب على الحديقة. لكن ليس هناك أقفال للأبواب وباستطاعة كل إنسان أن يدخل أي منزل. السطوح مستوية. وكل عشر سنين يغير الناس منازلهم ـ وذلك على ما يبدو لمنع أي شعور بالملكية. في الريف، هناك مزارع، كل منها تضم ما لا يقل عن أربعين شخصاً، من ضمنهم عبدان اثنان. وكل مزرعة يشرف عليها سيد وسيدة، كلاهما مسن وحكيم. الفراخ لا تفقس تحت الدجاج، بل في حاضنات (لم تكن موجودة أيام مور). الملابس كلها متشابهة، ما عدا أن هناك ملابس للنساء وملابس للرجال، وللمتزوجين منهم وغير المتزوجين. الأزياء لا تتغير، وليس هناك فرق بين الثياب الصيفية والثياب الشتوية. في العمل يلبس الناس الجلود، والبذلة تظل صالحة لمدة سبع سنوات. حين يتوقف العمل، يلقون بعباءة صوفية فوق ثياب عملهم. هذه العباءات كلها متشابهة وهي بلون الصوف الطبيعي. كما أن كل عائلة تصنع ثيابها بنفسها.

يعمل الجميع ـ نساء ورجالاً على السواء ـ ست ساعات يومياً، ثلاثاً قبل الغداء وثلاثاً بعده. والكل يأوي إلى الفراش في الثامنة كما ينام ثماني ساعات.

في الصباح الباكر تلقى محاضرات يحضرها الجميع، رغم أن ذلك ليس إلزامياً. بعد العشاء تكرس ساعة للهو، فالعمل ست ساعات في اليوم كافٍ، نظراً لأنه لا يوجد عاطلون عن العمل ولا يوجد عمل غير مفيد، لكن هنا، في مجتمعنا، كما يقول، النساء، الكهنة، الأغنياء، الخدم، الشحاذون، كلهم لا يفعلون شيئاً مفيداً، وبسبب وجود الأغنياء، لا بد من بذل الكثير من الجهد لتأمين الكماليات غير الضرورية. هذا كله يتم تفاديه في اليوتوبيا. أحياناً، يُكتشف أن هناك فائضاً، فيعلن الحكام عن يوم عمل أقصر لفترة من الزمن.

بعض الناس يُختارون كي يصبحوا رجال علم، ثم يعفون من أي عمل آخر، حين يكون وضعهم مرضياً. وكل من هو معني بالحكم ينتخب من قبل المتعلمين، أما الحكم فديموقراطي برلماني، نظام الانتخاب فيه غير مباشر، وفي رأس الحكم أمير ينتخب مدى الحياة، لكن يمكن عزله إن تحول إلى طاغية.

الحياة الأسرية ذات نظام أبوي، والأبناء المتزوجون يعيشون في كنف والدهم الذي يتحكم بهم، ما لم يبلغ سن الخرف. وإذا ما كبرت أية عائلة كثيراً، فإن فائض الأولاد ينقلون إلى عائلة أخرى، أما إذا كبرت البلدة كثيراً، فإن بعض سكانها ينقلون إلى بلدة أخرى. وإذا كبرت كل البلدات كثيراً، تبنى بلدة جديدة في أرض خالية. لكن لا شيء يقال عما ينبغي فعله إن امتلأت الأرض الخالية كلها. قتل الحيوانات من أجل الغذاء يتم كله على أيدي العبيد، خشية أن يتعلم الأحرار من المواطنين القسوة. وهناك مستشفيات للمرضى، مستشفيات رائعة بحيث يفضل المرضى الإقامة فيها. الأكل في المنزل مسموح، لكن معظم الناس يأكلون في قاعات عامة. هنا تتم «الخدمة الوظيفية» من قبل العبيد، لكن النسوة هن اللواتي يطبخن، فيما يقوم بأعمال الندل الأولاد الكبار ـ والرجال وحدهم يجلسون على مقعد، فيما النسوة على آخر، أما الأمهات المربيات، مع أطفالهن دون الخامسة، فيجلسن في قاعة منفصلة ـ كل النساء يرضعن أطفالهن، والأطفال فوق الخامسة، إن كانوا أصغر من أن يخدموا كندل، «يقفون جانباً بسكون عجيب»، بينما يأكل الكبار، وهم ليس لهم عشاء منفصل، بل يجب أن يرضوا بالفتات الذي يبقى لهم من المائدة.

بالنسبة للزواج، يعاقب كل من الرجال والنساء على السواء، عقاباً شديداً إن لم يكونوا أبكاراً عند الزواج، وصاحب أي بيت يقع فيه أي سلوك سيء عرضة لأن يشهَّر به للإهمال. قبل الزواج، يرى العريس والعروس واحدهما الآخر، وهو عارٍ، إذ لا أحد يشتري حصاناً دون أن ينزع عنه أولاً سرجه ولجامه، لذلك ينبغي تطبيق اعتبارات مشابهة عند الزواج. هناك طلاق بسبب الزنى أو «العصيان غير المحتمل» من أحد الطرفين، لكن الطرف المذنب يحرم من الزواج من جديد. أحياناً يسمح بالطلاق فقط لأن كلا الطرفين يريدانه. لكن محطمي الرابطة الزوجية يعاقبون بالعبودية.

هناك تجارة خارجية، بهدف الحصول على الحديد بشكل رئيسي، وذلك لعدم وجود الحديد في الجزيرة. كما تستخدم التجارة لأغراض ترتبط بالحرب. على أن سكان اليوتوبيا لا يفكرون بالمجد العسكري، رغم أن الجميع يتعلمون كيف يقاتلون، نساء ورجالاً على حد سواء. إنهم يلجؤون للحرب لثلاثة أهداف: الدفاع عن بلادهم حين تغزى، لتخليص أرض أحد الحلفاء من الغزاة، ولتحرير أمة مضطهدة من الطغيان والاضطهاد. لكن كلما استطاعوا ذلك، عليهم أن يحصلوا على جند من المرتزقة يخوضون الحروب عنهم. كما يهدفون إلى أن يجعلوا الأمم الأخرى مدينة لهم، ويسمحوا لها بأن تفي ديونها بتقديم مرتزقة. كذلك، لأغراض الحرب، يكون لديهم مخزون مفيد من الذهب والفضة، نظراً لأنهم يمكن أن يستخدموهما للدفع للمرتزقة الأجانب. بالنسبة لهم هم أنفسهم، لا يكون لديهم مال، كما يعلمون أولادهم احتقار الذهب باستخدامهم له في مباول الغرف وسلاسل العبيد. أما اللؤلؤ والألماس فيستخدم كزينة للأطفال، لكن ليس للكبار أبداً. وحين يخوضون الحرب، يقدمون جوائز كبرى لمن يقتل أمير البلاد المعادي، كما تقدم جوائز أكبر حتى لمن يأتي به حياً، أو تقدم له هو نفسه إن يستسلم. إنهم يشفقون على عامة الناس من أعدائهم، عارفين أنهم يساقون إلى الحرب ضد إرادتهم بسبب جنون أمرائهم ورؤسائهم. كما أن النسوة يقاتلن كالرجال، لكن لا تجبر واحدة منهن على القتال. «آلات للحرب، هم يصممون، ويبتكرون الأعاجيب بكل فطنة». ولسوف يرى الناس أن موقفهم تجاه الحرب معقول أكثر مما هو بطولي، رغم أنهم يُبدون من الشجاعة الكثير حين يلزم الأمر.

أما بالنسبة للأخلاق، فيقول لنا، إنهم يميلون كثيراً جداً للتفكير بأن السعادة تكمن في المتعة. لكن هذه النظرة، ليس لها عواقب سيئة، لأنهم يفكرون أن الخير يُكافأ في الحياة الأخرى والشر يُعاقب. لكنهم ليسوا نساكاً ويعتبرون الصيام سخيفاً. لديهم أديان كثيرة، كل منها مقبول. والكل تقريباً يؤمنون بالله والخلود. أما القلة الذين لا يؤمنون فلا يعتبرون مواطنين، وليس لهم دور في الحياة السياسية، لكن لا يزعجهم أحد في الحالة الأخرى. بعض الرجال القديسين يتحاشون أكل اللحم والزواج، وهم مقدسون، حسب تفكير الآخرين، لكن ليسوا حكماء. بإمكان النساء أن يصبحن كاهنات، إن تقدمت بهن السن وترملن. الكهنة قلة، ويحظون بالاحترام لكن ليس بالسلطة.

أما العبيد فناس أدينوا بإساءات بالغة، أو أجانب حكم عليهم بالإعدام في بلدانهم، لكن سكان اليوتوبيا اتفقوا على أن يتخذوهم عبيداً.

في حالة المرض الميؤوس من شفائه، ينصح المريض بأن ينتحر، لكن إن رفض يعامل بكل عناية.

يحكي رافائيل هيثلودي أنه وعظ المسيحيين بأن يكونوا يوتوبيين، وأن الكثيرين اعتنقوا ذلك الدين حين علموا أن المسيح كان ضد الملكية الخاصة. كما يتم التوكيد باستمرار على أهمية الشيوعية، وفي النهاية تقريباً يقول لنا «عند الأمم الأخرى كلها، لا يمكنني أن أرى شيئاً سوى تآمر معين من الأغنياء للحصول على ما يحتاجون من سلع باسم الدولة وتحت رايتها».

إن **يوتوبيا** مور متحررة بطرق كثيرة وإلى حد مدهش. هنا، أنا لا أهتم بالوعظ الكثير بالشيوعية، الذي كان في تراث الكثير من الحركات الدينية. بل أهتم بالأحرى بما يقال عن الحرب، عن الدين والتسامح الديني، عن معارضة قتل الحيوانات دون أي حساب لها، (إذ هناك فقرة شديدة البلاغة ضد الصيد والقنص)، ولصالح قانون جزائي ملطف. (بل إن الكتاب يفتتح بنقاش ضد عقوبة الإعدام بسبب السرقة). لكن يجب الاعتراف بأن الحياة في «يوتوبيا» مور، كما هي في اليوتوبيات الأخرى، كئيبة إلى حد لا يحتمل. فالتنوع ضروري للسعادة وفي اليوتوبيا، ليس هناك أي تنوع. ذلكم هو عيب كل الأنظمة الاجتماعية المخططة، الواقعي منها والمتخيَّل.

* * *

الفصل الخامس

الإصلاح والإصلاح ـ المضاد

يمثل الإصلاح والإصلاح المضاد على حد سواء، ثورة الأمم الأقل تحضراً ضد هيمنة إيطاليا الفكرية. في حالة الإصلاح كانت الثورة لاهوتية وسياسية كذلك. إذ رفضت سلطة البابا بسبب الأتاوة التي كان يحصل عليها من ملكيته للمفاتيح، والتي لم يعد يدفعها أحد. أما في حالة الإصلاح المضاد، فكانت هناك ثورة فقط على الحرية الفكرية والأخلاقية لإيطاليا النهضة، فيما لم يتم الانتقاص من سلطة البابا، بل عـزِّزت وفي الوقت نفسه، جرى توضيح بأن سلطته لا تنسجم مع الانحلال والفسق لدى آل بورجيا ومديتشي. وإذا تكلمنا بشكل تقريبي، نقول إن الإصلاح كان ألمانياً والإصلاح المضاد كان إسبانياً. أما الحروب الدينية فكانت في الوقت ذاته حروباً بين إسبانيا وأعدائها، وقد صادفت تاريخياً المرحلة التي كانت القوة الإسبانية في ذروتها.

يتضح موقف الرأي العام لدى الأمم الشمالية تجاه إيطاليا النهضة في المثل الإنكليزي لتلك الفترة:

«إنكليزي يتطلْين شيطان يتجسد».

ولسوف نلاحظ كم هم كثيرون الحمقى من الإيطاليين لدى شكسبير، إياغو ربما هو المثل الأبرز، لكن المثال التوضيحي أكثر هو إياشيمو في مسرحية «سمبلين» الذي يضيّع بريتونيين فاضلين وهو يقودهم في رحلة في إيطاليا، ثم يأتي إلى بريطانيا كي يمارس خدعه الشريرة على أبناء البلد الذين لا يشكون بشيء. لقد كان للسخط الأخلاقي على الإيطاليين شأن كبير في مسألة الإصلاح. ولسوء الحظ، كان يتعلق أيضاً بالدحض الفكري لما قدمته أيطاليا للحضارة.

على أن الرجال العظماء الثلاثة للإصلاح والإصلاح المضاد هم لوثر، كالفين ولويولا. من حيث الفلسفة يعد الثلاثة، فكرياً، يمتون للقرون الوسطى، مقارنة بالإيطاليين الذين سبقوهم مباشرة، أو بأناس مثل إيراسموس ومور. على صعيد الفلسفة، كان القرن الذي تلا الإصلاح قرناً عقيماً. لقد ارتد لوثر وكالفين إلى القديس أوغطسين، لكن ليحتفظا فقط بذلك الجزء من تعاليمه التي تتناول علاقة الروح بالله، وليس الجزء الذي يتعلق بالكنيسة. لاهوتهما بحد ذاته كان يقصد إضعاف سلطة الكنيسة. فأبطلا المطهر الذي يمكن تخليص أرواح الموتى منه بالقداسات، ورفضا عقيدة الغفران، التي كانت نسبة كبيرة من موارد البابوية تعتمد عليها. ومن خلال عقيدة القدر المكتوب، صار مصير الروح بعد الموت مستقلاً كلياً عن أعمال الكهنة. هذه التجديدات، رغم أنها ساعدت في الصراع مع البابا، إلا أنها منعت الكنائس البروتستانتية من أن تصبح قوية في البلدان البروتستانتية، مثلما كانت الكنيسة الكاثوليكية في البلدان الكاثوليكية. فرجال الدين البروتستانت كانوا (في البداية على الأقل) متزمتين تماماً كاللاهوتيين الكاثوليك، لكن كان لديهم سلطة أقل، ولذلك كانوا أقل قدرة على الأذى.

منذ البداية تقريباً، كان هناك انقسام بين البروتستانت فيما يتعلق بسلطة الدولة في المسائل الدينية. إذ كان لوثر يرغب، حيثما يكون الأمير بروتستانتياً، أن يعترف به كرأس للكنيسة في بلاده. وفي إنكلترا، أكد هنري الثامن وإليزابت بقوة حقهما في هذا المجال، كذلك فعل الأمراء البروتستانت في ألمانيا، اسكندينافيا، وهولندا (بعد الثورة على إسبانيا). هذا سرَّع بالنزوع الموجود من قبل لزيادة سلطة الملوك.

لكن أولئك البروتستانت الذين أخذوا مأخذ الجد الجوانب الفردانية لحركة الإصلاح، لم يكونوا راغبين بالخضوع للملك، شأنه شأن البابا. لقد تم قمع القائلين بتجديد العماد في ألمانيا، لكن عقيدتهم انتشرت في هولندا وإنكلترا. والصراع بين كرومويل و«البرلمان طويل الأمد» كان له جوانب كثيرة، ففي

جانبه اللاهوتي، كان جزئياً صراعاً بين من يرفضون ومن يقبلون النظرة القائلة بأن الدولة يجب أن يكون لها القرار في المسائل الدينية. ثم إن السأم الناجم تدريجياً عن الحروب الدينية أدى إلى تنامي الاعتقاد بالتسامح الديني، الذي كان مصدراً من مصادر الحركة التي تطورت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلى النزعة التحررية.

تلقى النجاح البروتستانتي، السريع على نحو مدهش في البداية، صدمة كابحة بشكل أساسي، نتيجة تأسيس لويولا للنظام الجزويتي. ولويولا هذا كان جندياً، لذا قام نظامه وفق النموذج العسكري، إذ ينبغي أن تكون هناك طاعة عمياء للقائد، وعلى كل جزويتي أن يعتبر نفسه ذا علاقة بالحرب ضد الهرطقة. لقد بدأ الجزويت، منذ الوقت المبكر لمجلس ترينت، بأن يكونوا ذوي تأثير. إذ كانوا نظاميين منضبطين، متمكنين، مكرسين تماماً للقضية وبارعين في الدعاية. لاهوتهم عكس لاهوت البروتستانت، إذ كانوا يرفضون تلك العناصر في تعاليم القديس أوغسطين التي أكد عليها البروتستانت. ويعتقدون بالإرادة الحرة، كما يعارضون القدر المسبق. أما الخلاص فلا يتم بالإيمان وحده بل بالإيمان والعمل على حد سواء. لقد فرض الجزويت احترامهم نتيجة حماستهم التبشيرية، لاسيما في الشرق الأقصى. إذ صارت لهم شعبية ككهنة يجري الاعتراف أمامهم، لأنهم (إن صدقنا باسكال) كانوا أكثر ليونة، إلا تجاه الهرطقة، من رجال الدين الآخرين. لقد ركزوا على التعليم وبذلك أمسكوا إمساكة قوية بأذهان الشباب. وحيثما لم يكن هناك تدخل للاهوت، كان التعليم الذي يقدمونه أفضل ما يمكن الحصول عليه. ولسوف نرى أنهم علموا ديكارت من الرياضيات أكثر مما تعلم في أي مكان آخر. على صعيد السياسة، كانوا جسماً منظماً متحداً واحداً، لا يبتعدون عن المخاطر ولا الصعوبات، ولقد حثوا الأمراء الكاثوليك على ممارسة اضطهاد لا يرحم، وأعادوا من جديد، وهم يتتبعون آثار الجيوش الإسبانية الفاتحة، رعب محاكم التفتيش حتى في إيطاليا، التي كانت منذ قرن من الزمن تقريباً، بلد التفكير الحر.

في البداية، كانت نتائج الإصلاح والإصلاح المضاد، في المجال الفكري، سيئة كلياً، لكن في النهاية صارت حسنة تماماً. فحرب الثلاثين سنة أقنعت الجميع بأنه لا يمكن للبروتستانت ولا الكاثوليك أن تكون لهم الغلبة التامة، بالتالي أصبح من الضروري التخلي عن الأمل القروسطي بالوحدة العقائدية، فزاد هذا من حرية الناس في أن يفكروا بأنفسهم حتى فيما يتعلق بالأساسيات. وهكذا، فإن تنوع العقائد في البلدان المختلفة جعل من الممكن الهروب من الاضطهاد بالعيش خارجاً. كما أن الاشمئزاز من الحرب اللاهوتية حوّل اهتمام الناس المتمكنين بشكل متزايد إلى التعليم العلماني، لاسيما الرياضيات والعلوم. هذه من بين الأسباب الخاصة بحقيقة أنه بعد ظهور لوثر، كان القرن السادس عشر عقيماً فلسفياً، أما السابع عشر فيتضمن أعظم الأسماء ويشير إلى التقدم الأهم، الذي حدث منذ أيام الإغريق. هذا التقدم بدأ في مجال العلم، وهو ما سوف أتناوله في الفصل التالي.

* * *

نشوء العلم

كل شيء تقريباً يميز العالم الحديث عن القرون السابقة، يعزى إلى العلم الذي حقق أعظم انتصاراته إدهاشاً في القرن السابع عشر. فالنهضة الإيطالية، رغم أنها ليست قروسطية، إلا أنها ليست حديثة، بل هي أكثر قرباً إلى عصر الإغريق الأفضل، أما القرن السادس عشر، ونظراً لاستغراقه في اللاهوت، فهو أكثر صلة بالعصور الوسطى من عالم مكيافيللي. يبدأ العالم الحديث، من حيث النظرة الذهنية وما يتعلق بها، في القرن السابع عشر. فما من إيطالي في عصر النهضة كان يجهل أفلاطون أو أرسطو، كما كان لوثر سيرعب توما الأكويني، لكن لم يكن من الصعب عليه أن يفهمه. في القرن السابع عشر اختلف الأمر. فأفلاطون وأرسطو، الأكويني وأوكام كلهم لم يعد باستطاعتهم أن يشكلوا رأساً أو ذيلاً لنيوتن.

لقد أثرت المفاهيم الجديدة التي جاء بها العالم أعمق تأثير في الفلسفة الحديثة. فديكارت الذي كان، بمعنى من المعاني، مؤسس الفلسفة الحديثة كان هو نفسه أحد صانعي علم القرن السابع عشر. لكن لا بد من قول شيء ما حول طرائق ونتائج علم الفلك والفيزياء قبل أن يصبح بإمكاننا فهم الفلسفة الحديثة والجو الذهني لذلك العصر.

أربعة رجال عظام ـ كوبرنيكوس، كيبلر، غاليليو ونيوتن ـ هم الأبرز في خلق العلم. من هؤلاء، يمت كوبرنيكوس للقرن السادس عشر، لكن في عصره لم يكن له إلا تأثير ضئيل.

وكوبرنيكوس (1473–1543) هذا رجل دين بولوني، تقليدي قويم دينياً بشكل موثوق تماماً. سافر في شبابه إلى إيطاليا، وتمثل شيئاً ما من جو النهضة.

سنة 1500، اشتغل محاضراً أو أستاذاً للرياضيات في روما، لكن سنة 1503، عاد إلى وطنه، حيث عمل كاهناً في فراونبرغ. الكثير من وقته، على ما يبدو، قضاه في مقارعة الألمان، وإصلاح العملة النقدية، لكن كان فراغه مكرساً لعلم الفلك. توصل مبكراً للاعتقاد بأن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض لها حركتان اثنتان: دورة يومية، ودورة سنوية حول الشمس. لكن الخوف من رقابة الكنيسة قاده إلى أن يؤخر الإعلان عن نظرياته، رغم أنه سمح لها بأن تصبح معروفة.

عمله الرئيسي هو «مركزية الشمس» وقد نشر سنة وفاته (1543) مع مقدمة بقلم صديق له هو أوسياندر يقول فيها إن نظرية مركزية الشمس وضعت فقط كفرضية. لكن من غير المؤكد إلى أي مدى كان كوبرنيكوس يصادق على هذا القول، غير أن المسألة ليست بذات أهمية، نظراً لأنه هو نفسه أدلى بأقوال مشابهة في متن الكتاب ـ الذي أهدي إلى البابا، ونجا من العقاب الكاثوليكي الرسمي إلى أن جاء غاليليو، علماً أن الكنيسة في عصر كوبرنيكوس كانت أكثر تحررية مما صارت عليه بعد مجلس ترينت، والجزويت وعودة محاكم التفتيش للقيام بعملها.

لم يكن الجو المحيط بعمل كوبرنيكوس بالحديث، بل يمكن وصفه بأنه فيثاغوري. إذ يأخذ تعاليمه كمنطلق أساسي، فيقول إن الحركات السماوية كلها ينبغي أن تكون دائرية وموحدة، وشأنه شأن الإغريق جميعاً، يسمح لنفسه بأن يتأثر بالدوافع الجمالية. فهناك أفلاك تدوير في نظامه، رغم أن مراكزها هي الشمس أو بالأحرى على مقربة من الشمس، وحقيقة أن الشمس ليست تماماً في المركز شوهت بساطة نظريته. إذ لا يبدو أنه كان يعرف نظرية أريستارخوس المتعلقة بمركزية الشمس، لكن لا شيء في تخميناته لا يمكن أن يكون قد حدث لفلكي إغريقي. ما كان مهماً في عمله هو إزاحة الأرض عن عرش بروزها الهندسي. وعلى المدى الطويل، هذا جعل من الصعب إعطاء الإنسان الأهمية الكونية التي كانت تعطى له في اللاهوت المسيحي، لكن نتائج كهذه لنظريته ما كان كوبرنيكوس ليقبلها، هو المخلص، قويم الدين، الذي احتج على النظرة القائلة بأن نظريته تناقض الإنجيل.

ثمة صعوبات خالصة في النظرية الكوبرنيكية، أشدها هي غياب اختلاف المنظر النجمي. فإذا كانت الأرض في أية نقطة من مدارها على بعد 186.000.000 ميل من النقطة التي ستكون عليها خلال ستة أشهر، فإن على هذا أن يسبب انتقالاً في المواقع الظاهرية للنجوم، تماماً مثل سفينة في بحر تبدو في الشمال من نقطة ما على الشاطئ، لكنها لن تبدو في الشمال من نقطة أخرى. لكن لم يلاحظ هناك أي اختلاف منظوري، كما أن كوبرنيكوس استنتج، وهو على حق، أن النجوم يجب أن تكون أبعد بكثير جداً من الشمس. وهو الأمر الذي كان علينا أن ننتظر حتى القرن التاسع عشر، حين أصبحت تقنيات القياس دقيقة إلى حد كافٍ لملاحظة اختلاف المنظر، لكن فقط في حالة بعض النجوم الأقرب.

هناك صعوبة أخرى نشأت فيما يتعلق بسقوط الأجسام. فإذا كانت الأرض تدور من الغرب إلى الشرق باستمرار، فإن الجسم الذي يسقط من علٍ يجب ألا يسقط في نقطة تقع عمودياً تحت النقطة التي سقط منها، بل إلى نقطة أبعد بشكل ما إلى الغرب، نظراً لأن الأرض ستكون قد انزلقت بعيداً إلى مسافة ما خلال فترة السقوط. على هذه الصعوبة جاء الرد من غاليليو بقانون العطالة، لكن في عصر كوبرنيكوس، لم يكن هناك أي رد.

ثمة كتاب مهم كتبه إي. آ. بورت عنوانه «الأسس الميتافيزيقية لعلم الفيزياء الحديث» (1925) يقدم بكثير من القوة الفرضيات الكثيرة غير المبررة التي افترضها رجال أسسوا العلم الحديث. فيستنتج وهو على حق تماماً أنه لم يكن هناك في عصر كوبرنيكوس حقائق معروفة ترغم على تبني نظامه، وحقائق عدة تعمل ضدها. «فلو عاش التجريبيون المعاصرون في القرن السادس عشر، لكانوا أول من يسخر من المسار الذي اتخذته فلسفة الكون الجديدة». الهدف العام من الكتاب هو تجريد العلم الحديث من القيمة من خلال القول بأن مكتشفاته كانت مصادفات بسبب حسن الحظ نابعة بالصدفة من أساطير عامة كأساطير العصور الوسطى. هذا، على ما أظن، يبين سوء فهم الموقف العلمي: إذ ليس ما يعتقد به رجل العلم هو الذي يميزه، بل كيف ولماذا يعتقد به. ذلك أن معتقداته تجريبية وليست عقائدية، وهي تقوم على أساس الأدلة، وليس السلطة المرجعية

أو الحدس. لقد كان كوبرنيكوس على صواب حين دعا نظريته بالفرضية، وكان خصومه على خطأ في تفكيرهم بأن الفرضيات الجديدة غير مرغوب بها.

يتصف الرجال الذين أسسوا العلم الحديث بقيمتين لا توجدان بالضرورة معاً: الصبر الشديد على المشاهدة، والشجاعة العظيمة في تشكيل فرضيات. الثانية من هاتين الصفتين كانت تمت للفلاسفة الإغريق الأوائل، أما الأولى فوجدت، إلى درجة كبيرة، لدى فلكيي أواخر العصور القديمة. لكن لا أحد من القدماء، ربما باستثناء أريستارخوس، اتصف بكلتا الصفتين، ولا أحد في العصور الوسطى اتصف بأي منهما. أما كوبرنيكوس، مثل أخلافه العظام، فقد اتصف بهما كلتيهما. إذ كان يعرف كل ما يمكن معرفته، بالأدوات الموجودة في عصره، حول الحركات الظاهرية للأجرام السماوية في القبة السماوية، كما أدرك أن الدوران اليومي للأرض فرضية تنظيمية أكثر من دوران كل الأفلاك السماوية. وبحسب النظرات الحديثة التي تعتبر كل حركة نسبية، فإن البساطة هي المكسب الوحيد الناجم عن فرضيته، لكن هذه لم تكن نظرته أو نظرة معاصريه. أما ما يتعلق بالدورة السنوية، فقد كان هناك أيضاً تبسيط، لكن ليس ملحوظاً كثيراً كما في حالة الدورة اليومية. ولقد ظل كوبرنيكوس بحاجة لأفلاك تدوير، رغم أن قدراً أقل كان مطلوباً في نظام بطليموس. لكن لم يتم ذلك حتى مجيء كيبلر واكتشاف قوانينه التي اكتسبت النظرية الحديثة بها بساطتها التامة.

لكن بمعزل عن التأثير الهائل لعلم الفلك الجديد على التصور الكوني، فإن له قيمتين عظيمتين اثنتين: الأولى، الاعتراف بأن ما كان يعتقد به منذ العصور القديمة هو زائف، الثانية، أن اختبار الحقيقة العلمية يتم بمجموعة صامدة من الوقائع تركّب معاً من خلال تخمين جريء يتعلق بالقوانين التي تنظم تلك الوقائع معاً. لكن ما من قيمة منهما تم تطويرها بشكل كامل تماماً من قبل كوبرنيكوس، مثلما فعل أخلافه، لكن، كلتا القيمتين كانت ماثلة مسبقاً وبدرجة عالية في عمله.

بعض الناس الذين أوصل لهم كوبرنيكوس نظريته كانوا لوثريين ألماناً، لكن عندما تأتى للوثر أن يعرف بها، صدم صدمة عميقة وقال: الناس تصيخ السمع لفلكي ناشئ يجاهد لكي يبين أن الأرض تدور، وليس السماوات أو الإطار،

حيث الشمس والقمر. وكل من يود أن يظهر أنه ذكي، عليه أن يصمم نظاماً جديداً ما، يكون الأفضل بين كل الأنظمة بالطبع. هذا الأحمق يود أن يعكس علم الفلك بكامله، إذ أن الكتاب المقدس يقول لنا إن يسوع أمر الشمس بأن تكون ثابتة، وليس الأرض. «كذلك، صب كالفين جام غضبه على كوبرنيكوس بالنص التالي: «العالم مثبّت تماماً بحيث لا يمكنه أن يتحرك»، ثم صاح «من تراه يغامر فيضع مرجعية كوبرنيكوس فوق مرجعية الروح القدس؟» لقد كان رجال الدين البروتستانت متعصبين على الأقل مثل الكاثوليك، مع ذلك، سرعان ما صار هناك حرية تفكير لدى البروتستانت أكثر بكثير مما كان هناك في البلدان الكاثوليكية، ذلك أن رجال الدين في البلدان البروتستانتية كانوا أقل سلطة. الجانب الهام للبروتستانتية هو الانشقاق وليس الهرطقة، لأن الانشقاق أدى لقيام كنائس وطنية لم تكن قوية بما يكفي للتحكم بالحكومة العلمانية، وهذا كان مكسباً كبيراً تماماً، لأن الكنائس في كل مكان كانت تعارض طالما كان ذلك باستطاعتها، عملياً، كل تجديد يعمل لزيادة السعادة أو المعرفة هنا على الأرض.

لم يكن كوبرنيكوس في وضع يسمح له بإعطاء أية أدلة حاسمة لصالح فرضيته، وقد رفضها الفلكيون فترة طويلة من الزمن. الفلكي التالي المهم كان تايكوبراهي (1546-1601) الذي تبنى الموقف مباشرة: إذ كان يعتقد أن الشمس والقمر يدوران حول الأرض، لكن الكواكب تدور حول الشمس. أما ما يتعلق بالنظرية فلم يكن أصيلاً كثيراً. لكنه قدم سببين جيدين ضد نظرية أرسطو بأن كل شيء فوق القمر لا يتغير. أحد هذين السببين كان ظهور نجم جديد سنة 1527، تبين أنه ليس له اختلاف منظوري يومي، لذلك يجب أن يكون أبعد من القمر. السبب الآخر مستمد من مشاهدة المذنبات التي تبين أنها بعيدة جداً كذلك. والقارئ يتذكر عقيدة أرسطو بأن التغير والتلف يقتصران على فلك ما تحت القمر، فبرهن هذا، شأنه شأن كل شيء آخر قاله أرسطو عن موضوع علمي، أنه عائق في وجه التقدم.

أهمية تايكوبراهي لا تأتي من كونه منظّراً، بل راصداً، أولاً برعاية ملك الدنمارك، ثم برعاية الامبراطور رودولف الثاني. ولقد وضع تصنيفاً للنجوم، كما

لاحظ مواقع الكواكب طوال سنوات كثيرة. عند نهاية حياته، صار كيبلر، الذي كان شاباً حينذاك، مساعداً له، فصارت مشاهداته لا تقدر بثمن بالنسبة لكيبلر.

كيبلر (1571-1630) هو واحد من أشهر الأمثلة عما يمكن تحقيقه بالصبر، دون الكثير من العبقرية، فقد كان أول فلكي هام بعد كوبرنيكوس يتبنى نظرية الشمس المركزية، لكن معطيات تايكوبراهي بينت أنها لم تكن صحيحة تماماً بالشكل الذي قدمه كوبرنيكوس. لقد كان متأثراً بالفيثاغورية، وكان ميالاً خيالياً تقريباً لعبادة الشمس، رغم أنه كان بروتستانتياً صالحاً. فيثاغوريته جعلته يميل أيضاً لـ«تيمايوس» أفلاطون بافتراض أن الأهمية الكونية يجب أن تربط بخمسة أجسام صلبة نظامية. ولقد استخدمها لاقتراح فرضيات لنفسه. أخيراً ولحسن الحظ، نجحت واحدة من هذه الفرضيات.

إنجاز كيبلر العظيم هو اكتشاف قوانينه الثلاثة المتعلقة بحركة الكواكب. اثنان منها أعلن عنهما سنة 1609، أما الثالث ففي سنة 1619. يقول قانونه الأول: الخط الذي يصل بين الكوكب والشمس يقطع مسافة متساوية في أوقات متساوية: أما قانونه الثالث فيقول: مربع زمن دورة الكوكب يتناسب مع مكعب متوسط بعده عن الشمس.

لكن لا بد من أن نقول شيئاً ما في شرحنا لأهمية هذه القوانين. القانونان الأولان كان بالإمكان، في زمن كيبلر، البرهنة عليهما في حالة المريخ، أما ما يتعلق بالكواكب الأخرى، فالمشاهدات كانت تنسجم معهما، لكن ليس إلى حد يمكن تثبيتهما بشكل محدد تماماً. لكن، لم يمض طويل وقت حتى غدا بالإمكان إثباتهما بشكل حاسم.

لقد تطلب اكتشاف القانون الأول، أي أن الكواكب تتحرك بمدار إهليلجي، جهداً للتحرر من التقاليد أكبر مما كان باستطاعة الإنسان الحديث أن يحقق بسهولة. إن الشيء الوحيد الذي كان كل الفلكيين، دون استثناء، متفقين عليه، هو أن كل الحركات السماوية دائرية أو مركبة من حركات دائرية. وحيث تبين أن الحركات الدائرية غير صالحة لتفسير حركات الكواكب، فقد استخدم القطع

الناقص. والقطع الناقص هو منحني يمكن تتبعه بنقطة على دائرة تنزلق على دائرة أخرى. مثال على ذلك: خذ دولاباً كبيراً وثبته بشكل مسطح على الأرض، ثم خذ دولاباً أصغر، في وسطه مسمار ودوّر الأصغر (المسطح أيضاً على الأرض) داخل الدولاب الكبير، بحيث تلامس نقطة المسمار الأرض. عندئذ العلامة التي يتركها المسمار على الأرض سترسم قطعاً ناقصاً، مدار القمر بالنسبة للشمس، هو تقريباً من هذا النوع: أي تقريباً، الأرض تدور على شكل دائرة حول الشمس، والقمر خلال ذلك يدور على شكل دائرة حول الأرض لكن هذه دائرة تقريبية فقط. ولقد تبين، مع تنامي الرصد بشكل أدق أنه ما من نظام للقطوع الناقصة يناسب الوقائع تماماً. وفرضية كيلبر، كما تبين، هي أكثر انسجاماً بكثير مع الأوضاع المسجلة للمريخ مما كان الحال لدى بطليموس، أو حتى كوبرنيكوس.

إن إحلال القطوع الناقصة محل الدوائر اشتمل فيما اشتمل عليه، التخلي عن الانحرافات الجمالية التي تحكمت بعلم الفلك منذ فيثاغورس. فالدائرة شكل تام، والأفلاك السماوية هي أجرام كاملة تامة ـ هي بالأصل آلهة، بل حتى لدى أفلاطون وأرسطو، هي ذات صلة وثيقة بالآلهة. فبدا واضحاً أن الجسم الكامل يجب أن يتحرك وفق شكل كامل. الأكثر من ذلك، نظراً لأن الأجرام السماوية تتحرك تحركاً حراً، دون أن يدفعها أو يسحبها أحد، يجب أن تكون حركتها «طبيعية». الآن، من السهل أن نفترض أنه يوجد شيء ما «طبيعي» حول الدائرة، لكن ليس حول القطع الناقص. بالتالي، كان لا بد من نبذ التحيزات عميقة الجذور قبل أن يقبل قانون كيبلر الأول. إذ ما من أحد من الأقدمين، ولا حتى أريستارخوس من ساموس، كان يتوقع فرضية كهذه.

يتعامل القانون الثاني مع السرعة المتغيرة للكوكب في نقاط مختلفة من مداره. فإذا كانت س هي الشمس، وب1، ب2، ب3، ب4، ب5، هي المواقع المتتالية للكوكب في فواصل زمنية متساوية ـ لنقل فاصل شهر ـ حينذاك يقول قانون كيبلر إن المسافات ب1 س ب2، ب2 س ب3، ب3 س ب4، ب4 س ب5 هي كلها متساوية. لذلك، يتحرك الكوكب على نحو أسرع عندما يكون أقرب

إلى الشمس، وأبطأ حين يكون أبعد عنها. هذا أيضاً، كان صادماً فالكوكب يجب أن يكون أكثر جلالاً من أن يسرع في فترة معينة ويبطئ في أخرى.

أما القانون الثالث فكان مهماً لأنه قارن بين حركات الكواكب المختلفة في حين أن القانونين الأولين تعاملا مع الكواكب المتعددة، كل على حدة. يقول القانون الثالث: إذا كانت ر هي البعد المتوسط للكوكب عن الشمس وت هي طول سنته، حينذاك ر3 مقسومة على ر2 تكون هي ذاتها بالنسبة لكل الكواكب المختلفة. هذا القانون قدم البرهان (بقدر ما يتعلق الأمر بالنظام الشمسي) الخاص بقانون نيوتن المتعلق بعكس مربع الجاذبية. لكننا سنتكلم عن هذا لاحقاً.

يعتبر غاليليو (1564-1642) أعظم مؤسسي العلم الحديث، ربما باستثناء نيوتن. ولد يوم وفاة مايكل أنجيلو تقريباً، ومات في السنة التي ولد فيها نيوتن. وأنا أقدم هذه الحقائق لأولئك الذين مازالوا يؤمنون بالتقمص (إن كان هناك أي منهم). إنه عالم فلك مهم، لكن ربما هو أهم حتى، كمؤسس لعلم الديناميك.

بادئ ذي بدء، اكتشف غاليليو أهمية التسارع في الديناميك. والتسارع يعني تغير السرعة في البر أو الاتجاه على حد سواء، بالتالي، فإن جرماً يتحرك بصورة نظامية في دائرة، يكون له في كل الأوقات تسارع باتجاه مركز الدائرة. أي باللغة التي كانت مألوفة قبل عصره، يمكننا القول إنه عالج الحركة الواحدة بخط مستقيم على أنها وحدها «الطبيعية» سواء على الأرض أو في السموات. لقد كان يُعتقد أن «الطبيعي» بالنسبة للأجرام السماوية أن تتحرك في دوائر، والأجسام الأرضية أن تتحرك بخطوط مستقيمة، لكن الأجسام الأرضية المتحركة، كما كان يعتقد، ستتوقف تدريجياً عن الحركة، إن تركت وشأنها. إلا أن غاليلو كان يعتقد، عكس هذه النظرة، أي أن كل جسم، إن ترك وشأنه، سيستمر في الحركة بخط مستقيم بسرعة واحدة، وأي تغير، سواء في السرعة أو اتجاه الحركة، يتطلب تفسيره بأنه يعود لتأثير «قوة» ما. هذا المبدأ تبناه نيوتن باعتباره «القانون الأول للحركة» كذلك دعي بقانون العطالة، ولسوف نعود إلى تفسيره لاحقاً، لكن لا بد من قول شيء ما أولاً فيما يتعلق بتفاصيل اكتشافات غاليليو.

لقد كان غاليليو أول من رسخ قانون الأجسام الساقطة. هذا القانون، وبناء على قانون التسارع، هو في غاية البساطة. إنه يقول، عندما يسقط الجسم سقوطاً حراً، فإن تسارعه يكون ثابتاً، إلا بقدر ما يمكن لمقاومة الهواء أن تتدخل. الأكثر من ذلك أن التسارع هو نفسه لكل الأجسام، ثقيلة كانت أو خفيفة، كبيرة أو صغيرة. لكن البرهان الكامل على هذا القانون لم يكن ممكناً، إلى أن تم اختراع المضخة الهوائية، وذلك حوالي سنة 1654. بعدئذ صار بالإمكان مشاهدة الأجسام وهي تسقط في ما يعتبر عملياً خواء فارغاً، فتبين أن الريش يسقط بسرعة الرصاص. وما برهن عليه غاليليو هو أنه لا يوجد فارق قابل للقياس بين الكتل الكبيرة والصغيرة التي تسقط من بعد واحد. لكن حتى أيامه، كان يفترض أن كتلة الرصاص الكبيرة تسقط بسرعة أكبر من الكتلة الصغيرة، إلا أن غاليليو برهن بالتجربة أن هذه ليست هي الحالة. والقياس، في أيامه، لم يكن بالشغل الدقيق كما صار بعدئذ. مع ذلك، توصل إلى القانون الصحيح للأجسام الساقطة. فإذا سقط جسم سقوطاً حراً في خواء، تتزايد سرعته بمعدل ثابت. إذ تكون سرعته في نهاية الثانية الأولى 32 قدماً في الثانية، في نهاية ثانية أخرى 64 قدماً في الثانية، في نهاية الثالثة 96 قدماً في الثانية وهلم جراً. فالتسارع، أي المعدل الذي تزداد فيه السرعة، هو نفسه دائماً، وفي كل ثانية تزداد السرعة (بصورة تقريبية) بمقدار 32 قدماً في الثانية.

كذلك درس غاليليو المقذوفات، وهو موضوع ذو أهمية خاصة بالنسبة لرب عمله، دوق توسكانيا. إذ كان يعتقد أن المقذوف الذي يطلق أفقياً يتحرك أفقياً فترة من الزمن، ثم يبدأ فجأة بالسقوط عمودياً. لكن غاليليو أوضح أن السرعة الأفقية، بمعزل عن مقاومة الهواء، تبقى ثابتة، بحسب قانون العطالة، لكن سرعة شاقولية ستضاف، تتنامى بحسب قانون الأجسام الساقطة. ولكي نكتشف كيف يتحرك المقذوف خلال فترة قصيرة ما، لنقل ثانية من الزمن، بعد أن تتحرك في الجو فترة ما، نمضي وفق ما يلي: أولاً، إن لم يكن في حال سقوط، سيسير مسافة أفقية ما، مساوية لتلك التي سارها في الثانية الأولى من حركته جواً. ثانياً: إن لم يكن متحركاً حركة أفقية، بل هو في حالة سقوط فقط،

سيسقط شاقولياً بسرعة تتناسب مع الزمن الذي بدأت فيه حركته في الجو. والواقع، تغير مكانه هو ما سيحدث إن كانت حركته في البداية أفقية لمدة ثانية بالسرعة الأولية، ومن ثم يسقط شاقولياً لثانية بسرعة تتناسب مع الزمن الذي قضاه في طيرانه. وقد بيّن حساب بسيط أن مساره اللاحق على شكل قطع مكافئ، وهو ما ثبت بالمشاهدة، باستثناء ما يتعلق الأمر بتدخل العوامل الجوية.

ما ذكرناه أعلاه يقدم مثالاً بسيطاً عن مبدأ ثبت أنه شديد الفائدة في الديناميك، وهو المبدأ القائل: عندما تعمل عدة قوى بشكل متزامن، يكون التأثير كما لو أن كلاً منها تعمل بدورها. وهذا جزء من مبدأ أكثر عمومية يدعى قانون متوازي الأضلاع. لنفترض، مثلاً، أنك على متن سفينة متحركة وأنت تمشي على السطح. السفينة تتحرك وأنت تمشي بحيث أنك، بالنسبة للماء، تتحرك في الآن نفسه إلى الأمام وفي اتجاه حركة السفينة. فإذا أردت أن تعرف أين ستصل، بالنسبة إلى الماء، يمكنك أن تفترض أنك أولاً تقف ثابتاً في حين أن السفينة تتحرك، ثم، ولفترة مماثلة، السفينة واقفة بينما أنت تمشي عبرها. المبدأ نفسه ينطبق على القوى. وهو ما يجعل بإمكانك أن تستخرج التأثير الإجمالي لعدد القوى، ويجعل من السهل بمكان أن تحلل الظواهر الطبيعية، كما تكتشف القوانين المنفصلة للقوى المتعددة التي تخضع لها الأجسام المتحركة. وغاليليو هو الذي أدخل هذه الطريقة المثمرة كل الإثمار.

لقد حاولت، في ما قلته، أن أتكلم بصورة تقريبية ما أمكن، وبلغة القرن السابع عشر. أما اللغة الحديثة فتختلف في مجالات مهمة، لكن لكي نشرح ما أنجزه القرن السابع عشر، من المرغوب أن نتبنى صيغه في التعبير حينذاك.

لقد فسر قانون العطالة لغزاً، كان النظام الكوبرنيكي قبل غاليليو، عاجزاً عن تفسيره. فكما لاحظنا آنفاً، إن أسقطت حجراً من قمة برج يسقط إلى أسفل البرج، وليس بشكل من الأشكال إلى غربه. لكن، إن كانت الأرض تدور، يجب أن تنزلق بعيداً مسافة معينة خلال سقوط الحجر. السبب في أن هذا لا يحدث هو أن الحجر يحتفظ بسرعة الدوران التي كان، قبل أن يسقط، يشارك بها كل شيء آخر على سطح الأرض. والواقع، إذا كان البرج عالياً كفاية، سيكون هناك تأثير

معاكس لذاك الذي توقعه خصوم كوبرنيكوس. فقمة البرج، لكونها أبعد عن مركز الأرض من القاع، تتحرك بسرعة أكبر، لذلك الحجر سيسقط إلى الشرق قليلاً من أسفل البرج. لكن هذا التأثير أضأل من إمكانية لقياسه.

بحماسة شديدة، تبنى غاليليو نظام مركزية الشمس، تراسل مع كيبلر وقبل اكتشافاته. ثم بعد أن سمع أن هولندياً اخترع مؤخراً تلسكوب، صنع غاليليو واحداً بنفسه، ثم بسرعة بالغة اكتشف عدداً من الأشياء الهامة، إذ وجد أن المجرة تتألف من عدد هائل من النجوم المنفصلة، كما رصد أطوار الزهرة التي كانت تتضمنها نظرية كوبرنيكوس، لكن العين المجردة لم تكن تستطيع معرفتها. ثم اكتشف أقمار المشتري، وتكريماً لرب عمله، سماها «سيديرامديشيا»، كما تبين أن هذه الأقمار تخضع لقوانين كيبلر، لكن كان ثمة صعوبة. فقد كان هناك على الدوام سبعة أجرام سماوية، الكواكب الخمسة والشمس والقمر، الآن، السبعة عدد مقدس. أليس السبت هو اليوم السابع؟ ألم يكن هناك الشمعدانات ذات الفروع السبعة وكنائس آسيا السبع؟ ما تراه، إذن، مناسب أكثر من أن هناك سبعة أجرام سماوية؟ لكن إذا ما أضفنا أقمار المشتري الأربعة، يصبح العدد أحد عشر ـ وهو عدد ليس له أية خصائص تصوفية سرية. على هذا الأساس، شجب التقليديون التلسكوب، ورفضوا النظر من خلاله، مؤكدين أنه لا يكشف سوى الأوهام. فكتب غاليليو لكيبلر أن بوده أن تكون لهما جلسة ضحك معاً على غباء «الرعاع»، فيما تبين بقية رسالته أن «الرعاع» هؤلاء هم أساتذة الفلسفة الذين حاولوا أن يسحروا أقمار المشتري، باستخدام «حجج تفرم ـ المنطق، كما لو أنها رقى سحرية».

وكما يعلم الجميع، فقد أدانت محكمة التفتيش غاليليو، أولاً، إدانة خاصة سنة 1616، ثم إدانة علنية عامة سنة 1633، حيث تخلى عن معتقده في هذه المناسبة الأخيرة، ووعد ألا يعود مرة ثانية للتوكيد أن الأرض هي التي تدور حول الشمس. لقد نجح التفتيش في وضع نهاية للعلم في إيطاليا، وهو ما لم تستعد عافيتها منه طوال قرون. لكنه فشل في منع رجال العلم من تبني نظرية مركزية الشمس وألحق ضرراً كبيراً بالكنيسة لغبائها. ولحسن الحظ، كان هناك

بلدان بروتستانتية، حيث رجال الدين، رغم أنهم تواقون لإلحاق الأذى بالعلم، إلا أنهم كانوا عاجزين عن التحكم بالدولة.

أما نيوتن (1647–1727) فقد حقق النصر النهائي والكامل لما كان كوبرنيكوس، كيبلر وغاليليو قد مهدوا الطريق له. لقد برهن، انطلاقاً من قوانينه الحركية الثلاثة ـ التي يعود الفضل باكتشاف الأولين منها لغاليليو ـ أن قوانين كيبلر الثلاثة مكافئة للقول بأن كل كوكب، في كل لحظة، له تسارع باتجاه الشمس يتفاوت بصورة عكسية بحسب مربع بعده عن الشمس. كما بين أن التسارعات باتجاه الأرض والشمس التي تسير وفق الصيغة ذاتها، تفسر حركة القمر، وأن تسارع الأجسام الساقطة على سطح الأرض مرتبط أيضاً بتسارع القمر طبقاً لقانون عكس المربع. كما عرّف «القوة» بأنها سبب تغير الحركة، أي التسارع. بذلك كان قادراً على التوصل إلى قانونه الخاص بالجاذبية الكونية: إذ أن كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب طرداً مع ناتج كتلتيهما، وعكساً مع مربع المسافة بينهما. «من هذه الصيغة، استطاع أن يستنتج كل شيء في النظرية الكوكبية: حركات الكواكب وتوابعها، مدارات المذنبات، المد والجزر. ثم ظهر لاحقاً أن الانحرافات الصغيرة عن المدارات الإهليلجية من جهة الكواكب، بالإمكان استخلاصها من قانون نيوتن. لقد كان النصر كاملاً إلى حد أن نيوتن كان مهدداً بخطر أن يصبح أرسطو آخر، ويفرض عائقاً لا يمكن اجتيازه أمام التقدم. ففي إنكلترا، كان على الناس أن ينتظروا قرناً من الزمن بعد موته، حتى يتحرروا من سلطته، إلى حد كافٍ للقيام بعمل أصيل مهم في المواضيع التي كان قد عالجها.

إن القرن السابع عشر هو قرن هام، ليس في علم الفلك والديناميكا وحسب، بل بطرق كثيرة أخرى مرتبطة بالعلم.

لنأخذ أولاً مسألة الأدوات العلمية ـ فالمجهر المركب تم اختراعه قبل القرن السابع عشر، سنة 1590. والتلسكوب تم اختراعه سنة 1608 من قبل هولندي يدعى ليبري، رغم أن غاليليو هو أول من استخدمه لأغراض علمية. كذلك اخترع غاليليو ميزان الحرارة ـ أو على الأقل، يبدو هذا هو الاحتمال الأكبر.

وتلميذه توريشيللي اخترع مقياس الضغط الجوي، فيما اخترع غيركه (1602-1686) المضخة الهوائية. والساعات، رغم أنها لم تكن جديدة، إلا أنه أُدخل عليها تحسينات كبيرة في القرن السابع عشر، وإلى حد كبير نتيجة جهد غاليليو. ثم بسبب هذه الاختراعات، فإن المشاهدة العلمية صارت أكثر دقة وأكثر اتساعاً بكثير مما كانت عليه في أي وقت مضى.

الشيء التالي أنه كان هناك عمل مهم في ميادين العلوم الأخرى غير الفلك والديناميكا. فجيلبرت (1540-1603) نشر كتابه العظيم حول المغناطيس سنة 1600. وهارفي (1578-1657) اكتشف الدورة الدموية، ونشر اكتشافه سنة 1628. وليفنهوك (1632-1723) اكتشف الحيوانات المنوية، رغم أن رجلاً آخر، هو ستيفن هام، كان قد اكتشفها، على ما يبدو، قبل بضعة أشهر. كذلك اكتشف ليفنهوك المتعضيات وحيدات الخلية وحتى الجراثيم. أما روبرت بويل، فكان، كما كان الأولاد يتعلمون عندما كنت في المدرسة، «أبا الكيمياء وابن إيرل كورك»، وهو يذكر اليوم بصورة رئيسية بفضل قانون بويل الذي ينص على أنه في مقدار معين من الغاز بدرجة حرارة معينة، يتناسب الضغط عكسياً مع الحجم.

لكن حتى الآن، لم أقل شيئاً عن الإنجازات في الرياضيات، رغم أن هذه كبيرة جداً بالحقيقة، ولا بد منها لكثير من العمل في العلوم الفيزيائية. لقد نشر نابيير اختراعه للوغاريتمات سنة 1614. أما الهندسة الإحداثية فكانت نتاج عمل عدة علماء رياضيات في القرن السابع عشر، كان الإسهام الأكبر فيها لديكارت. حساب التفاضل والتكامل كان من اختراع نيوتن ولايبنتز بصورة مستقلة واحدهما عن الآخر، وهذا الحساب هو الوسيلة التي تستخدمها كل الرياضيات العليا تقريباً. هذه هي الإنجازات الوحيدة الأهم في ميدان الرياضيات الخالصة، لكن هناك إنجازات أخرى لا عد لها ولا حصر ذات أهمية كبرى.

إن نتيجة العمل العلمي الذي ألقينا نظرة عليه، إنما هي حصيلة النظرة العامة لأناس متعلمين كانت قد تحولت تحولاً كاملاً. ففي بداية القرن، كان للسير توماس براون دور في محاكمات السحرة والمشعوذين، لكن في نهايته كان أمر كهذا مستحيلاً. وفي عصر شكسبير كانت المذنبات ما تزال نذر شر، لكن بعد

نشر نيوتن لكتابه «المبادئ» سنة 1687، بات معروفاً أنه هو وهالي قاما بحساب مدارات مذنبات معينة وأنها تخضع، مثلها مثل الكواكب، لقانون الجاذبية. لقد ترسخت سلطة القانون على مخيلات الناس، صانعة كالسحر أشياء لا تصدق. ففي 1700، صارت النظرة العقلية للناس المتعلمين حديثة تماماً، بينما كانت سنة 1600، باستثناء القلة القليلة من الناس، ما تزال قروسطية إلى حد كبير.

سأحاول، في البقية الباقية من هذا الفصل، أن أذكر باختصار المعتقدات الفلسفية التي ظهرت على ما يبدو نتيجة الإنجازات العلمية في القرن السابع عشر، وبعض المجالات التي يختلف فيها العلم الحديث عن علم نيوتن.

الأمر الأول الذي ينبغي ملاحظته هو زوال كل أثر تقريباً للنزعة الروحية من قوانين الفيزياء. فالإغريق، رغم أنهم لم يقولوا ذلك صراحة تماماً، إلا أن من الواضح أنهم كانوا يعتبرون قوة الحركة علامة حياة. وبالنسبة للمشاهدة الفطرية العامة، كان يبدو أن الحيوانات تحرك نفسها، في حين أن المادة الجامدة تتحرك فقط حين تجبر على ذلك بفعل قوة خارجية. لروح الحيوان، لدى أرسطو، وظائف متعددة، إحداها هي أن تحرك جسم الحيوان. أما الشمس والكواكب، في الفكر الإغريقي، فهي حَرِيّة بأن تكون آلهة، أو على الأقل تنظمها وتحركها الآلهة. لكن أنكساغوراس فكر بالعكس، فاتهم بعدم التقوى. كذلك فكر ديموقريطس بالعكس، لكنه أُهمل إلا من قبل الأبيقوريين، لصالح أفلاطون وأرسطو. كما أن المحركات السبعة والأربعين أو الأربعة والخمسين التي لا تتحرك، لدى أرسطو، هي أرواح مقدسة، وهي المصدر النهائي لكل حركة في الكون. وكل جسم غير حي، إن ترك وشأنه سرعان ما يصبح بلا حركة، بالتالي، فإن عمل الروح بالنسبة للمادة يجب أن يكون مستمراً، إن كان ينبغي ألا تتوقف عن الحركة.

كل هذا تغير بظهور القانون الأول للحركة. فالمادة غير الحية، ما إن تنطلق في الحركة، حتى تستمر بالحركة إلى الأبد، ما لم يوقفها سبب خارجي ما. الأكثر من ذلك أن الأسباب الخارجية لتغير الحركة تكشفت عن أنها هي ذاتها مادية، في أي وقت كان بالإمكان التأكد من ذلك بشكل محدد. والمنظومة

الشمسية، على أي حال، بقيت مستمرة بزخمها وقوانينها، دون حاجة لأي تدخل خارجي، كما بدا أيضاً أنه ربما لا حاجة لإله كي يطلق آلية العمل، فالكواكب، بحسب نيوتن هي بالأصل أجرام قذفتها يد الله، لكن عندما فعل ذلك، وسن قانون الجاذبية، كل شيء سار بنفسه، دون حاجة لأي تدخل إلهي بعد. وحين قال لابلاس إن القوى نفسها، الفاعلة الآن، ربما جعلت الكواكب تخرج من الشمس، فقد تقلص دور الإله في مسار الطبيعة أكثر فأكثر. ربما بقي كخالق، لكن ذلك بات أمراً مشكوكاً فيه، نظراً لأنه ليس من الواضح أن العالم كان له بداية في الزمن. ورغم أن معظم رجال العلم كانوا نماذج للتقوى، إلا أن النظرة العامة التي نجمت عن أعمالهم سببت الاضطراب في الدين القويم، كما كان رجال اللاهوت محقين في شعورهم بالقلق من ذلك.

شيء آخر نتج عن العلم ألا وهو التغير الشديد في مفهوم مكانة الإنسان في الكون. ففي عالم القرون الوسطى، كانت الأرض هي مركز السموات، كما كان لكل شيء غاية مرتبطة بالإنسان. في العالم النيوتني، الأرض كوكب صغير تابع لنجم ليس مميزاً على نحو خاص، والمسافات الفلكية بعيدة إلى حد أن الأرض المقارنة هي مجرد نقطة ـ كالدبوس. كما بدا من غير المحتمل أن هذه المنظومة الضخمة كانت مصممة كلياً لصالح مخلوقات صغيرة على هذه النقطة التي تشبه رأس الدبوس. الأكثر من ذلك أن الغاية التي كانت قد شكلت منذ أرسطو جزءاً صميمياً من مفهوم العلم، تم إبعادها من العلية العلمية. وربما ظل هناك من يعتقد أن السموات وجدت للتسبيح بمجد الله، لكن ما من أحد كان باستطاعته أن يدع هذا الاعتقاد يتدخل بالحسابات الفلكية. فالعالم قد يكون له غاية، لكن غاياته ما عاد بإمكانها أن تدخل في التفاسير العلمية.

لعل النظرية الكوبرنيكية خفضت من كبرياء الإنسان، لكن في الواقع عادت النتائج المعاكسة الناجمة عنها وعن انتصارات العلم لإحياء كبرياء الإنسان من جديد. لقد كان العالم القديم المحتضر مسكوناً بالإحساس بالذنب، وقد تم توارث هذا كقوة ضاغطة على العصور الوسطى. فالتواضع أمام الله أمر صحيح ومتعقل، لأن الله يعاقب الكبرياء. الأوبئة، الفيضانات، الزلازل، الأتراك،

التتر، والمذنبات، كلها حيّرت القرون الكئيبة، كما كان هناك شعور بأنه بقدر ما يزداد التواضع أكثر وأكثر، يتم إبعاد هذه الكوارث الحقيقية أو الداهمة. لكن بات من المستحيل أن يبقى الناس متواضعين بعد أن حققوا انتصارات كهذه.

الطبيعة وقوانين الطبيعة تكمن في الليل. قال الله «دع نيوتن يكون» وتحول كل شيء نوراً.

أما بالنسبة للّعنة، فمن المؤكد أن خالق كون بهذه السعة، كان لديه ما يفكر به أفضل من التفكير بإرسال الناس إلى جهنم عقاباً على أخطاء لاهوتية ضئيلة. ومن الممكن أن يكون يهوذا الإسخريوطي ملعوناً، لكن ليس نيوتن، رغم أنه كان آرياً.

هناك بالطبع، كانت أسباب أخرى كثيرة للرضى ـ الذاتي. فالتتار انحصروا في آسيا، والأتراك توقفوا عن أن يكونوا تهديداً، والمذنبات أخضعها هالي، أما بالنسبة للزلازل، فعلى الرغم من أنها كانت ما تزال مخيفة، إلا أنها غدت مثيرة للاهتمام إلى حد أن رجال العلم لم يستطيعوا إلا بالكاد أن يأسفوا لوجودها. كما أن الأوروبيين الغربيين صاروا أغنياء بسرعة بل صاروا سادة العالم كله: إذ فتحوا شمالي وجنوبي أمريكا، وكانوا الأقوياء في أفريقيا والهند، ومحترمين في الصين وموضع خوف في اليابان. وحين أضيف إلى هذا كله انتصارات العلم، لم يعد هناك من عجب أن أناس القرن السابع عشر شعروا بأنهم أناس رائعون، وليسوا آثمين بائسين، كما كانوا يعلنون عن أنفسهم أيام الآحاد.

هناك بعض المجالات التي تختلف فيها مفاهيم الفيزياء النظرية الحديثة عن مفاهيم النظام النيوتني. أولها، مفهوم «القوة»، الذي كان بارزاً في القرن السابع عشر، والذي تبين أنه زائف. فـ «القوة» لدى نيوتن، هي سبب التغير في الحركة، سواء في الشدة أو الاتجاه. فكرة السبب تعتبر هامة، والقوة تم فهمها خيالياً على أنها نوع من الأشياء التي نجربها عندما ندفع أو نسحب. لهذا السبب اعتبرت مخالفة للجاذبية التي تؤثر عن بعد، وقد وافق نيوتن نفسه على أنه لا بد أن يكون هناك وسيط ما يتم من خلاله الانتقال. ثم شيئاً

فشيئاً تبين أن كل المعادلات يمكن تدوينها دون إدخال القوى. وما تم ملاحظته هو علاقة معينة بين التسارع والتشكل، وأن نقول إن هذه العلاقة تتحقق من خلال وساطة «القوة» يعني أن لا نضيف شيئاً إلى معرفتنا. إذ يبين الرصد أن للكواكب في كل الأوقات تسارعاً باتجاه الشمس، هذا التسارع يتفاوت عكساً مع مربع بعدها عن الشمس. وأن نقول إن هذا يعود إلى «قوة» الجاذبية يكون ذلك مجرد كلام، كقولك إن الأفيون يجعل الناس ينامون، لأنه، ذو مفعول منوِّم. لذلك، يذكر عالم الفيزياء الحديث فقط الصيغ التي تبت بالتسارعات، ويتجنب كلمة «القوة» كلياً. فـ «القوة» هي الشبح الضعيف للنظرة الحيوية فيما يتعلق بأسباب الحركات، لكن بالتدريج تم التخلص من هذا الشبح.

ثم لم يحدث شيء حتى ظهور ميكانيك الكم، كي يعدل بدرجة ما المضمون الأساسي للقانونين الأولين للحركة، أي أن قوانين الديناميكا يجب أن تذكر بحسب التسارعات. في هذا المجال، كان كوبرنيكوس وكيبلر ما يزالان يصنفان مع القدماء، إذ كانا يبحثان عن قوانين تحدد أشكال ومدارات الأجرام السماوية. أما نيوتن فأوضح أن القوانين المذكورة بهذا الشكل لا يمكنها أن تكون أكثر من تقريبية. ذلك أن الكواكب لا تتحرك وفق إهليلجات دقيقة، وذلك بسبب الاضطرابات الناجمة عن جاذبيات الكواكب الأخرى. ومدار كوكب من الكواكب لا يتكرر هو نفسه بالضبط، للسبب نفسه. لكن قانون الجاذبية الذي يتعامل مع التسارعات كان بسيطاً للغاية، وكان يعتقد أنه دقيق تماماً حتى بعد مائتي سنة من عصر نيوتن. وحين قام آينشتاين بتصحيحه، ظل قانوناً يتعامل مع التسارعات.

الصحيح أن الاحتفاظ بالطاقة هو قانون يتعامل مع السرعات، وليس التسارعات، لكن في الحسابات التي يستخدمها هذا القانون، تظل التسارعات هي التي يجب أن تستخدم.

أما التغيرات التي أدخلها ميكانيك الكم، فقد كانت عميقة للغاية، لكن ما تزال، إلى حد ما، موضع جدل وعدم يقين.

ثمة تغير واحد عن الفلسفة النيوتنية لا بد من ذكره الآن، وهو التخلي عن فكرة الزمان والمكان المطلق. ولسوف يتذكر القارئ أننا ذكرنا هذه المسالة حين ذكرنا ديموقريطس. إذ كان نيوتن يعتقد أن المكان يتكون من نقاط والزمان يتكون من لحظات لها وجود مستقل عن الأجسام والأحداث التي تشغلها. وكان لديه، فيما يخص المكان، حجة تجريبية تدعم نظرته هذه هي أن الظواهر الفيزيائية تمكّننا من أن نميز الدوران المطلق. فإذا كان الماء يدور في سطل، فإنه سيصعد في الجوانب ويهبط في المركز، لكن إذا كان السطل يدور والماء لا يدور، لا يكون هناك أثر كهذا. ثم منذ أيام، تم تصميم تجربة بندول فوكو، ليقدم ما اعتبر مثالاً عن دوران الأرض. فمسألة الدوران المطلق، حتى بالنسبة لأشد النظريات حداثة، تمثل صعوبات. ذلك أنه، إذا كان كل دوران نسبياً، فإن الفرق بين الفرضيات التي تفترض أن الأرض تدور والفرضيات التي تقول بأن السماء هي التي تدور، يكون محض كلام، وليس أكثر من الفرق بين قولك «جون هو والد جيمس» وقولك «جيمس هو ابن جون». لكن إذا كان السموات تدور، فإن النجوم تتحرك بسرعة أكبر من سرعة الضوء، وهو ما يعتبر مستحيلاً. كما لا يمكن القول إن الأجوبة الحديثة على هذه الصعوبة، مرضية تماماً، بل هي مرضية على نحو يكفي لجعل كل الفيزيائيين تقريباً يقبلون بالنظرة القائلة إن الحركة والمكان نسبيان نسبية خالصة. هذا، إضافة إلى أن دمج المكان والزمان في الزمكان، غيّر إلى حد كبير من نظرتنا للكون، تلك التي كانت نتيجة أعمال غاليليو ونيوتن. لكن عن هذا، كما عن نظرية الكم، لن أتكلم المزيد في هذه الفترة.

* * *

فرنسيس بيكون

على الرغم من أن فلسفة فرنسيس بيكون (1561–1626) غير مرضية بطرق كثيرة إلا أن له أهمية ثابتة كمؤسس للمنهج الاستقرائي الحديث ورائد في محاولة منهجة الإجراء العلمي منهجة منطقية.

إنه ابن السير نيكولاس بيكون، اللورد حامل الختم الأكبر، وعمته هي زوجة السير وليم سيسيل الذي صار فيما بعد اللورد بيرغلي. بالتالي كبر بيكون وترعرع في جو من أعمال الدولة وشؤونها. دخل البرلمان وهو في سن الثالثة والعشرين، ثم صار مستشاراً لإسيكس. مع ذلك، حين خسر إسيكس حظوته، ساهم في اضطهاده. لهذا، وقع عليه الكثير من اللوم: مثلاً، ليتون ستراشي، مثلاً، في كتابه «إليزابيت وإسيكس» يقدم بيكون على شكل وحش من وحوش الخيانة ونكران الجميل. وهذا ظالم تماماً. لقد عمل مع إسيكس، حين كان هذا مخلصاً لكنه تخلى عنه حين بات الإخلاص المستمر له سيعتبر خيانة، وليس في هذا ما يمكن حتى لأشد الأخلاقيين تزمتاً في عصره أن يدينه عليه.

على الرغم من تخليه عن إسيكس، إلا أنه لم يحظ قط بأية حظوة طوال حياة الملكة إليزابيت، لكن حين تسنم جيمس العرش، تحسنت أموره. سنة 1617، حصل على مركز والده كحامل للختم الأكبر، وسنة 1618 صار اللورد قاضي القضاة. لكن بعد أن استلم منصبه الكبير هذا لمدة سنتين فقط، تعرض للاضطهاد نتيجة قبوله رشاوى من المتقاضين. وقد اعترف بصدق الاتهام، محتجاً فقط بأن الهدايا لم تؤثر قط على أحكامه، بالنسبة لذلك، يمكن لأي إنسان أن يكون له رأيه، نظراً لأنه ليس هناك أدلة فيما يتعلق بالقرارات التي كان سيتوصل إليها بيكون في ظروف أخرى. لقد حكم بغرامة 40.000 جنيه،

وبالحبس في البرج حسب ميشئة الملك، والإبعاد الدائم عن البلاط والحرمان من استلام أي منصب. هذا الحكم لم ينفذ إلا جزئياً فقط. فهو لم يجبر على دفع الغرامة، كما حبس في البرج مدة أربعة أيام فقط، لكنه أجبر على التخلي عن الحياة العامة، ليقضي بقية حياته في كتابة كتب مهمة.

لقد كانت أخلاق المهنة القانونية، في تلك الأيام، منحلَّة بشكل ما. فكل قاضٍ تقريباً كان يقبل هدايا، من كلا الجانبين عادة. إننا في هذه الأيام نعتقد بأنه أمر فظيع أن يأخذ قاضٍ رشاوى، لكن الأفظع، بعد أن يأخذها، هو أن يحكم ضد من يعطونه إياها. في تلك الأيام، كانت الهدايا مسألة طبيعية، والقاضي يبين «فضيلته» بعدم تأثره بها. لقد حُكم بيكون كحدث من أحداث خلاف حزبي، وليس لأنه كان مذنباً ذنباً استثنائياً. هو لم يكن رجلاً ذا صفات أخلاقية بارزة، مثل سلفه السير توماس مور، لكنه لم يكن سيئاً بشكل استثنائي كذلك. على الصعيد الأخلاقي، كان رجلاً متوسطاً، لا أحسن ولا أسوأ من جملة معاصريه.

بعد أن قضى خمس سنوات متقاعداً، مات بسبب برد أصيب به وهو يجرب التجميد بحشو فروج بالثلج.

عمل بيكون الأهم هو كتاب «تقدم العلم»، وهو بطرق كثيرة حديث بشكل ملحوظ. فهو يعتبر بصورة عامة صاحب القول المأثور «المعرفة قوة»، ورغم أنه قد يكون هناك من سبقه لقول الشيء نفسه، إلا أنه قاله بنوع جديد من التوكيد. الأساس الكامل لفلسفته أساس عملي: وهو أن يعطي الجنس البشري السيطرة على قوى الطبيعة من خلال الاكتشافات والابتكارات العلمية. إذ كان يعتقد أن الفلسفة يجب أن تظل منفصلة عن اللاهوت، ولا تختلط اختلاطاً شديداً به، كما هي الحال عند السكولائية. ولقد قبل بالدين القويم، كما أنه لم يكن الرجل الذي يختلف مع الحكومة من أجل مسألة كهذه. لكن رغم أنه كان يعتقد أن العقل يمكنه أن يبرهن على وجود الله، إلا أنه اعتبر كل شيء آخر في اللاهوت لا يمكن معرفته إلا بالوحي. والحقيقة، كان يعتقد أن انتصار الإيمان يكون أكبر، حين تبدو العقيدة للعقل الذي لا يساعده شيء، لكن، يجب أن تعتمد الفلسفة على العقل فقط. بالتالي، كان الرجل نصيراً لعقيدة «الحقيقة المزدوجة»، أي

حقيقة للعقل وحقيقة للوعي. هذه العقيدة كان ينادي بها الرشديون في القرن الثالث عشر، لكن الكنيسة أدانتها. و«انتصار الإيمان»، بالنسبة للدين القويم، هو حيلة خطرة. إذ سخر منه بيل في أواخر القرن السابع عشر، قائلاً إلى أبعد حد، كل ما يمكن للعقل أن يقوله ضد معتقد قويم ما، ثم يستنتج «رغم ذلك الأعظم بكثير هو انتصار الإيمان بالإيمان». لكن إلى أي حد كان بيكون صادقاً في دينه القويم، من المستحيل أن يعلم أحد.

يعتبر بيكون الحلقة الأولى في السلسلة الطويلة من الفلاسفة ذوي العقل العلمي، الذين أكدوا على أهمية الاستقراء مقابل القياس. لقد حاول، شأنه شأن معظم أخلافه، أن يجد نوعاً من الاستقراء أفضل من ذاك الذي كان يدعى «استقراء بالتعداد البسيط». والاستقراء بالتعداد البسيط قد يوضّح بمثال، فذات مرة كان هناك موظف إحصاء اضطر أن يسجل أسماء أصحاب البيوت كلهم في قرية ويلزية. فكان اسم الأول الذي سأله هووليم وليامز. وهكذا كان الثاني، الثالث، والرابع... أخيراً قال لنفسه: «هذا شيء ممل، من الواضح أنهم كلهم يدعون وليم وليامز. لذا سأسجلهم كلهم هكذا، وآخذ عطلة». لكنه كان مخطئاً، إذ كان هناك واحد فقط يدعى جون جونز. هذا يبين أننا يمكن أن نضيع إذا ما وثقنا بشكل ضمني تماماً بالاستقراء عن طريق التعداد البسيط.

لقد كان بيكون يعتقد أن لديه طريقة يمكن من خلالها أن يتم الاستقراء بطريقة أفضل من هذه الطريقة. إذ رغب، مثلاً، أن يكتشف طبيعة الحرارة التي افترض (عن حق) أنها تتكون من حركات سريعة غير نظامية لأجزاء صغيرة من الأجسام. طريقته هي وضع قوائم بالأجسام الحارة، وقوائم بالأجسام الباردة وقوائم بالأجسام ذات درجات الحرارة المتغيرة، آملاً أن تبين هذه القوائم بعض المزايا التي تمثُل دائماً في الأجسام الحارة وتغيب في الأجسام الباردة، وتتواجد بدرجات متغيرة في الأجسام ذات درجات الحرارة المختلفة. بهذه الطريقة، توقع أن يتوصل إلى قوانين عامة يكون لها، في الحالة الأولى، الحد الأدنى من العمومية. كما كان يأمل من عدة قوانين كهذه، أن يتوصل إلى قوانين من الدرجة الثانية من العمومية، وهكذا دواليك. أما القانون المقترح فيجب أن يجرَّب بتطبيقه في ظروف جديدة، فإن نجح

في هذه الظروف، يكون قد تم إثباته ضمن ذلك المدى. بعض الحالات قيِّمة على نحو خاص، لأنها تمكّننا من البث بنظريتين، كل منهما ممكنة بقدر ما يتعلق الأمر بالمشاهدات السابقة، وحالات كهذه تدعى «حالات مميزة».

غير أن بيكون لم يحتقر القياس المنطقي وحسب بل حط من قدر الرياضيات، زاعماً أنها غير ملائمة تجريبياً. كما كان معادياً بشدة لأرسطو، لكن كان يقدر كل التقدير ديموقريطس. ورغم أنه لم ينكر أن مسار الطبيعة يجسد غاية إلهية، إلا أنه اعترض على أي خلط للتفسير الغائي بالبحث العملي في الظواهر، فكل شيء، كما يعتقد، يجب تفسيره باعتباره ناتجاً، بالضرورة عن علل فاعلة.

لقد قدر أن طريقته ستبين كيف يمكن ترتيب المعطيات التي ينبغي أن يقوم العلم عليها، فعلينا، كما يقول، أن لا تكون مثل العنكبوت، الذي يغزل شبكته مما في داخله، ولا مثل النمل الذي يجمع فقط، بل مثل النحل الذي يجمع ويصنع ورغم أن هذا ظلم، بشكل ما، للنحل، إلا أنه يوضح مقصد بيكون.

إن أحد أهم أركان فلسفة بيكون هو تعداده لما يدعى بـ«الأوهام»: ويعني بهاالعادات العقلية السيئة التي تجعل الناس تقع في الخطأ، من هذه، يعدد خمسة أنواع:

«أوهام القبيلة» وهي تلك المتأصلة في الطبيعة البشرية، ويذكر على نحو خاص عادة توقع نظام في الظواهر الطبيعية أكثر مما هو موجود فعلاً.

«أوهام الكهف» وهي التحيزات الشخصية، التي هي ميزة من ميزات باحث بعينه.

«أوهام السوق» وهي تلك التي لها شأن بطغيان الكلام وصعوبة الهروب من تأثيره في أذهاننا.

«أوهام المسرح» وهي تلك التي المتصلة بأنظمة التفكير التي نتلقاها. منها، بالطبع، ما قدّم أرسطو والسكولائيون له الأمثلة الأجدر بالملاحظة.

أخيراً، هناك «أوهام المدارس» التي تكمن في التفكير بأن قاعدة عمياء ما (كالقياس المنطقي مثلاً) يمكن أن تحل محل ملكة الحكم في البحث.

وعلى الرغم من أن العلم هو ما كان يهم بيكون، وأن نظرته العامة كانت علمية، لكن فاته معظم ما كان قد تم إنجازه في مجال العلم في عصره، فرفض النظرية الكوبرنيكية، الأمر الذي كان يمكن تبريره بقدر ما يتعلق الأمر بكوبرنيكوس نفسه، نظراً لأنه لم يقدم أية حجج قوية تماماً، لكن كان على بيكون أن يقتنع بكيبلر الذي ظهر كتابه «علم الفلك الجديد» سنة 1609. كما يبدو أن بيكون لم يطلع على عمل فيزاليوس رائد علم التشريح الحديث، أو علم جيلبرت، الذي كان عمله في المغناطيسية طريقة استقرائية واضحة تماماً. والمدهش أكثر أنه بدا غير مطلع على عمل هارفي، رغم أن هذا كان المشرف عليه طبياً. صحيح أن هارفي لم ينشر اكتشافه للدورة الدموية إلا بعد وفاة بيكون، إلا أن المرء يفترض أن بيكون كان مطلعاً بشكل ما على أبحاثه. غير أن رأي هارفي به لم يكن رفيعاً جداً، إذ قال «إنه يكتب الفلسفة بعقل اللورد قاضي القضاة». ولا شك أن بيكون كان باستطاعته أن يعمل ما هو أفضل لو كان اقل اهتماماً بالنجاح الدنيوي.

تعد طريقة بيكون الاستقرائية ناقصة نظراً لتوكيده غير الكافي على الفرضية. لقد كان يأمل بأن يجعل ترتيب نظامي مجرد ما للمعطيات، الفرضية الصحيحة واضحة، لكن نادراً ما كانت هذه هي الحالة. وكقاعدة، فإن تأطير الفرضية هو الجزء الأصعب من العمل العلمي، وهو الجزء الذي لا بد له من مقدرة كبيرة. فحتى الآن، ما من طريقة وجدت، تجعل بالإمكان ابتكار فرضيات من خلال قاعدة. إذ تكون فرضية ما، عادة، مقدمة أولية ضرورية لمجموع وقائع، نظراً لأن اختيار الوقائع يتطلب طريقة ما للبت بالعلاقة بينها. ودون شيء من هذا النوع، فإن مجرد جمع الوقائع أمر يحير ويربك.

إن الدور الذي لعبه الاستنتاج في العلم أكبر مما افترضه بيكون. فحين يتعين اختبار فرضية، غالباً ما يكون هناك رحلة استنتاجية طويلة من الفرضية إلى النتيجة التي يمكن اختبارها بالمشاهدة. يكون الاستنتاج رياضياً عادة، وفي هذا المجال، حط بيكون من أهمية الرياضيات في البحث العلمي.

لقد بقيت مشكلة الاستقراء بالتعداد البسيط دون حل حتى هذا اليوم. ولقد كان بيكون على حق برفضه التعداد البسيط، حيث يتعلق الأمر بتفاصيل البحث العلمي، إذ لدى التعامل مع التفاصيل يمكننا أن نفترض قوانين عامة يمكن على أساسها، طالما هي صالحة، أن تقدَّم طرق متماسكة تقريباً. لقد حدد جون ستيوارت مل أربعة قوانين للطريقة الاستقرائية التي يمكن استخدامها بشكل مفيد، طالما أن قانون السببية قائم، لكن هذا القانون نفسه، وقد اضطر للاعتراف بذلك، ينبغي قبوله فقط على أساس الاستقراء بالتعداد البسيط. أما الشيء الذي يتم إنجازه بالتنظيم النظري للعلم فهو جمع كل الاستقراءات الفرعية على شكل بضعة استقراءات تكون شاملة تماماً ـ ربما استقراء واحداً. مثل هذه الاستقراءات الشاملة يتم إثباتها بأمثلة كثيرة إلى حد أنه يعتقد أن من المشروع قبولها، فيما يتعلق الأمر بها، كاستقراء بالتعداد البسيط. هذا الوضع غير مرضٍ بتاتاً، لكن لا بيكون ولا أحد من أخلافه وجد طريقة للخروج منه.

* * *

لوياثان هوبز

هوبز (1588-1679) هو الفيلسوف الذي يصعب أن تصنفه. فهو تجريبي، مثل لوك، باركلي وهيوم، لكنه، خلافاً لهم معجب بالمنهج الرياضي، ليس في الرياضيات المحض وحسب، بل في تطبيقاتها. نظرته العامة جاءت بوحي من غاليليو أكثر مما هي بوحي من بيكون. وبدءاً من ديكارت حتى كانط، استمدت فلسفة القارة الكثير من مفاهيمها عن طبيعة المعرفة البشرية من الرياضيات، لكنها اعتبرت أن الرياضيات تُعرف بشكل مستقل عن التجربة. بالتالي أدى بها الأمر، مثل الأفلاطونية، لأن تنتقص إلى أدنى حد من الدور الذي لعبته من خلال الإدراك الحسي، وبالغت في التوكيد على الدور الذي لعبته من خلال الفكر المحض. من جهة أخرى، تأثرت التجريبية الإنكليزية قليلاً بالرياضيات، ومالت لأن يكون لها مفهوم خاطئ عن المنهج العلمي. غير أن هوبز لم يكن فيه أي عيب من هذه العيوب، ولا يمكن، حتى وقتنا الحاضر أن نجد أي فلاسفة آخرين كانوا تجريبيين، مع ذلك أكدوا كل التأكيد على الرياضيات. قيمة هوبز في هذا المجال كبيرة. مع ذلك، كان يعاني من عيوب خطيرة تجعل من المستحيل وضعه تماماً في الصف الأول. فهو لا يتحمل الأمور الدقيقة البتة، ويميل كثيراً لأن يقطع العقدة الغوردية. حلوله للمسائل منطقية، لكنه يتوصل إليها بحذفه الحقائق المزعجة. وهو قوي لكنه فظ. يستعمل فأس ـ المعركة خيراً من استخدامه المغول (سيف مستقيم مستدق الرأس يستخدم في المبارزة). مع ذلك، نظريته عن الدولة تستحق النظر فيها باهتمام، نظراً لأنها أكثر حداثة من أية نظرية سابقة، بل أحدث حتى من نظرية مكيافيللي.

كان والد هوبز كاهناً سيء المزاج وغير متعلم، فقد عمله نتيجة شجار نشب بينه وبين كاهن آخر عند باب الكنيسة. بعد هذا، قام بتربية هوبز خال له، فاكتسب معرفة جيدة بالكلاسيكيات وترجم «ميديا» فـ«يوريبيدس» إلى اللاتينية شعراً، وهو في الرابعة عشرة من العمر. (وفي وقت لاحق من حياته كان يتباهى، وهو على حق، بأنه امتنع عن الاقتباس من الشعراء الكلاسيكيين والخطباء، وهذا ليس نتيجة عدم معرفته بأعمالهم.) في الخامسة عشرة ذهب إلى أكسفورد، حيث تعلم هناك المنطق السكولائي وفلسفة أرسطو. وهذه كانت من المزعجات له بقية حياته، إذ كان يؤكد أنه لم ينتفع إلا قليلاً بسنواته الجامعية. والحقيقة، كثيراً ما انتقد الجامعات في كتاباته. سنة 1610، أي عندما كان في الثانية والعشرين، صار معلماً للورد هاردوويك (فيما بعد الإيرل الثاني لديفونشاير)، الذي قام معه بجولة سياحية كبيرة. في هذا الوقت بدأ التعرف على أعمال غاليليو وكيبلر، التي أثرت فيه أعمق التأثير. بعد ذاك أصبح تلميذه حاميه، وظل هكذا إلى أن مات سنة 1628. من خلاله، التقى هوبز بن جونسون وبيكون واللورد هربرت تشيربري والكثير من الرجال الهامين الآخرين. بعد وفاة إيرل ديفونشاير الذي ترك وراءه ابناً صغيراً، عاش هوبز فترة في باريس، حيث بدأ دراسة إقليدس، بعدئذ صار معلماً لابن تلميذه السابق. وسافر معه إلى إيطاليا، حيث زار غاليليو سنة 1636، ثم عاد إلى إنكلترا سنة 1637.

عبّر هوبز عن آرائه السياسية في «اللوياثان»، التي كانت ملكية متطرفة، وهو ما كان يعتقد به هوبز منذ فترة طويلة. سنة 1628، حين سحب البرلمان عريضة «التماس الحقوق»، نشر ترجمة لـ «ثوسيديدس»، بهدف صريح هو تبيان مساوئ الديموقراطية. وحين اجتمع «البرلمان طويل الأمد» سنة 1640، وأرسل لود وسترافورد إلى البرج، ارتعب هوبز وفر إلى فرنسا. كتابه الثاني، «المواطن المدني»، كتب سنة 1641، رغم أنه لم ينشر حتى 1647، أطلق بشكل أساسي النظرية ذاتها التي أطلقها «اللوياثان». لم تكن الحرب الأهلية هي التي غيرت آراءه، بل المتوقع منها. لكن، بالطبع، اشتدت قناعاته وازدادت قوة حين تحققت مخاوفه.

في باريس، كان موضع ترحيب من قبل الكثير من علماء الرياضيات ورجال العلم الأساسيين. لقد كان أحد أولئك الذين رأوا «تأملات» ديكارت قبل أن تنشر، وكتب اعتراضات عليها، طبعها ديكارت نفسه مع ردوده عليها، وسرعان ما صارت له صحبة كبيرة من اللاجئين الملكيين الإنكليز صار يصحبهم. ولحين من الزمن، أي من سنة 1646 إلى 1648، قام بتعليم الرياضيات لملك المستقبل شارل الثاني. لكن سنة 1651، عندما نشر اللوياثان، لم يسر أحد به. كما أن ترجمته أساءت لمعظم اللاجئين، وهجماته الحادة على الكنيسة الكاثوليكية أساءت للحكومة الفرنسية. لذلك، فر هوبز سراً إلى لندن، حيث قدم الولاء والطاعة لكرومويل، وامتنع عن كل نشاط سياسي. لكنه لم يكن عاطلاً عن العمل، سواء في هذا الوقت أو في أي وقت آخر خلال حياته الطويلة. فقد قام جدل بينه وبين الأسقف برامهال حول الإرادة الحرة، إذ كان هو نفسه جبرياً متشدداً. فقد كان يتصور، نتيجة المبالغة في تقييم قدراته الهندسية، أنه اكتشف كيف يربّع الدائرة. وحول هذا الموضوع باشر، بكثير من الغباء، جدلاً مع واليس، أستاذ الهندسة في أكسفورد. وبالطبع، أفلح الأستاذ في جعله يبدو سخيفاً.

لدى عودة الملكية، عامل أصدقاء الملك هوبز بأقل قدر من الجد، كذلك عومل من قبل الملك نفسه، الذي لم يضع صورة هوبز على جدرانه وحسب، بل كافأه براتب تقاعدي مقداره 100 جنيه سنوياً - لكن نسي جلالته أن يدفعه. فاللورد كلاريندون، قاضي القضاة، صُدم بمعزوف يقدَّم لرجل يشك بأنه كافر، كذلك كان البرلمان. بعد الطاعون والحريق الكبير، حين أثيرت مخاوف الناس الخرافية، عيّن مجلس العموم لجنة للتحقيق بالكتابات الإلحادية ولاسيما منها كتابات هوبز. من هذا الوقت فصاعداً، لم يعد باستطاعته الحصول في إنكلترا على السماح بطبع أي شيء حول المواضيع المثيرة للجدل. حتى تاريخه عن «البرلمان طويل الأمد»، الذي دعاه «هيموث»، رغم أنه كان يتكلم فيه عن العقيدة الأشد استقامة، اضطر أن يطبعه في الخارج (1668). الطبعة الكاملة لأعماله ظهرت في أمستردام سنة 1688. وفي شيخوخته، كانت سمعته في الخارج أوسع بكثير مما كانت في إنكلترا. لكن لكي يملأ فراغه، كتب، وهو في

الرابعة والثمانين، سيرته الذاتية بالشعر اللاتيني، كما نشر في السابعة والثمانين ترجمة لهوميروس ـ لكن ليس بوسعي أن أكتشف إن كان قد كتب أي كتب كبيرة بعد سن السابعة والثمانين.

الآن، سنلقي نظرة على عقائد «اللوياثان» الذي قامت عليه شهرته بشكل أساسي.

إنه يعلن، منذ بداية الكتاب ذاتها، عن مذهبه المادي التام. فالحياة، كما يقول، لا شيء سوى حركة الأطراف، ولذلك فإن للآلة حياة اصطناعية. والدولة التي يدعوها «اللوياثان» هي من إبداع الفن وهي بالحقيقة كائن اصطناعي. المقصود من هذا هو أكثر من التناظر، ويتم ذلك بشيء من التفصيل. السيادة روح اصطناعية، والاتفاقات والعهود التي يتم بواسطتها خلق «اللوياثان» لأول مرة تحل محل الأمر الإلهي «ليكن» حين قال «لنصنع الإنسان».

يتعامل الجزء الأول مع الإنسان كفرد، وبمثل هذه الفلسفة العامة، يكوّن هوبز آراءه في ما هو ضروري. فالأحاسيس سببها ضغط الأشياء، والألوان، الأصوات.. إلخ، وليست في الأشياء، وصفات الأشياء التي تترافق مع أحاسيسنا هي حركات. كما يذكر القانون الأول للحركة ويطبقه مباشرة على علم النفس: فالتخيل هو إحساس واهن، لكونهما كليهما حركة. والمخيلة، حين تنام، تحلم، وأديان غير اليهود جاءت من عدم تمييز الحلم من حياة اليقظة. (هنا، يمكن للقارئ المتسرع أن يطبق الحجة ذاتها على الدين المسيحي، لكن هوبز أشد حرصاً من أن يفعل ذلك بنفسه). والاعتقاد بأن الأحلام رؤى هو وهم، كذلك الاعتقاد بالسحر والأشباح.

تداعي أفكارنا ليس اعتباطياً، بل تحكمه قوانين ـ أحياناً قوانين الترابط، وأحياناً تلك التي تعتمد على غاية في تفكيرنا (وهذا تطبيق مهم للجبرية على علم النفس). وكما هو متوقع، فإن هوبز كان اسمياً صريحاً غير مقنَّع. فهناك، كما يقول، لا شيء شامل عام، بل أسماء، وبدون الكلام لا يمكننا أن نفهم أية أفكار عامة. كذلك بدون اللغة لا يوجد زيف أو حقيقة، لأن «الحقيقي» و«الزائف» صفتان للكلام.

كما أنه ينظر إلى الهندسة باعتبارها العلم الخالص الذي وجد حتى الآن، والتفكير الذي هو من طبيعة الحساب، يجب أن ينطلق من تعريفات. لكنه ضروري لتفادي أفكار التناقض الذاتي في التعريفات، وهو ما لا يحصل عادة في الفلسفة. و«الجوهر اللامادي»، مثلاً، هراء. وحين يعترض أحد على أن الله جوهر روحي غير مادي، يكون لدى هوبز جوابان: أولهما أن الله ليس موضوع فلسفة، الثاني، أن كثيراً من الفلاسفة فكروا أن الله مادة. وكل خطأ في المقترحات العامة، كما يقول، ينبع من منافاة العقل (أي التناقض الذاتي) ويضرب مثالاً على ذلك فكرة الإرادة الحرة.

في هذه الفقرة يتكشف هوبز عن عقلانية عتيقة الطراز. إذ كان كيبلر قد توصل إلى مبدأ عام هو أن «الكواكب تدور حول الشمس بمدارات إهليلجية»، لكن نظريات أخرى، كنظريات بطليموس ليست بالسخيفة أو غير المعقولة منطقياً. وهوبز لم يقدر حق قدره استخدام الاستقراء للتوصل إلى قوانين عامة، رغم إعجابه بكيبلر وغاليليو.

وباعتباره ضد أفلاطون، يعتقد هوبز أن العقل ليس فطرياً، بل يتطور صنعياً.

ثم يصل إلى النظر في العواطف. «السعي» يمكن تعريفه بأنه البداية الصغيره للحركة، وإذا كان باتجاه شيء ما، فإنه رغبة، أما إذا كان بعيداً عن الشيء فإنه كره. والحب هو نفسه الرغبة والكره هو نفسه البغض. ونحن ندعو الشيء «جيداً» عندما يكون موضع رغبة و«سيئاً» عندما يكون موضع بغض، ولسوف نلاحظ أن هذه التعريفات لا تقدم أية موضوعة لـ«الجيد» و«السيئ». (فإذا اختلف الناس في رغباتهم، لا يكون هناك طريقة نظرية لتبرير اختلافاتهم). كذلك هناك تعريفات للعواطف المختلفة، معظمها يقوم بالأساس على نظرة تنافسية للحياة، مثال على ذلك، الضحك هو سعادة سماوية مفاجئة، والخوف من قوة غير مرئية، إن ظهر جهاراً، هو دين، وإن لم يظهر، أسطورة. بالتالي، القرار فيما يتعلق بما هو دين وما هو أسطورة يتوقف على المشرّع. والسعادة تتعلق بالتقدم المستمر، وهي تكمن في الازدهار، وليس هناك شيء بمعنى السعادة المستقرة ـ باستثناء، طبعاً، أفراح السماء التي تتجاوز فهمنا.

أما الإرادة فلا شيء سوى الشهوة الأخيرة أو الكره الباقي في التفكير المتردي. أي بمعنى آخر، الإرادة ليست شيئاً مختلفاً عن الرغبة والكره، بل هي فقط أقوى في حالة الصراع. وهذا يرتبط بكل وضوح، بنكران هوبز للإرادة الحرة.

لكن خلافاً لأشد المدافعين عن الحكم الاستبدادي، يعتقد هوبز أن كل الناس متساوون بالفطرة. ففي حالة الطبيعة، وقبل أن يكون هناك أي حكومة، كان كل إنسان يرغب في الحفاظ على حريته، لكن ليكتسب هيمنة على الآخرين. كلتا هاتين الرغبتين يمليها دافع الحفاظ على الذات. ومن الصراع بينهما تنشأ حرب الكل ضد الكل التي تجعل الحياة «قذرة وحشية وقصيرة». في حالة الطبيعة، ليس هناك ملكية، لا عدل ولا ظلم، بل هناك حرب فقط «والقوة والخداع في الحرب هما الفضيلتان الرئيسيتان».

يخبرنا الجزء الثاني كيف يمكن للناس أن يهربوا من هذه الشرور بالاندماج في مجتمعات كل منها يخضع لسلطة مركزية. هذا يتمثل كحدث بواسطة عقد اجتماعي. إذ يفترض أن عدداً من الناس يجتمعون معاً ويتفقون على اختيار سيد مسيطر، أو هيئة سيادة، تمارس السلطة عليهم وتضع نهاية للحرب الشاملة. أنا لا أعتقد أن هذا «العقد» (كما يدعوه هوبز عادة) يمكن التفكير به على أنه واقعة تاريخية محددة، وهو بالتأكيد لا صلة له بأية حجة لأن تفكر به على هذا النحو. إنه أسطورة تفسيرية، تستخدم لشرح لماذا يخضع الناس ويجب أن يخضعوا للتقييدات التي توضع على حريتهم الشخصية الناتجة عن الخضوع للسلطة. الهدف من التقييدات التي يضعها الناس على أنفسهم، كما يقول هوبز، هو الحفاظ على الذات من الحرب الشاملة التي تنجم عن حبنا للحرية لأنفسنا والسيطرة على الآخرين.

يتأمل هوبز مسألة أخرى، وهي لماذا لا يستطيع الناس أن يتعاونوا كما يتعاون النمل والنحل. إنه يقول، النمل في الخلية لا يتنافس، وليس لديه رغبة في المجد والشهرة ولا يستخدم العقل لنقد الحكومة. اتفاقه طبيعي، لكن اتفاق الناس لا يكون إلا اصطناعياً فقط، من خلال التعاقد. هذا التعاقد لا بد أن يعهد بالسلطة لشخص واحد أو هيئة واحدة، نظراً لأنه في الحالة الأخرى، لا يمكن

تنفيذ متطلبات السلطة. «والعقد بدون السيف، مجرد كلام» (لكن لسوء الحظ أن الرئيس ويلسون نسي هذا). والعقد ليس، كما هو لدى لوك وروسو فيما بعد، بين المواطنين والسلطة الحاكمة، بل هو عقد بين المواطنين، بعضهم لبعض، كي يطيعوا سلطة حاكمة كهذه تختارها الأغلبية. وحين تقوم هذه بالاختيار، تنتهي سلطتها السياسية. فالأغلبية ملتزمة إلى حد كبير باعتبارها أغلبية، نظراً لأن على المتعاقد أن يطيع الحكومة المختارة من قبل الأغلبية. حين يتم اختيار الحكومة، يفقد المواطنون كل الحقوق باستثناء ما تجد الحكومة أن من المناسب أن تمنحه لهم. وليس هناك حق في الثورة، لأن الحاكم ليس ملزماً بأي عقد، في حين أن الرعية ملزمة.

حشد من الناس يتحدون على هذا النحو يدعى دولة، أو لوياثان، هذا «اللوياثان» هو إله فان.

يفضل هوبز الحكم الملكي، لكن كل حججه المجردة يمكن تطبيقها أيضاً على كل أشكال الحكم التي يوجد فيها سلطة عليا واحدة، لا تحددها الحقوق القانونية للهيئات الأخرى. على أن باستطاعته أن يسمح ببرلمان فقط، لكن ليس بنظام، سلطة الحكم فيه يتم تقاسمها بين الملك والبرلمان. هذه هي الأطروحة المضادة تماماً لنظريات لوك ومونتسكيو. لقد وقعت الحرب الأهلية الإنكليزية، كما يقول هوبز، لأن السلطة كان يقتسمها الملك، مجلس اللوردات ومجلس العموم.

تدعى السلطة العليا، سواء كانت شخصاً أو هيئة، بالسيد المسيطر، سلطات هذا السيد المسيطر، حسب نظام هوبز، غير محدودة. فله الحق في مراقبة كل تعبير عن الرأي. ويفترض أن اهتمامه الأساسي يتركز على الحفاظ على السلم الداخلي، لذلك هو لا يستخدم سلطة الرقابة لكبت الحقيقة، لأن أية عقيدة مضادة للسلام لا يمكن أن تكون صحيحة. (نظرة نفعية بشكل متفرد). وقوانين الملكية يجب أن تخضع كلياً لصاحب السيادة، ذلك أنه في حالة الطبيعة لا توجد ملكية، لذلك الملكية هي ما تصنعه الحكومة التي يمكن أن تتحكم بما تصنعه وفق هواها.

إنه يقر بأن صاحب السيادة يمكن أن يكون استبدادياً، لكن أسوأ استبداد خير من الفوضى. الأكثر من ذلك، وفي نقاط كثيرة، فإن مصلحة صاحب السيادة تتطابق مع مصالح رعيته. فهو غني إن كانت هذه الرعية غنية، آمن إن كانت خاضعة للقانون وهكذا دواليك. الثورة خطأ، سواء لأنها تفشل عادة، أو لأنها إن نجحت، تضرب مثالاً سيئاً وتعلم الآخرين أن يثوروا. ثم إن تمييز أرسطو بين الطغيان والملكية مرفوض، فالطغيان، بالنسبة لهوبز، هو مجرد ملكية يصدف أن المتكلم يكرهها.

إنه يقدم أسباباً مختلفة لتفضيل الحكومة الملكية على حكومة الجمعية أو الهيئة، ويعترف بأن الملك يتبع عادة مصلحته الخاصة عندما تتعارض مع المصلحة العامة، لكن، هكذا تفعل الهيئة أيضاً. والملك قد يكون لديه أصحاب حظوة خاصة، لكن هكذا يكون أيضاً كل عضو من الهيئة، لذلك، يحتمل أن يكون العدد الإجمالي لأصحاب الحظوة أقل في الحكم الملكي. والملك يمكن أن يسمع النصيحة من أي شخص سراً، لكن الهيئة لا تسمع النصيحة إلا من أعضائها، وبشكل علني. في الهيئة قد يجعل غياب بالمصادفة لشخص ما طرفاً مختلفاً يحصل على الأغلبية، وبالتالي يؤدي إلى تغيير السياسة. الأكثر من ذلك، إذا كانت الهيئة منقسمة على نفسها، تكون النتيجة حرباً أهلية. ولكل هذه الأسباب، يستنتج هوبز أن الملكية هي الأفضل.

خلال اللوياثان كله، لا يفكر هوبز أبداً بالنتيجة المحتملة للانتخابات الدورية في كبح ميل الهيئات للتضحية بالمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة لأعضائها. بل يبدو بالحقيقة، وكأنه يفكر، ليس ببرلمانات منتخبة ديموقراطياً، بل بهيئات مثل المجلس الكبير في البندقية أو مجلس اللوردات في إنكلترا. إنه يفهم الديموقراطية، بأسلوب القدماء، باعتبارها تشتمل على المشاركة المباشرة لكل مواطن في التشريع والإدارة، على الأقل هكذا تبدو نظرته.

ينتهي دور الشعب، حسب نظام هوبز، انتهاءً تاماً بالاختيار الأول للسيد المسيطر. أما خلفه فيبت به السيد نفسه، مثلما كانت الحال في الامبراطورية الرومانية، حين لا يكون هناك عصيانات. كما يقر هوبز بأن صاحب السيادة

يختار، عادة، أحد أولاده، أو قريباً وثيقاً منه، إن لم يكن له أولاد، لكن يعتقد أنه لا ينبغي لقانون أن يمنعه من القيام باختيار آخر.

هناك في الكتاب فصل عن حرية الرعية، يبدأ بتعريف دقيق إلى حد يثير الإعجاب: الحرية هي غياب أي معيقات خارجية للحركة. بهذا المعنى، الحرية تتسق مع الضرورة، مثال على ذلك، الماء يسيل بالضرورة منحدراً على تل عندما لا يكون هناك عوائق أمام حركته، لذلك، وتبعاً لهذا التعريف، يسيل عندما يكون حراً. والإنسان حر في أن يعمل ما يرغب به، لكنه مضطر لأن يفعل ما يشاء الله. وكل إرادة لنا لها أسباب، وهي بهذا المعنى ضرورية. أما بالنسبة لحرية الرعية، فتكون هذه حرة حيث لا تتدخل القوانين، وهذا ليس تقييداً للسيادة، نظراً لأن القوانين يمكنها التدخل إذا قرر صاحب السيادة ذلك، والرعية ليس لها حق لدى صاحب السيادة، باستثناء ما يتنازل هذا عنه طوعاً، فحين تسبّب داؤود في قتل أوريا، لم يسبب أذى لأوريا، لأن هذا من رعيته، بل هو سبّب الأذى لله لأنه من رعية الله، وقد عصى قانون الله.

والمؤلفون القدماء، من خلال ثنائهم على الحرية، دفعوا بالناس، حسب رأي هوبز، لتفضيل الشغب والتمرد. إنه يؤكد، حين يتم تفسير كلامهم تفسيراً صحيحاً، أن الحرية التي مدحوها هي حرية السادة المسيطرين، أي الحرية من أي هيمنة خارجية. وهو يدين المقاومة الداخلية لصاحب السيادة، حتى عندما تبدو مبررة تماماً. مثال على ذلك، هو يعتقد أن القديس أمبروز لم يكن له حق في حرمان الامبراطور تيودوسيوس حرماناً كنسياً بعد مجزرة تيسالونيكا. وهو ينتقد أشد انتقاد البابا زاخاري لمساهمته في الإزاحة عن العرش آخر الميروفينجيين لصالح ببين.

مع ذلك يقر بتقييد واحد لواجب الخضوع لصاحب السيادة. إذ يعتبر حق الحفاظ على الذات مطلقاً، وللرعية الحق في الدفاع عن النفس حتى ضد الملوك. وهذا منطقي، نظراً لأنه جعل الحفاظ على الذات هو الدافع لتأسيس الحكومات. على هذا الأساس، يعتقد (رغم أن ذلك بحدود) أن للإنسان الحق في رفض القتال، حين تدعوه الحكومة لفعل ذلك. وهذا هو الحق الذي لم

تتنازل عنه أية حكومة حديثة. النتيجة الغريبة لأخلاقه الأنانية هذه هي أن مقاومة صاحب صاحب السيادة تبرَّر فقط في حالة الدفاع عن النفس، لكن المقاومة دفاعاً عن الآخر هي دائماً نوع من الجرم.

ثمة استثناء آخر منطقي تماماً: فليس على الإنسان أي واجب تجاه صاحب سيادة لا يملك القوة لحمايته. وهذا برر خضوع هوبز لكرومويل، حين كان شارل الثاني في المنفى.

كما يجب، بالطبع، ألا يكون هناك هيئات مثل الأحزاب السياسية أو ما يدعى الآن بالنقابات. وكل المعلمين يجب أن يكونوا وكلاء لدى صاحب السيادة، وأن يعلموا فقط ما يعتقد صاحب السيادة أنه مفيد.

أما حقوق الملكية فتكون صالحة فقط إزاء بقية الرعية، وليس إزاء صاحب السيادة، ولهذا الحق في أن ينظم التجارة الخارجية، وهو لا يخضع للقانون المدني. حقه في أن يعاقب يعود إليه، وليس لأي مفهوم للعدالة، بل لأنه يحافظ على الحرية التي كان كل الناس يمتلكونها في الحالة الطبيعية، عندما لم يكن باستطاعة أحد أن يلوم أحداً على إيقاع الأذى بالآخر.

وهناك قائمة مهمة بالأسباب (غير الغزو الأجنبي) التي ينجم عنها تفكك الدول. هذه الأسباب هي: إعطاء قدر ضئيل من السلطة لصاحب السيادة، السماح بالقضاء الخاص لدى الرعية، النظرية القائلة بأن كل شيء ضد الوجدان إثم، الاعتقاد بالإلهام، العقيدة القائلة بأن صاحب السيادة يخضع للقانون المدني، الاعتراف بالملكية الخاصة المطلقة، تقسيم سلطة صاحب السيادة، تقليد الإغريق والرومان، فصل السلطة الزمانية عن الروحية، رفض سلطة فرض الضرائب كحق لصاحب السيادة، الشعبية الكبيرة لأفراد رعية أقوياء، وحرية النزاع مع صاحب السيادة. وعن هذه كلها، يقدم أمثلة وافرة من التاريخ الحديث لإنكلترا وفرنسا.

كما يفكر هوبز، أنه يجب ألا يكون هناك الكثير من الصعوبة في تعليم الناس الإيمان بحقوق صاحب السيادة، ذلك أنهم لم يخضعوا لتعليمهم الإيمان بالمسيحية،

وحتى الإيمان باستحالة الخبز والخمرة إلى جسد ودم المسيح، وهو مخالف للمنطق. وهناك أيام يجب أن تخصص لتعلم واجب الخضوع. وتعليم الناس يعتمد على حق التعليم في الجامعات التي يجب لهذا السبب أن تخضع لإشراف شديد العناية. كما يجب أن تكون العبادة موحدة، لكون الدين ينظمه صاحب السيادة.

ينتهي الجزء الثاني بالأمل في أن يقرأ صاحب سيادة ما الكتاب ويجعل من نفسه حاكماً مطلقاً ـ وهو أمل وهمي أقل من أمل أفلاطون، بأن يتحول ملك ما إلى فيلسوف. ولكي يطمئن الملوك يقول إن الكتاب سهل القراءة ومثير للاهتمام تماماً.

يشرح الجزء الثالث، وهو بعنوان «الدولة المسيحية»، أنه لا يوجد هناك كنيسة شاملة، لأن الكنيسة يجب أن تعتمد على الحكم المدني. وعلى الملك، في كل قطر، أن يكون رأس الكنيسة، أما السيادة العليا للبابا ومعصوميته فلا يمكن الاعتراف بهما. كما يجادل، مثلما يمكن توقع ذلك، بأن المسيحي الذي يخضع لسلطة صاحب سيادة غير مسيحي، عليه أن يخضع خارجياً فقط، إذ أن ناعمان لم يعانِ حين انحنى في منزل ريمون.

الجزء الرابع وعنوانه «عن مملكة الظلام»، معني بصورة أساسية بكنيسة روما، التي كان هوبز يكرهها، لأنها تضع السلطة الروحية فوق الزمانية. بقية هذا الجزء هو هجوم على «الفلسفة العبثية» التي كان يعني بها أرسطو كالعادة.

دعونا الآن نبت في ما علينا أن نفكر باللوياثان، غير أن المسالة ليست بالسهلة، لأن الجيد والسيئ فيه يختلطان أشد الاختلاط.

في السياسة، هناك مسألتان مختلفتان، إحداهما تتعلق بالشكل الأفضل للدولة، والأخرى تتعلق بسلطاتها. الشكل الأفضل للدولة، بحسب رأي هوبز هو الملكية، لكن هذا ليس الجزء المهم من عقيدته. الجزء المهم هو فحواها وهو أن **سلطات** الدولة يجب أن تكون مطلقة. هذه العقيدة، أو ما يشابهها، كانت قد تنامت في أوروبا الغربية خلال عصر النهضة والإصلاح. أولاً، لأن طبقة النبلاء الإقطاعية كان قد أخضعها لويس الحادي عشر، إدوارد الرابع،

فرديناند وإيزابيلا ومن جاء بعدهم. كما أن الإصلاح في البلدان البروتستانتية، مكّن بعدئذ الحكومة العلمانية من الحصول على أفضل ما لدى الكنيسة. وهنري الثامن تمتع بمقدار من السلطة لم يتمتع به ملك إنكليزي سابق. لكن في فرنسا كان للإصلاح في بداية الأمر نتيجة عكسية، إذ أن الملوك، بين الغيزيين والهوغنوت، كانوا بلا سلطة تقريباً. ثم وضع هنري الرابع وريشليو، ليس قبل زمن طويل من كتابة هوبز لكتابه، أسس الملكية المطلقة التي دامت في فرنسا حتى الثورة. في إسبانيا، حصل شارل الخامس على أفضل ما لدى لاكورتز، وفيليب الثاني كان حاكماً مطلقاً إلا في علاقته مع الكنيسة. لكن، في إنكلترا، أبطل البيوريتانيون عمل هنري الثامن كله، وعملهم هذا أوحى لهوبز بأن الفوضى لا بد أن تنتج عن مقاومة صاحب السيادة.

كل مجتمع يواجه خطرين: الفوضى والاستبداد. والبيوريتان (التطهريون) لاسيما المستقلين منهم، كانوا متأثرين أشد التأثر بخطر الاستبداد. وعلى العكس، كان هوبز مسكوناً بهاجس الخوف من الفوضى. فيما الفلاسفة المتحررون الذين ظهروا بعد استعادة الملكية، واكتسبوا السيطرة بعد 1688، كانوا يعرفون كلا الخطرين، كما كانوا يكرهون كلاً من ستافورد وأتباع تجديد العماد. هذا أدى بلوك إلى عقيدة تقسيم السلطات، وعقيدة الضوابط والتوازنات. في إنكلترا، كان هناك تقسيم حقيقي للسلطات، طالما كان الملك ذا تأثير، بعدئذ صار البرلمان هو صاحب السلطة العليا، وفي النهاية مجلس الوزراء. في أمريكا، ما يزال هناك ضوابط وتوازنات في كل ما يتعلق بقدرة الكونغرس والمحكمة العليا على مقاومة الإدارة، لكن، ثمة نزوع باتجاه الزيادة المستمرة لسلطات الإدارة. في ألمانيا، إيطاليا، روسيا واليابان، تتمتع الحكومة بسلطة أكبر مما كان هوبز يعتقد أنه مرغوب به. لذلك، بالإجمال، وفيما يتعلق بسلطات الدولة، العالم يسير وفق ما كان يرغب هوبز، بعد فترة تحررية طويلة، كان خلالها، ظاهرياً على الأقل، يسير في الاتجاه المعاكس. وأياً تكن حصيلة الحرب الحالية، يبدو من الواضح أن وظائف الدولة لا بد أن تستمر في التزايد، وأن مقاومتها لا بد أن تزداد صعوبة أكثر فأكثر.

أما السبب الذي يقدمه هوبز من أجل دعم الدولة، فهو بالتحديد أنها البديل الوحيد للفوضى، وهو، بشكله الأساسي، سبب صحيح. لكن الدولة قد تكون سيئة إلى درجة تبدو معها الفوضى المؤقتة أفضل من أن تستمر تلك الدولة، كما في فرنسا سنة 1789 وفي روسيا سنة 1917. الأكثر من ذلك، أن ميل كل حكم باتجاه الطغيان لا يمكن كبحه ما لم يكن لدى الحكم نوع من الخوف من الثورة. والحكم سيكون أسوأ مما هو عليه، لو أن الرعية بشكل شامل تبنت موقف الخضوع الذي قال به هوبز. هذا صحيح في المجال السياسي، حيث الحكومات ستحاول إن استطاعت، أن تجعل من نفسها بالذات حكومة غير قابلة للإزاحة، وهو صحيح كذلك في النطاق الاقتصادي، حيث سيحاولون إثراء أنفسهم وأصدقائهم على حساب الجماهير، كما أنه صحيح في النطاق الفكري، حيث سيقمعون كل اكتشاف أو عقيدة جديدة يمكن أن تهدد سلطتهم. هذه هي الأسباب لعدم التفكير بخطر الفوضى فقط، بل أيضاً بخطر الظلم والجمود الذي يرتبط بحكم كلي ـ القدرة.

تظهر قيمة هوبز بوضوح، حين يقارن بالمنظّرين السياسيين السابقين. إنه متحرر تماماً من الخرافات، وهو لا يجادل حول ما حدث لآدم وحواء وقت السقوط. كما أنه واضح ومنطقي. أخلاقه، صحيحة كانت أم خاطئة، مفهومة تماماً، ولا يتورط باستخدام أية مفاهيم مريبة. وبمعزل عن مكيافيللي الذي كان محدوداً أكثر بكثير، فإنه الكاتب الحديث الأول فعلاً في النظرية السياسية. وحيث يكون على خطأ، يكون ذلك بسبب إفراطه في التبسيط، وليس لأن أساس تفكيره غير واقعي أو خيالي. لهذا السبب، هو ما يزال يستحق التفنيد.

هناك، دون أن ندخل في نقد ميتافيزيقاا هوبز أو أخلاقه، نقطتان ضده. الأولى هي أنه دائماً ينظر إلى المصلحة الوطنية ككل، ويفترض، ضمناً أن المصالح الأساسية لكل المواطنين هي ذاتها. وهو لا يدرك أهمية الصراع بين مختلف الطبقات الذي يجعله ماركس السبب الأساسي للتغير الاجتماعي. هذا مرتبط بالفرضية القائلة إن مصالح الملك تتطابق تقريباً مع مصالح رعيته.

فيَ وقت الحرب، تكون المصالح موحدة، خاصة إذا كانت حرباً ضارية، لكن وقت السلم، قد يكون هناك صراع شديد جداً بين مصالح طبقة ومصالح أخرى. وليس بالصحيح دائماً، بأي شكل من الأشكال، أن أفضل طريقة، في وضع كهذا، هو أن نُبعد الفوضى من خلال منح الحاكم سلطة مطلقة. ولعل بعض التنازل من خلال المشاركة بالسلطة قد يكون الطريقة الوحيدة لمنع الحرب الأهلية. ولا بد أن هذا كان واضحاً لهوبز من تاريخ إنكلترا القريب بالنسبة له.

ثمة نقطة أخرى في عقيدة هوبز محدودة بلا مبرر، وهي ما يتعلق بالعلاقات بين الدول المختلفة. إذ لا توجد كلمة واحدة في اللوياثان توحي بأية علاقة بينها باستثناء الحرب والفتح، من حين إلى آخر. هذا ينبع، بحسب مبادئه، من غياب حكومة دولية، ذلك أن علاقات الدول ما تزال في الحالة الطبيعية وهي حالة حرب الكل ضد الكل. وطالما هناك فوضى دولية، لا يتضح مطلقاً أن تزايد الكفاءة لدى الدول منفصلة هو لصالح الجنس البشري، نظراً لأنه يزيد من شراسة الحرب وقدرتها التدميرية. على أن كل حجة يستنبطها لصالح الحكومة، بقدر ما تكون صالحة ككل، تكون صالحة بالنسبة للحكومة الدولية. وطالما الدول الوطنية موجودة ويقاتل بعضها بعضاً، فإن عدم الكفاءة وحدها يمكن أن تحافظ على العرق البشري. وأن نحسن نوعية القتال لدى الدول المنفصلة دون أن يكون لدينا أية وسيلة لمنع الحرب هو الطريق المباشر للدمار الشامل.

* * *

ديكارت

يعتبر رينيه ديكارت (1569-1650) عادة، مؤسس الفلسفة الحديثة، وأعتقد أن ذلك صحيح. فهو أول إنسان ذو مقدرة فلسفية رفيعة، تأثرت نظرته العامة بالفيزياء وعلم الفلك الحديثين. ورغم أن الصحيح أنه يحتفظ بالكثير من السكولائية، إلا أنه لا يقبل الأسس التي وضعها سابقوه، بل يسعى لإشادة صرح فلسفي كامل من جديد. هذا لم يحدث منذ أرسطو، وهو علامة على الثقة الجديدة بالنفس التي كانت نتيجة لتقدم العلم. فهناك جدة في عمله لا توجد لدى أي فيلسوف سابق بارز منذ أفلاطون. إذ أن كل الفلاسفة الوسيطيين كانوا معلمين، مع التفوق المهني الذي يخص تلك المهنة. غير أن ديكارت يكتب ليس كمعلم، بل كمستكشف ومكتشف، مع التوق لأن يوصل ما اكتشف. أسلوبه سهل وغير تعليمي، موجه إلى الناس الذين يفكرون في العالم أكثر مما هو موجه إلى تلاميذ. الأكثر من ذلك أنه أسلوب رائع على نحو خارق للعادة. وإنه لمن حسن الحظ البالغ للفلسفة الحديثة أن رائدها كان ذا إحساس أدبي يثير الإعجاب كثيراً. أخلافه، سواء في القارة أو إنكلترا، وحتى كانط، يحتفظون بأسلوبه غير الاحترافي بل إن بعضهم يحتفظ بشيء ما من قيمته الأسلوبية.

والد ديكارت كان مستشار برلمان «بريتاني»، ويمتلك مقداراً معتدلاً من الأرض. حين ورثه ديكارت، بعد وفاته، باع أرضه واستثمر المال، ليحصل على دخل مقداره ستة أو سبعة آلاف فرنك سنوياً. لقد كان متعلماً. دخل بين 1604 و1612، الكلية الجزويتية في لافليش، وهو ما أعطاه، على ما يبدو تأسيساً في الرياضيات الحديثة أفضل مما كان باستطاعته الحصول عليه في معظم الجامعات في ذلك الوقت. سنة 1612 ذهب إلى باريس، حيث وجد الحياة

الاجتماعية مملة، فاعتزل في مكان منعزل من فوربورغ سان جيرمان، اشتغل فيه بالهندسة. لكن أصدقاء له عرفوا بمكانه، وهكذا، كي يضمن مكاناً هادئاً تماماً أكثر، انتسب للجيش الهولندي سنة 1617. وبما أن هولندا كانت في حالة سلم في ذلك الوقت فقد استمتع، على ما يبدو، بسنتين من التأمل الهادئ تماماً. لكن نشوب حرب الثلاثين سنة دفعه للانتساب إلى الجيش البافاري (1619). في بافاريا، خلال شتاء (1619-1620)، عاش تجربة يصفها في كتابه «مقالة في المنهج». ولكون الطقس بارداً، فقد كان يدخل الموقد[1] في الصباح ويظل هناك طوال النهار وهو يتأمل، وحسب روايته، كانت نصف فسلفته تكتمل حين يخرج، لكن هذا الجزء من روايته لا يقبل حرفياً. لقد اعتاد سقراط أن يتأمل طوال النهار في الثلج، لكن ذهن ديكارت لم يكن يعمل إلا في الجو الدافئ.

سنة 1621، تخلى عن الجندية والقتال، وبعد زيارة إلى إيطاليا، استقر في باريس سنة 1625، لكن مرة ثانية كان الأصدقاء يحطون عليه قبل أن يفيق (ونادراً ما كان يفيق قبل منتصف النهار). لذلك التحق سنة 1628 بالجيش الذي كان يحاصر لاروشلي، معقل الهوغنوت الحصين. حين انتهى هذا الفصل، قرر أن يعيش في هولندا، ربما للهرب من خطر الاضطهاد. لقد كان رجلاً جباناً، يمارس الكاثوليكية، لكنه يشارك غاليليو في هرطقاته. بعضهم يعتقد أنه سمع بالحكم (السري) الأول على غاليليو، الذي حدث سنة 1616. لكن أياً يكن، فقد قرر ألا ينشر كتاباً عظيماً بعنوان «العالم» الذي كان يشتغل فيه. السبب في ذلك أنه كان يؤكد على عقيدتين هرطقيتين: دوران الأرض ولا نهائية الكون. (وهذا الكتاب لم ينشر بكامله، بل نشرت نثرات منه بعد وفاته).

طوال عشرين سنة (1629-1649) عاش في هولندا، ما عدا بضع زيارات قصيرة إلى فرنسا وزيارة إلى إنكلترا، وكلها في أشغال. ولعله من المستحيل أن نبالغ بأهمية هولندا في القرن السابع عشر إن قلنا إنها البلاد الوحيدة التي كان

---

(1) يقول ديكارت إنه موقد من نوع (بوالا) ومعظم المعلقين يظنون أن هذا مستحيل، لكن أولئك الذين يعرفون المنازل البافارية قديمة الطراز، يؤكدون لي أن هذا معقول تماماً.

يوجد فيها حرية تفكير. فهوبز اضطر أن يطبع كتبه هناك، ولوك لجأ إليها خلال السنوات الخمس، من رد الفعل الأسوأ في إنكلترا قبل 1688، وبيل (مؤلف المعجم) وجد من الضروري، أن يعيش هناك، وسبينوزا بالكاد سمح له أن يقوم بعمله في أي بلد آخر.

لقد قلت إن ديكارت كان جباناً، لكن ربما كان الألطف أن أقول إنه كان يرغب في أن يترك وشأنه بسلام، بحيث يقوم بعمله دون أن يكون هناك ما يقلقه أو يسبب له الاضطراب. لقد كان دائماً يغازل رجال الدين، خاصة الجيزويت ـ ليس فقط حين كان تحت سلطتهم، بل بعد أن هاجر إلى هولندا. فلسفته غامضة، لكنني أميل للاعتقاد بأنه كاثوليكي مخلص، يرغب بأن يقنع الكنيسة ـ لمصلحتها وكذلك لمصلحته ـ بأن تكون تجاه العلم الحديث أقل عدوانية مما تكشفت عنه في حالة غاليليو. لكن ثمة من يفكر أن استقامته الدينية كانت سياسية فقط، ورغم أن هذه نظرة محتملة، إلا أنني لا أعتقد أنها الأكثر معقولية.

إذ حتى في هولندا كان يتعرض لهجمات مزعجة، ليس من قبل الكنيسة الرومانية، بل من قبل المتعصبين البروتستانت. إذ قيل إن نظرياته تؤدي إلى الإلحاد، وإنه كان سيُضطهد لولا تدخل السفير الفرنسي وأمير أورانج. بعد فشل هذا الهجوم، شُنَّ عليه بعد بضع سنوات هجوم آخر، لكن على نحو مباشر أقل، من قبل سلطات جامعة ليدن، التي منعت كل ذكر له، سواء كان لصالحه أو ضده. مرة ثانية، تدخل أمير أورانج، وقال للجامعة بأن تكف عن سخافتها. هذا يوضح المكسب الذي حصلت عليه البلدان البروتستانتية من تبعية الكنيسة للدولة، ومن الضعف النسبي للكنائس التي لم تكن دولية.

لسوء الحظ، ومن خلال شانو، السفير الفرنسي في ستوكهولم، دخل ديكارت في مراسلات مع الملكة كريستينا، ملكة السويد، وهي سيدة عاطفية ومتعلمة كانت تعتقد أن من حقها كملكة، أن تضيع وقت الرجال العظام. فأرسل لها بحثاً في الحب، وهو الموضوع الذي كان قد أهمله حتى ذلك الحين. كذلك أرسل لها عملاً عن انفعالات النفس. كان بالأصل قد كتبه للأميرة إليزابيت، ابنة الأمير بالاتين الذي يحق له انتخاب الملك. هذه الكتابات

دفعت بها لأن تطلب حضوره إلى بلاطها، وهو الطلب الذي وافق عليه أخيراً، فأرسلت سفينة حربية لكي تجيء به (أيلول 1649). ثم تبين أنها تريد دروساً يومية منه، لكنه لم يستطع أن يوفر لها وقتاً إلا في الخامسة صباحاً. هذا الاستيقاظ المبكر الذي لم يعتد عليه، في برد الشتاء الإسكندينافي، لم يكن هو الشيء الأفضل بالنسبة لرجل رقيق. الأكثر من ذلك، أن شانو صار مريضاً مرضاً خطيراً، وكان ديكارت يرعاه، شفي السفير لكن ديكارت وقع طريح الفراش ثم مات في شباط سنة 1650.

لم يتزوج ديكارت مطلقاً، لكن كان له ابنة غير شرعية ماتت في سن الخامسة، فكان هذا أشد حزن شعر به في حياته، كما قال. كذلك كان دائماً حسن الهندام، يتجند بالسيف، ولم يكن دؤوباً، بل يعمل ساعات قصيرة ويقرأ قليلاً. حين ذهب إلى هولندا، أخذ معه بضعة كتب، بينها الإنجيل وتوما الأكويني. عمله يبدو أنه تم بكثير من التركيز خلال فترات قصيرة. لكن ربما للحفاظ على مظهر العاشق النبيل، ربما كان يدعي أنه يعمل أقل مما كان يعمل بالواقع، وإلا لبدت إنجازاته غير معقولة.

لقد كان ديكارت فيلسوفاً، عالم رياضيات ورجل علم. في الفلسفة والرياضيات عمله ذو أهمية فائقة، لكن في العلم، ورغم أنه ذو قيمة، إلا أنه لم يكن بجودة أعمال بعض معاصريه.

إسهامه الكبير هو في الهندسة، وهو ابتكار الهندسة التحليلية، رغم أنها لم تصل إلى شكلها النهائي تماماً. لقد استخدم الطريقة التحليلية التي تفترض مسألة محلولة، وتتفحص نتائج الافتراض، كما طبق الجبر على الهندسة. وفي كلا الأمرين كان هناك من سبقه إليهما ـ بخصوص الأول، حتى بين القدماء. ما هو أصيل لديه إنما هو استخدام الإحداثيات ـ أي تحديد موقع نقطة على سطح مستوٍ من خلال بعده عن خطين ثابتين. وهو نفسه لم يكتشف أهمية هذه الطريقة، بل قام بما يكفي لجعل المزيد من التقدم سهلاً. لكن هذا لم يكن إسهامه الوحيد قطعاً في الرياضيات، بل هو أهم إسهاماته.

الكتاب الذي قدم فيه معظم نظرياته العلمية هو «مبادئ الفلسفة» نشر سنة 1644. لكن هناك بعض الكتب الأخرى ذات الأهمية: تأملات فلسفية (1637) ويتناول البصريات كما يتناول الهندسة، وأحد كتبه بعنوان «تشكل الجنين». لقد رحب ديكارت باكتشاف هارفي للدورة الدموية، وكان دائماً يأمل (رغم أن ذلك كان عبثاً) في أن يقوم باكتشاف ذي أهمية في الطب. إذ كان يعتبر جسم الإنسان والحيوان نوعاً من الآلة، ويعتبر الحيوان ضرباً من الآلات الذاتية تحكمه كلياً قوانين الفيزياء، وهو خال من كل شعور أو وعي. أما الإنسان فمختلف إذ أن له روحاً، مقرها الغدة الصنوبرية. هناك، تدخل الروح في تماس مع «الأرواح الحيوية»، ومن خلال هذا التماس، يحدث تفاعل بين الروح والجسم. الكم الإجمالي للحركة في الكون ثابت، لذلك لا يمكن للروح أن تؤثر فيه، لكن يمكنها أن تغير اتجاه الحركة لدى الأرواح الحيوانية، من هنا، وبشكل غير مباشر، تؤثر في الأنحاء الأخرى للجسم.

هذا الجزء من نظريته تخلت عنه مدرسته ـ أولاً من قبل تلميذه الهولندي غولينكس، ثم فيما بعد، من قبل مالبرانش وسبينوزا. لقد اكتشف علماء الفيزياء إمكانية الاحتفاظ بالقوة الدافعة، وبحسب ذلك، فإن الكم الإجمالي للحركة في العالم في أي اتجاه معين هو ثابت. هذا بيّن أن تأثير الذهن على المادة من النوع الذي تصوره ديكارت مستحيل. كذلك الادعاء ـ كما كان يحدث دائماً لدى المدرسة الديكارتية ـ بأن كل فعل مادي من طبيعة خاصة بالقوانين الديناميكية كافٍ للبت بحركات المادة، وليس هناك أي مجال لأي تأثير للذهن. لكن هذا يثير إشكالية. فذراعي تتحرك عندما أريدها أن تتحرك، لكن إرادتي ظاهرة ذهنية، وحركة ذراعي ظاهرة مادية. لماذا إذن، إن كان الذهن والمادة لا يتفاعلان، يتصرف جسمي وكأن ذهني هو الذي يتحكم به؟ على هذا، ابتكر غولينكس رداً، يعرف بنظرية «الساعتين». لنفترض أن لديك ساعتي حائط، كلتاهما تحافظ على الوقت الدقيق بالضبط، وكل مرة تشير فيها إحداهما إلى الساعة، ترن الأخرى، بحيث أنك إن رأيت الأولى وسمعت الأخرى، ستعتقد أن الأولى هي التي تجعل الأخرى ترن. هكذا الحال بالنسبة للذهن والجسم. كل

منهما مصمم من قبل الله لكي يحفظ الوقت مع الآخر، بحيث أنه في حضور إرادتي، القوانين الفيزيائية الخالصة تجعل ذراعي تتحرك، رغم أن إرادتي لم يكن لها أي تأثير فعلي على جسدي.

هناك، بالطبع، إشكاليات في هذه النظرية. في المقام الأول، هي غريبة جداً. في المقام الثاني، بما أن السلسلة الفيزيائية يبت بها بشكل خالص القوانين الطبيعية، فإن السلسلة الذهنية التي توازيها، يجب أن تكون حتمية أيضاً. وإذا كانت النظرية صحيحة، يجب أن يكون هناك نوع من المعجم المعقول الذي يمكن فيه لكل واقعة دماغية أن تترجم إلى واقعة ذهنية مرافقة. هنا يمكن لحاسبة مثالية أن تحسب الواقعة الدماغية وفق قوانين الديناميكا وتستنتج الواقعة الذهنية الملازمة بواسطة «المعجم». بل حتى بدون المعجم، يمكن للحاسبة أن تستنتج أي كلام أو أفعال، نظراً لأن هذه هي حركات جسدية. هذه النظرة كان من الصعب التوفيق بينها وبين الأخلاق المسيحية ومعاقبة الإثم.

لكن هذه النتائج لم تظهر مباشرة. بل ظهر للنظرية قيمتان: الأولى هي أنها جعلت النفس، بمعنى من المعاني، مستقلة كلياً عن الجسم، نظراً لأنه لا تأثير له عليها البتة. الثانية، هي أنها سمحت بالمبدأ العام القائل «لا يمكن لجوهر من الجواهر التأثير في آخر». فهناك جوهران، الذهن والجسم، وهما غير متشابهين إلى حد أن التفاعل بدا غير مفهوم. لقد شرحت نظرية غولينكس ظاهر التفاعل بينما أنكرت واقعيته.

في الميكانيكا، يقبل ديكارت بقانون الحركة الأولى، الذي، يقول إن تُرك جسم وشأنه، سيتحرك بسرعة ثابتة وبخط مستقيم. لكن ليس هناك تأثير عن بعد، كما ظهر لاحقاً في نظرية الجاذبية لنيوتن. كما لا يوجد شيء يدعى خواء وليس هناك ذرات، لكن كل تفاعل هو من طبيعة التأثير. وإذا كنا نعرف كفاية، علينا أن نتمكن من اختزال الكيمياء والبيولوجيا إلى ميكانيكا، فالعملية التي تنمو بها البذور لدى الحيوان أو النبات هي ميكانيكية خالصة، وليس هناك من حاجة لأرواح أو أنفس أرسطو الثلاث بل واحدة منها فقط، هي العاقلة، موجودة، لكن فقط لدى الإنسان.

يطور ديكارت، مع الحذر الشديد لتفادي النقد اللاهوتي، علم كون لا يختلف عن علم كون بعض الفلاسفة ما قبل أفلاطون. إذ يقول، نحن نعلم أن العالم تم خلقه كما ورد في سفر التكوين، لكن من المهم أن نرى كم هو من الممكن أن ينمو بشكل طبيعي. ثم يخرج بنظرية تشكل الدوامات: فحول الشمس هناك دوامة هائلة من الهيولى، تدور بالكواكب الموجودة حولها. النظرية تدل على براعة وحذق، لكن لا يمكنها أن تفسر لماذا المدارات الكوكبية إهليلجية وليست دائرية. ولقد لاقت قبولاً عاماً في فرنسا، حيث حلت محلها بشكل تدريجي فقط النظرية النيوتنية، أما كوتز، ناشر الطبعة الإنكليزية الأولى «لمبادئ» نيوتن، فيجادل بشكل بليغ أن نظرية الدوامة تؤدي إلى الإلحاد، بينما تتطلب نظرية نيوتن وجود إله لكي يطلق حركة الكواكب في اتجاه ليس نحو الشمس. على هذا الأساس، يعتقد أن نيوتن هو المفضل.

أصل الآن إلى أهم كتابين لديكارت، بقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة المحض. هذان هما «المقال في المنهج» (1637) و«التأملات» (1642)، وهما يتراكبان إلى حد كبير وليس من الضروري الفصل بينهما.

يبدأ ديكارت في هذين الكتابين بشرح منهج «الشك الديكارتي»، كما صار يدعى، ولكي يضع أساساً مكيناً لفلسفته، يصمم على أن يجعل نفسه يشك بكل شيء يمكن أن يتدبر أمر الشك فيه. وبما أنه يتكهن أن العملية قد تأخذ بعض الوقت، فإنه يصمم، في أثناء ذلك، على أن ينظم سلوكه بقواعد مقبولة عموماً. هذا سيترك عقله متحرراً من النتائج المحتملة لشكوكه فيما يتعلق بالممارسة.

إنه يبدأ بالشك في الحواس. فيقول، هل يمكنني الشك بأنني جالس هنا بمنزلي بجانب النار؟ نعم، فقد حلمت أحياناً بأنني هنا عندما كنت في الواقع عارياً في الفراش (إذ لم تكن المنامة ولا حتى القمصان الليلية قد اخترعت بعد). الأكثر من ذلك أن المجانين يصابون أحياناً بهلوسات. لذا من المحتمل أن أكون في حالة مماثلة.

لكن الأحلام، كالرسامين، تقدم لنا نسخاً عن أشياء حقيقية، على الأقل فيما يتعلق بعناصرها. (فقد تحلم بحصان مجنح، لكن فقط لأنك رأيت خيولاً وأجنحة).

لذلك يعد أقل سهولة أن تسأل عن الطبيعة المادية بصورة عامة، تلك التي تشتمل على مواد لها امتداد، حجم، وعدد، من المعتقدات المتعلقة بالأشياء الخاصة. والحساب والهندسة اللذان لا يتعلقان بأشياء خاصة، هما، لهذا السبب، يقينيان أكثر من الفيزياء وعلم الفلك. إنهما صحيحان حتى بالنسبة لأشياء الحلم التي لا تختلف عن الأشياء الحقيقية فيما يتعلق بالعدد والامتداد. لكن حتى فيما يتعلق بالحساب والهندسة، الشك محتمل. إذ قد يحدث أن الله يجعلني أخطئ حين أحاول أن أعد أضلاع مربع أو أن أجمع 2 مع 3. ولعله خطأ، حتى كتصور، أن نعزو عدم لطف كهذا إلى الله، إنما قد يكون هناك شيطان شرير، لا أقل مكراً وخداعاً من شيطان قوي يستخدم كل ما لديه من صنعة في تضليلي. وإذا كان هناك شيطان كهذا، فقد يحدث أن كل ما أراه من أشياء هو مجرد وهم يستخدمه كفخ لاصطياد سرعة تصديقي.

لكن يبقى هناك شيء ما لا يمكنني الشك به، إذ ما من شيطان، مهما يكن ماكراً يمكنه أن يخدعني، إن لم أكن موجوداً. فقد يكون لي جسم: وهذا قد يكون وهماً. لكن الفكر مختلف. «ورغم أنني أردت أن أفكر بأن كل شيء زائف، إلا أنه يجب بالضرورة أن أكون أنا الذي يفكر بشيء ما، ثم بإدراك أن هذه الحقيقة **«أنا أفكر، إذن أنا موجود»** هي متماسكة جيداً وأكيدة تماماً إلى حد أن كل افتراضات الشك الأشد مبالغة لا يمكن أن تزحزحها من مكانها، أحكم بأن باستطاعتي أن أتقبلها بدون شك باعتبارها المبدأ الأول للفلسفة الذي أبحث عنه»[1].

هذه الفقرة هي حجر الأساس لنظرية المعرفة لدى ديكارت، وتتضمن أهم ما في فلسفته. فمعظم الفلاسفة منذ ديكارت علقوا أهمية كبيرة على نظرية المعرفة، وعملهم هذا يعود، بأسبابه إلى حد كبير له. «أنا أفكر، إذن أنا موجود» تجعل العقل مؤكداً وجوده أكثر من المادة، وعقلي (بالنسبة لي) مؤكد وجوده أكثر من عقول الآخرين. بالتالي، يوجد في كل الفلسفة، ميل مستمد من

---

(1) الحجة المذكورة أعلاه «أنا أفكر، إذن أنا موجود» (كوجيتو إرغوسوم) معروفة بكوجيتو ديكارت، والعملية التي تم التوصل إليها من خلالها، تعرف بالشك الديكارتي.

ديكارت إلى الذاتية، وإلى اعتبار المادة شيئاً ما يمكن معرفته فقط، إن كان ذلك ممكناً على الإطلاق، بالاستنتاج مما هو معروف عن العقل. هذان الميلان موجودان كلاهما في المذهب المثالي في القارة وفي المذهب التجريبي البريطاني ـ في الأول منتصراً، وفي الأخير مفعماً بالندم. لقد كان هناك، في أوقات حديثة تماماً، محاولة للهروب من هذه الذاتية بفلسفة تعرف باسم الذرائعية، لكن عن هذه لن أتكلم في الوقت الحاضر. لقد قبلت الفلسفة الحديثة، مع هذا الاستثناء، صياغة مشاكلها من ديكارت إلى حد كبير، رغم أنها لم تقبل حلوله.

إن القارئ يتذكر أن القديس أوغسطين قدم حجة مشابهة كثيرة «للكوجيتو» لكنه لم يولها الكثير من الأهمية، والمشكلة التي كانت تهدف إلى حلها لم تشغل إلا جزءاً ضئيلاً من أفكاره. لذلك، ينبغي قبول أصالة ديكارت، رغم أنها تكمن في ابتكار الحجة على نحو أقل من إدراك أهميتها.

ينطلق ديكارت إلى العمل، بعد أن يضمن أساساً مكيناً، كي يعيد بناء صرح المعرفة. فالأنا التي برهن على وجودها تم استنتاجها من حقيقة أنني أفكر، ومن ثم أنا موجود طالما أنني أفكر، وحينذاك فقط. فإذا كففت عن التفكير، لن يظل هناك دليل على وجودي. إنني شيء يفكر، جوهر تكمن طبيعته كلها أو جوهره في التفكير، ولا يحتاج لمكان أو شيء مادي لوجودها. بالتالي، النفس مختلفة كلياً عن الجسد، وأسهل بكثير أن تعرفها، مقارنة بالجسد، وهي ستكون ما هي عليه حتى لو لم يكن هناك جسد.

بعد ذلك يسأل ديكارت نفسه: لماذا الكوجيتو واضح جداً؟ ثم يستنتج أن ذلك فقط لأنه واضح ومتميز. لذلك يتبنى كقاعدة عامة المبدأ القائل: **كل الأشياء التي ندركها بشكل واضح جداً ومتميز جداً هي حقيقية**. لكنه يعترف بأن هناك صعوبة أحياناً في معرفة ماهية هذه الأشياء.

يستخدم ديكارت «التفكير» بمعنى واسع جداً. إنه يقول، من يفكر هو الذي يشك، يفهم، يتصور، يثبت، ينكر، يريد، يتخيل ويشعر ـ لأن الشعور، كما يحدث في الأحلام، هو شكل من أشكال التفكير. وبما أن التفكير هو جوهر العقل، يتعين على العقل دائماً أن يفكر، حتى خلال النوم العميق.

بعد ذاك، يستأنف ديكارت مسألة معرفتنا للأجسام. فيأخذ مثالاً قطعة من الشمع من قرص عسل. ثمة أشياء معينة تظهر للحواس: إنها بطعم العسل، ولها رائحة الأزهار، كما أن لها لوناً معيناً نحس به، وحجماً وشكلاً معيناً، وهي صلبة، باردة، وإن ضربتها تصدر صوتاً. لكن إن تضعها قرب النار، تتغير هذه الخصائص، رغم أن الشمع يبقى، لذلك ما يظهر للحواس ليس هو الشمع، فالشمع ذاته يتكون نتيجة الاتساع، المرونة والحركة، وكلها يفهمها العقل وليس الخيال. والشيء الذي هو الشمع لا يمكن هو ذاته أن يكون مدركاً بالعقل أو الحس، نظراً لأنه متعلق أيضاً بكل مظاهر الشمع بالنسبة للحواس المختلفة. فالإدراك الحسي للشمع «ليس رؤية أو لمساً أو تخيلاً، بل هو معاينة العقل». أنا لا أرى الشمع أكثر مما أرى الناس في الشارع حين أرى قبعات ومعاطف. «إنني أفهم بالقوة وحدها لقوة الحكم التي تستقر في ذهني، ما فكرت بأنني رأيته بعيني». ذلك أن المعرفة بالحواس تكون مضطربة، يشاركنا بها الحيوان، لكنني الآن أعري الشمع من ملابسه، وأدركه ذهنياً بشكل مجرد. لذلك يتبع رؤيتي للشمع حسياً، وجودي بشكل يقيني، وليس وجود الشمع. فمعرفة الأشياء الخارجية يجب أن تكون بالعقل وليس بالحواس.

هذا يؤدي إلى النظر بأنواع مختلفة من الأفكار. إذ يقول ديكارت، أكثر الأخطاء شيوعاً هي أن أفكر بأن أفكاري مثل الأشياء الخارجية. (فكلمة «فكرة» تتضمن الإدراك الحسي، كما استخدمها ديكارت). والأفكار، على ما يبدو، ثلاثة أنواع: 1- أفكار فطرية. 2- أفكار غريبة تأتي من خارج. 3- أفكار يتم ابتكارها من قبلي. النوع الثاني من الأفكار، كما نفترض طبعاً، هي مثل الأشياء الخارجية. إننا نفترض هذا، جزئياً، لأن الطبيعة تعلمنا أن نفكر هكذا، وجزئياً لأن أفكاراً كهذه تأتي بصورة مستقلة عن الإدراك (أي من خلال الإحساس)، لذلك يبدو معقولاً أن نفترض أن الشيء الخارجي يطبع شبهه في ذهني. لكن هل هذه أسباب جيدة؟ إنني حين أتكلم عن «التعلم بالفطرة» في هذا المجال، أعني فقط أن لدي ميلاً معيناً للاعتقاد به، وليس لأنني أراه تحت الضوء الطبيعي. ما تتم رؤيته بالضوء الطبيعي لا يمكن إنكاره، لكن قد يكون هناك ميل مجرد باتجاه

ما هو زائف. أما بالنسبة لأفكار الحس، لكونها غير إرادية، فتلك ليست حجة، لأن الأحلام غير إرادية رغم أنها تأتي من داخل. أسباب الافتراض بأن أفكار الحس تأتي من خارج هي لذلك غير حاسمة.

الأكثر من ذلك، تكون هناك أحياناً فكرتان مختلفتان عن الشيء الخارجي نفسه، مثلاً، الشمس كما تظهر للحواس، والشمس كما هي في نظر الفلكيين. هاتان كلتاهما لا يمكن أن تكونا مثل الشمس، والعقل يبين أن الشمس التي تأتي مباشرة من التجربة يجب أن تكون أقل شبهاً بها من الاثنتين.

لكن هذه الاعتبارات لم تتخلص من الحجج الريبية التي تشك في وجود العالم الخارجي. هذا يمكن فقط أن يتم بالبرهنة أولاً على وجود الله.

براهين ديكارت على وجود الله ليست بالأصيلة تماماً. إنها بشكل أساسي مستمدة من الفلسفة السكولائية. لكن لايبنتز يذكرها على نحو أفضل، ولسوف أتجاوز النظر بها إلى أن أصل إلى لايبنتز.

حين تتم البرهنة على وجود الله، تصبح البقية سهلة. وبما أن الله هو الخير، فإنه لن يتصرف تصرف الشيطان المخادع الذي يتصوره ديكارت باعتباره أساس الشر. الآن، أقول إن الله منحني ميلاً قوياً تماماً للاعتقاد بوجود الأجسام التي سيكون خداعاً، إن لم يكن هناك شيء منها، لذلك الأجسام موجودة. الأكثر من ذلك، أنه يجب أن يكون قد منحني ملكة تصحيح الأخطاء، وأنا أستخدم هذه الملكة عندما أستخدم المبدأ القائل بأن ما هو واضح ومتميز هو حقيقي. هذا يتيح لي أن أعرف الرياضيات والفيزياء أيضاً، إن أتذكر أن علي أن أعرف الحقيقة المتعلقة بالأجسام من خلال العقل وحده، وليس من خلال العقل والجسم بشكل مشترك.

إن الجزء الاستدلالي البنّاء من نظرية ديكارت في المعرفة هو أقل أهمية بكثير من الجزء الهدام الأسبق. إنه يستخدم كل أنواع المبادئ السكولائية، بحيث لا يمكن للنتيجة أن تكون أكثر كمالاً من سببها، هو الذي أفلت بشكل ما من التفحص النقدي الأولي. لكنه لا يقدم أي سبب لقبول هذه المبادئ، رغم أنها

بالتأكيد أقل وضوحاً ذاتياً من وجود المرء الذي تتم البرهنة عليه بكثير من التطبيل والتزمير. على أن محاورة «تياتيتوس» أفلاطون، كذلك أعمال القديس أوغسطين والقديس توما تتضمن معظم ما هو مثبت في «التأملات».

إن لمنهج الشك النقدي، رغم أن ديكارت طبقه نصف تطبيق فقط، أهمية فلسفية كبيرة. فمن الواضح، كمسألة منطقية، أنه يمكن أن يؤدي إلى نتائج إيجابية فقط، إن كان على الشك أن يتوقف في مكان ما. أما إن كان يتعين أن يكون هناك معرفة منطقية وتجريبية معاً، فيجب أن يكون هناك نوعان من نقاط التوقف: حقائق لا شك فيها، ومبادئ للاستدلال لا شك فيها أيضاً. حقائق ديكارت التي لا شك فيها هي أفكاره ـ وذلك باستخدامه التفكير بأوسع معنى ممكن. «أنا أفكر» هي مقدمته الحاسمة، وهنا، كلمة أنا هي بالحقيقة غير مشروعة، إذ كان عليه أن يقول مقدمته الحاسمة على الشكل التالي «هناك أفكار»، فكلمة «أنا» ملائمة لغوياً، لكنها لا تحدد معطى. وحين يستمر في القول «أنا شيء يفكر، يكون قد استخدم مسبقاً بصورة غير نقدية جهاز التصنيفات الذي تسلمه من السكولائية. إذ لا يبرهن في أي مكان على أن الأفكار تحتاج لمفكر، ولا على أن هناك عقلاً يعتقد بهذا إلا بالمعنى اللغوي. لكن القرار فيما يتعلق بالأفكار أكثر مما يتعلق بالأشياء الخارجية، باعتبارها اليقينيات التجريبية الأساسية، هام جداً، وكان له تأثير عميق على كل الفلسفة اللاحقة.

تعد فلسفة ديكارت هامة في مجالين اثنين. أولهما: أنها أوصلت إلى الكمال، أو قريباً جداً منه، ثنائية العقل والمادة التي بدأها أفلاطون، ثم تطورت، لأسباب دينية إلى حد كبير، من قبل الفلسفة المسيحية. كذلك، بتجاهل التفاعلات الغريبة في الغدة الصنوبرية، التي أسقطها أتباع ديكارت، يقدم المنهج الديكارتي عالمين متوازيين إنما مستقلين، عالم العقل وعالم المادة، يمكن أن يدرس كل منهما، دون الرجوع إلى الآخر. لكن كون العقل لا يحرك الجسم هي فكرة جديدة، تعود صراحة إلى غولينكس لكن ضمناً إلى ديكارت.

إذ كان أمراً ذا فائدة أن يكون بالإمكان القول إن العقل لا يحرك الجسم. وهناك نقاش لا بأس به في «التأملات» حول: لماذا يشعر العقل «بالحزن» عندما

يكون الجسم عطشان. الجواب الديكارتي الصحيح على ذلك هو أن الجسم والعقل مثل ساعتي حائط، فحين تشير واحدتهما إلى «العطش»، تشير الأخرى إلى «الحزن». لكن من وجهة نظر دينية، كان هناك عائق خطير لهذه النظرية، وهذا يوصلني إلى الخاصة الثانية للديكارتية التي أشرت إليها سابقاً.

في النظرية الكاملة للعالم المادي، تعتبر الديكارتية شديدة الحتمية. فالكائنات الحية، مثلها مثل المادة الجامدة، تتحكم بها قوانين الفيزياء، وليس هناك من حاجة بعد، كما في الفلسفة الأرسطية، للروح كي تفسر نمو الكائنات وحركات الحيوانات. لكن سمح ديكارت نفسه باستثناء صغير: النفس البشرية التي يمكنها، من خلال الإرادة، أن تغير الاتجاه، لكن ليس كم الحركة للكائنات الحية. غير أن هذا مخالف لروح المنهج، كما تبين أنه مخالف لقوانين الميكانيك، لذلك سقط، والنتيجة هي أن كل حركات المادة تبت بها قوانين الفيزياء، وبسبب خاصة التوازي، لا بد أن تكون الأحداث الذهنية حتمية أيضاً. بالتالي، واجه الديكارتيون مشكلة فيما يتعلق بالإرادة الحرة. أما بالنسبة لأولئك الذين أولوا اهتماماً لعلم ديكارت أكثر من نظريته في المعرفة، فلم يكن هناك صعوبة في مد النظرية القائلة بأن الحيوانات آلية: إذن، لماذا لا نقول الشيء نفسه عن الإنسان ونبسّط المنهج بجعله نوعاً من المادية المتسقة؟.

غير أنه يوجد لدى ديكارت ثنائية لم تُحل، بين ما تعلمه من العلم المعاصر والسكولائية التي تعلمها في لافليش. هذا أدى به إلى حالات من عدم الاتساق، لكن جعله أيضاً في الأفكار المثمرة أكثر غنى من مؤسس السكولائية، في حين أن عدم الاتساق جعله مصدر المدرستين الهامتين في الفلسفة، لكن المتباعدتين.

* * *

سبينوزا

يعد سبينوزا (1634-1677) أنبل الفلاسفة الكبار وأحبهم إلى القلب. فكرياً، ثمة آخرون يفوقونه، لكن أخلاقياً هو الأرفع. كنتيجة طبيعية، كان يعتبر، في حياته وطوال قرن من الزمن بعد موته، رجلاً رديئاً رداءة مخيفة. ولد يهودياً، لكن اليهود حرموه دينياً. والمسيحيون كانوا يبغضونه أيضاً، رغم أن فلسفته كلها تهيمن عليها فكرة الله، إذ اتهمه قويمو الدين بالإلحاد. أما لايبنتز، الذي يدين بالكثير له، فقد أخفى دينه هذا، وابتعد بحرص شديد عن قول كلمة واحدة في مدحه، بل مضى إلى حد الكذب فيما يتعلق بمدى معرفته الشخصية باليهودي الزنديق.

حياة سبينوزا بسيطة جداً. عائلته جاءت إلى هولندا من إسبانيا أو ربما البرتغال، هرباً من محاكم التفتيش. وهو نفسه تلقى العلم حسب المنهج اليهودي، لكن وجد أن من المستحيل أن يبقى قويم الدين. فعُرض عليه ألف فلورين سنوياً كي يخفي شكوكه، وحين رفض، جرت محاولة لاغتياله، وحين فشلت هذه، انصبت عليه كل لعنات سفر تثنية الاشتراع، مع اللعنة التي صبها إليوشع على الأطفال الذين مزقتهم الدببة، نتيجة ذلك، إرباً إرباً. لكن ما من دببة هاجمت سبينوزا، بل عاش في هدوء، أولاً في أمستردام ثم في لاهاي، مكتسباً معيشته من صقل العدسات. حاجاته كانت قليلة وبسيطة ولقد أبدى طوال حياته لا مبالاة نادرة بالمال. القلة الذين عرفوه كانوا يحبونه، حتى وإن لم يوافقوا على أفكاره ومبادئه. أما الحكومة الهولندية فقد تسامحت، بتحررها المعهود، تجاه آرائه في المسائل اللاهوتية، رغم أنه في وقت من الأوقات كان في حالة سيئة سياسياً، لأنه اصطف مع الويتس «Dewitts» ضد بيت أورانج. وفي سن مبكرة هي الثالثة والأربعون مات بالسل الرئوي.

عمله الرئيسي «الأخلاق»، نشر بعد موته، لكن قبل أن ننظر فيه، لا بد من أن نقول بضع كلمات حول كتابين آخرين له، هما «رسالة في اللاهوت» و«السياسة رسالة في السياسة». الأول هو تركيبة مؤلفة من نقد الانجيل والنظرية السياسية، الأخير يتعامل مع النظرية السياسية فقط. في نقده للإنجيل، يستبق سبينوزا جزئياً النظريات الحديثة، ولاسيما في إعطاء تواريخ متأخرة كثيراً لمختلف كتب العهد القديم مقارنة بتلك التي كان قد ذكرها التراث. إنه يسعى في الكتاب كله لأن يبين أن بالإمكان تفسير الكتب المقدسة بما ينسجم مع اللاهوت المتحرر.

يستمد سبينوزا نظريته السياسية، بشكل أساسي، من هوبز، رغم الفارق المزاجي الهائل بين الرجلين. إنه يعتقد أنه في الحالة الطبيعية، ليس هناك صح أو خطأ، لأن الخطأ يكمن في عصيان القانون. كما يعتقد أن السيد المسيطر يمكن ألا يخطئ، ويتفق مع هوبز على أن الكنيسة يجب أن تكون تابعة كلياً للدولة. إنه يعارض كل نوع من أنواع الثورة، حتى ولو كانت ضد حكومة سيئة، ويضرب مثلاً على المشاكل في إنكلترا كبرهان على الضرر الذي ينجم عن مقاومة السلطة بالقوة. لكنه يختلف مع هوبز في التفكير بأن الديموقراطية هي الشكل «الطبيعي أكثر» للحكم. كما يختلف معه أيضاً في الاعتقاد بأن الرعية يجب ألا تضحي بكل حقوقها لصالح صاحب السيادة. وبصورة خاصة يعتقد أن حرية الرأي هامة. لكنني لا أعلم تماماً كيف يوفق بين هذا وبين الرأي القائل إن المسائل الدينية يجب أن تبت بها الدولة. إنما أعتقد أنه حين يقول هذا يعني أنها يجب أن تبت بها الدولة وليس الكنيسة، ففي هولندا، كانت الدولة أكثر تسامحاً بكثير من الكنيسة.

تتعامل «أخلاق» سبينوزا مع ثلاث مسائل مختلفة. إنها تبدأ بالميتافيزيقا ثم تمضي إلى سيكولوجيا العواطف والإرادة، وأخيراً تنطلق إلى أخلاق تقوم بالأساس على الميتافيزيقا وعلم النفس السابقين. الميتافيزيقا هو تعديل لديكارت، علم النفس هو بقايا من هوبز، لكن الأخلاق أصيلة، وهي ما يتصف بالقيمة الأهم في الكتاب. علاقة سبينوزا بديكارت لا تختلف كثيراً، ببعض الأشكال، عن علاقة أفلوطين بأفلاطون. فديكارت رجل متعدد الجوانب، ملؤه الفضول الفكري، لكن ليس محملاً كثيراً بعبء الجدية الأخلاقية. ورغم أنه

ابتكر «البراهين»، بنية دعم المعتقدات الدينية القويمة، إلا أنه كان بالإمكان استخدامها من قبل المتشككين كما استخدم كاريندس أفلاطون. لقد كان سبينوزا، على الرغم من أنه لم يكن بغير اهتمامات علمية، بل كتب بحثاً حول ظاهرة قوس قزح، معنياً بشكل أساسي بالدين والفضيلة. فقبل من ديكارت ومعاصريه فيزياءهم المادية والحتمية، ثم بحث ضمن هذا الإطار، عن إيجاد مجال للاحترام وللحياة المكرسة للخير. محاولة كانت رائعة وتثير الإعجاب حتى لدى أولئك الذين يعتقدون أنها لم تنجح.

أما منهج سبينوزا الميتافزيقي فهو من النمط الذي دشنه بارمنيدس. إذ هناك جوهر واحد فقط «الله أو الطبيعة» ولا شيء محدود قائم بذاته، لكن ديكارت كان قد أقر بوجود ثلاثة جواهر، الله، العقل والمادة. صحيح أن الله، حتى بالنسبة له، كان بمعنى من المعاني أكثر جوهرية من العقل والمادة نظراً لأنه كان قد خلقهما وباستطاعته، إن شاء، أن يمحوهما من الوجود.

لكن باستثناء ما يتعلق بالله كلي ـ القدرة، فإن المادة والعقل جوهران مستقلان محددان، حسب التسلسل بصفتي الامتداد والتفكير. لكن ليس لدى سبينوزا شيء من هذا. بالنسبة إليه، التفكير والامتداد صفتان كلتاهما لله، كما أن لله عدداً لا محدوداً من الصفات الآخرى، نظراً لأنه يجب أن يكون لا محدوداً في كل مجال، لكننا نجهل هذه ـ الصفات الأخرى. الأرواح المنفردة وقُطع المادة المنفصلة هي نعتية بالنسبة لسبينوزا. إذ أنها ليست أشياء، بل مجرد مظاهر لكينونة إلهية. كما لا يمكن أن يكون هناك خلود شخصي كذاك الذي يؤمن به المسيحيون، بل فقط ذلك النوع اللاشخصي الذي يكمن في صيرورة المرء أكثر وأكثر إلى ما هو إلهي. الأشياء النهائية تحدد بحدود خاصة بها، مادية أو منطقية، أي بمعنى: تحدَّد بما ليست هي: «كل تحديد هو نفي». وهناك يمكن أن يكون كائن واحد موجب كلياً، لا بد أنه لا نهائي بشكل مطلق. من هنا يؤدي الأمر بسبينوزا إلى وحدة وجود كاملة غير مخففة.

تحكم كل شيء، بالنسبة لسبينوزا، الضرورة المنطقية المطلقة. وليس هناك شيء كالإرادة الحرة في النطاق العقلي أو الحظ في العالم المادي. فكل شيء

يحدث هو تجلٍ لطبيعة الله التي لا يمكن فهمها، كما أن من المستحيل منطقياً أن تكون غير ما هي عليه. هذا يؤدي إلى صعوبات فيما يتعلق بالإثم، سارع النقاد لاستنتاجها والإشارة إليها. إحداها، ملاحظة أن كل شيء، بحسب سبينوزا، مقدر من الله، ولذلك الصالح يسأل ساخطاً: هل كان من الصلاح أن يقتل نيرون أمه؟ هل كان من الصلاح في شيء أن يأكل آدم التفاحة؟ فيجيب سبينوزا أن ما كان إيجابياً في هذين العملين جيد، وما كان سلبياً فيهما سيء، لكن النفي موجود فقط من وجهة نظر المخلوقات الفانية. أما لدى الله، الذي يعتبر وحده حقيقياً فقط، فليس هناك نفي، لذلك الشر في ما يبدو لنا إثماً، ليس موجوداً، حين ينظر إليه كجزء من كل. هذه العقيدة، رغم أنها بشكل أو بآخر، من معتقدات معظم الصوفيين، لا يمكن، بكل وضوح، أن تتوافق مع العقيدة التقليدية للدين الخاصة بالإثم واللعنة. إنها مرتبطة برفض سبينوزا التام للإرادة الحرة. ورغم أنه لم يكن مجادلاً بالمطلق، إلا أن سبينوزا كان أكثر صدقاً واستقامة من أن يخفي آراءه، مهما تكن صارمة لمعاصريه، لذلك، لم يكن بعض تعاليمه مفاجئاً.

كتب كتاب «الأخلاق» بأسلوب إقليدس ذي التعاريف، المبادئ والنظريات. فكل شيء بعد المبادئ يفترض أن يوضح توضيحاً لا لبس فيه بالحجة الاستنتاجية. هذا يجعل قراءته صعبة. فالدارس الحديث، الذي لا يمكنه أن يفترض أن هناك براهين قوية على أشياء كتلك التي يعترف بأنها ثابتة، سيفرغ صبره حتماً بتفاصيل توضيحاته، التي لا تستحق الكثير بالواقع. إذ يكفي أن تقرأ الإعلانات عن المقترحات، وتدرس التعليقات والشروح التي تحوي الكثير مما هو الأفضل في «الأخلاق»، لكن سيتبين أن هناك نقصاً في الفهم يلام عليه سبينوزا لاتباعه المنهج الهندسي. فمن جوهر نظامه الصميمي، أخلاقياً وكذلك ميتافيزيقاياً، التأكيد على أن كل شيء يمكن توضيحه، لذلك من الجوهري أن يضرب أمثلة توضيحية. من هنا، ليس باستطاعتنا أن نقبل منهجه، لكن ذلك لأننا لا نستطيع قبول ميتافيزيقاه. كذلك ليس باستطاعتنا أن نقبل بأن الترابطات الداخلية بين أجزاء الكون هي منطقية لأننا نعتقد أن القوانين العلمية يجب أن يتم

اكتشافها بالملاحظة والمشاهدة وليس بالمحاكمة المنطقية فقط. لكن بالنسبة لسبينوزا، المنهج الهندسي كان ضرورياً وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأجزاء عقيدته الأكثر جوهرية.

أصل الآن إلى نظرية سبينوزا في العواطف. هذه تأتي بعد المناقشة الميتافيزيقية للطبيعة وأصل العقل، وهو ما يؤدي إلى اقتراح مدهش، فحواه أن للعقل البشري معرفة مناسبة بالجوهر الأبدي واللامحدود لله. لكن العواطف التي تناقش في الكتاب الثالث من الأخلاق تبعدنا وتعتم رؤيتنا الفكرية للكل. إذ يقول لنا «كل شيء فيما يتعلق به هو نفسه يسعى للاحتفاظ بكينونته». من هنا ينشأ الحب والكره والصراع. سيكولوجيا الكتاب الثالث هي ذاتية أنانية كلياً. «فمن يتصور أن موضوع كراهيته مدمَّر سيشعر بالسرور». «وإذا تصورنا أحداً استمتع بشيء ما، يملكه شخص واحد فقط، سنسعى لأن نتملكه، بحيث أن الإنسان قيد السؤال لن يعود المالك له بعدئذ». لكن حتى في هذا الكتاب، ثمة لحظات يتخلى فيها سبينوزا عن مظهر التشاؤمية الموضحة رياضياً، كما هي الحال حين يقول: «الكراهية تزداد لكونها متبادلة، ويمكن من جهة أخرى أن يقضي عليها الحب». أما الحفاظ على الذات فهو الدافع الأساسي للعواطف، حسب رأي سبينوزا، لكن الحفاظ على الذات يغير من ماهيته حين ندرك أن ما هو حقيقي وإيجابي فينا هو ما يوحدنا مع الكل، وليس ما يحافظ على مظهر الانفصالية.

الكتابان الأخيران من «الأخلاق»، وعنوانهما حسب التسلسل، «في العبودية البشرية، أو قوة العواطف» و«في قوة الفهم، أو الحرية الإنسانية» هما الأكثر إثارة للاهتمام. فنحن في حالة عبودية بشكلٍ يتناسب مع ما يحدث لنا وتبت به الأسباب الخارجية، كما أننا نكون أحراراً بشكل يتناسب مع ما نحدده بذاتنا. إذ يعتقد سبينوزا، شأنه شأن سقراط وأفلاطون، أن كل عمل خاطئ إنما يعود لخطأ فكري. فالإنسان الذي يفهم ظروفه بشكل صحيح سيتصرف بحكمة، ولسوف يكون سعيداً حتى في مواجهة ما يعتبر مصيبة بالنسبة للآخر. وهو لا يلجأ إلى عدم الأنانية، كما يعتقد أن البحث عن الذات، بمعنى من المعاني، وبصورة خاصة أكثر، الحفاظ على الذات يتحكم بالسلوك البشري كله. «إذ لا

فضيلة يمكن التحليّ بها تسبق السعي لحفاظ المرء على ذاته». لكن مفهومه عما يمكن للإنسان الحكيم أن يختاره كهدف لبحثه عن ذاته، مختلفة عن مفهوم الإنسان الأناني العادي. «فالحيز الأسمى للعقل هو معرفة الله، والفضيلة الأرفع للعقل هي أن يعرف الله». العواطف تدعى أهواء حين تنبثق من أفكار غير صالحة، والأهواء لدى الناس المختلفين يمكن أن تتصارع، لكن الناس الذين يعيشون مطيعين للعقل سيتفقون معاً. اللذة بذاتها جيدة لكن الأمل والخوف سيئان، وهكذا الضعة والندامة: «فمن يندم على عمل يكون سيئاً سوءاً مضاعفاً أو ضعيفاً بصورة مضاعفة». وسبينوزا ينظر إلى الزمن على أنه غير حقيقي، لذلك كل العواطف التي لها شأن، جوهرياً، بواقعة في المستقبل أو الماضي مخالفة للمنطق. «وبقدر ما يفهم العقل شيئاً بإملاء من المنطق، يتأثر هو أيضاً، سواء أكانت الفكرة عن شيء في الحاضر، الماضي أو المستقبل».

هذا قول صعب، لكنه في الجوهر من منهج سبينوزا، ومن المستحسن أن نتوقف عنده لحظة من الزمن. ففي التقدير العام «كل شيء نهايته حسنة، فهو حسن». وإذا كان الكون يتحسن تدريجياً، سنفكر به على نحو أفضل مما لو كان يتقهقر تدريجياً، حتى لو أن إجمالي الخير والشر كان الشيء ذاته في الحالتين. إننا معنيون بالكارثة في زماننا أكثر مما كانت عليه الحال في عهد جنكيز خان. وحسب سبينوزا، هذا لا عقلاني، فأي شيء يحدث هو جزء من العالم الأبدي الذي لا يحده زمان، كما يراه الله. فالتاريخ بالنسبة إليه، ليس بذي علاقة. والإنسان الحكيم، بقدر ما تسمح محدوديته البشرية، يسعى لأن يرى العالم كما يراه الله، من منظور الأبدية. لكنك قد ترد: نحن على صواب بالتأكيد. على أننا معنيون أكثر بمصائب المستقبل التي قد يكون من المحتمل تجنبها، مقارنة بكوارث الماضي التي لا يمكننا أن نفعل شيئاً حيالها. على هذه الحجة تقدم حتمية سبينوزا الجواب. وحده الجهل يجعلنا نفكر أن باستطاعتنا أن نغير المستقبل، فما سيكون سيكون، والمستقبل ثابت لا تغيير فيه، كما هو الماضي. ذلك هو السبب الذي يجعله يدين الأمل والخوف: فكلاهما يتوقف على النظر إلى المستقبل باعتباره غير يقيني، بالتالي هو ينبثق من نقص الحكمة.

لكن عندما نكتسب، بقدر ما نستطيع، رؤية العالم الشبيهة برؤية الله، نرى أن كل شيء هو جزء من الكل، وضروري بالنسبة لخير الكل. لذلك، «معرفة الشر هي معرفة غير صحيحة» فالله لديه معرفة بالشر، إذ لا يوجد شر ينبغي معرفته. وظهور الشيء يبرز فقط من خلال النظر إلى أجزاء الكون، كما لو أنها قائمة بذاتها.

تهدف النظرة العامة لسبينوزا إلى تحرير الإنسان من طغيان الخوف. «فالإنسان الحر يجب ألا يفكر بشيء أقل مما يفكر بالموت، وحكمته ليست التأمل بالموت، بل بالحياة». لقد عاش سبينوزا وهو يطبق هذا المفهوم حرفياً. ففي اليوم الأخير من حياته، كان هادئاً تماماً مثل سقراط في محاورة «فيدون» بل يتحدث، كما كان يفعل في أي يوم آخر، حول مسائل تهم محادِثه. وخلافاً لبعض الفلاسفة الآخرين، لم يكن يؤمن بمعتقداته وحسب، بل كان يمارسها. وليس لي علم بأي مناسبة، رغم كثرة استفزازاته، تكشف فيها عن أي نوع من الحماسة أو الغضب الذي تدينه «أخلاقه». أما في الجدل فكان دمثاً ومعقولاً، لا يشجب أبداً بل يبذل قصارى جهده كي يقنع الآخر.

وبقدر ما يحدث لنا، فإن ما ينبثق منا يكون جيداً. وحده ما يأتي من الخارج، هو سيء بالنسبة لنا. «وبما أن كل الأشياء الآتية من الإنسان هي سبب كاف، فإنها جيدة بالضرورة، ولا شر يمكن أن يصيب الإنسان إلا من خلال أسباب خارجية». لذلك، من الواضح أن لا شيء سيئاً يمكن أن يحدث للكون ككل، نظراً لأنه لا يخضع لأسباب خارجية. «إننا جزء من الطبيعة الشاملة ونتبع نظامها. فإذا كان لدينا فهم واضح ومتميز لهذا، فإن ذلك الجزء من طبيعتنا الذي يعرَّف بالفكر، أو بعبارة أخرى، الجزء الأفضل فينا، سيخضع بالتأكيد لما يصيبنا، وفي خضوع كهذا، سيسعى للبقاء والاستمرار». وبقدر ما يكون المرء جزءاً غير راغب بالكل الأكبر، يكون قيد العبودية، لكن بقدر ما يقبض على الحقيقة الوحيدة للكل، من خلال الفهم، يكون حراً. ثم تتطور دلالات هذه العقيدة ومضامينها في الكتاب الأخير من «الأخلاق».

لا يعترض سبينوزا، شأنه شأن الرواقيين، على كل العواطف، بل يعترض فقط على تلك التي تصبح «أهواء» أي تلك التي نظهر فيها سلبيين تجاه سيطرة القوى الخارجية. فالعاطفة التي تصبح هوى تكف عن كونها عاطفة حالما نشكل فكرة واضحة ومتميزة عنها. «وفهمنا أن كل الأشياء ضرورية يساعد العقل في اكتساب السيطرة على العواطف» «وذاك الذي يفهم نفسه وعواطفه بشكل واضح ومتميز، يحب الله، كما يحبه أكثر بكثير بقدر ما يفهم نفسه وعواطفه». هذه الفكرة توصلنا إلى «الحب العقلي لله» الذي تكمن فيه الحكمة. فالحب العقلي لله هو اتحاد العقل بالعاطفة: وهو يكمن، كما يمكن للمرء أن يقول، في الفكر الحقيقي مندمجاً بالفرح في إدراك الحقيقة. كل فرح في الفكر الحقيقي هو جزء من الحب الفكري لله، إذ أنه لا يتضمن أي شيء سلبي، وهو لذلك جزء حقاً من الكل، ليس ظاهرياً فقط، مثلما الأشياء، الجزائية المبعثرة المنفصلة في الفكر، تظهر سيئة.

قبل لحظة قلت إن الحب العقلي لله يتضمن الفرح، لكن ربما كان هذا خطأ، لأن سبينوزا يقول إن الله لا يتأثر بأية عاطفة من سرور أو ألم. كما يقول إن «الحب العقلي تجاه الله هو جزء من الحب اللانهائي الذي يحب الله فيه نفسه». مع ذلك أظن أن هناك شيئاً ما في «الحب العقلي»، ليس هو بالفكر الخالص، بل ربما يُنظَر إلى الفرح المشمول باعتباره شيئاً ما أرفع من السرور. إنه يقول لنا «الحب تجاه الله يجب أن يحتل المكان الرئيسي في الذهن». ولقد حذفت توضيحات سبينوزا، لكنني في فعلي ذلك، قدمت صورة ناقصة عن تفكيره، وبما أن البرهان على الفكرة آنفة الذكر قصير، فإنني سأقتبسه كاملاً. حينذاك بإمكان القارئ أن يقدم من مخيلته براهين على أفكار أخرى. أما البرهان على الفكرة السابقة فهو كما يلي:

«لأن هذا الحب يكون مصحوباً بكل تحولات الجسم، ويكون موضع رعايتها كلها، لذلك لا بد من أن يحتل المكان الرئيسي في الذهن».

وعن الاقتراحات المشار إليها في البرهان أعلاه يقول: «بإمكان الذهن أن يحقق ذلك، إذ أن كل التحولات الجسدية أو صور الأشياء يمكن إرجاعها إلى

فكرة الله». وفي مكان آخر يقول: «ذاك الذي يفهم بشكل واضح ومتميز نفسه وعواطفه يحب الله، وبقدر ما تزداد نسبة فهمه لنفسه وعواطفه يزداد حبه لله». ثم في المجلد 11 يقول: «بقدر ما تدل الصورة الذهنية على الأشياء أكثر، تكون أكثر غلبة، أو أكثر وضوحاً في الغالب وتشغل الذهن أكثر».

يمكن «للبرهان» المقتبس أعلاه أن يتم التعبير عنه كالتالي: كل زيادة في فهم ما يحدث لنا يكمن في إرجاع الأحداث إلى فكرة الله، نظراً لأن كل شيء، بالحقيقة، هو جزء من الله. هذا الفهم لكل شيء على أنه جزء من الله هو حب لله. وحين يتم إرجاع كل الأشياء إلى الله، فإن فكرة الله ستشغل الذهن بكامله.

بالتالي، فإن القول «بأن حب الله يجب أن يحتل المكان الرئيسي في الذهن» ليس حضاً أخلاقياً بالأساس، بل هو وصف لما يجب أن يحدث حتماً حين نحصل على الفهم.

كذلك يقول لنا: ما من أحد يمكنه أن يكره الله، لكن من جهة أخرى «ذاك الذي يحب الله، لا يمكنه أن يسعى لجعل الله يحبه بالمقابل». وغوته، الذي كان معجباً بسبينوزا دون حتى أن يبدأ بفهمه، كان يعتقد أن هذا القول هو مثال على نكران الذات. لكنه لا شيء من هذا النوع، بل هو نتيجة منطقية لميتافيزيقا سبينوزا. فهو لا يقول إن على الإنسان ألا يريد أن يحبه الله، بل يقول إن الإنسان الذي يحب الله لا يمكنه أن يريد من الله أن يحبه.

هذا يتضح تماماً من البرهان الذي يقول: «ذلك أنه إذا ما سعى الإنسان لهذا، سيرغب بأن الله الذي يحبه هو لن يكون إلهاً، وبالتالي سيرغب في أن يشعر بالألم. وذلك مستحيل». في المجلد 17، هناك القول المشار إليه سابقاً والذي يقول بأن الله لا يتصف بأية عاطفة من سرور أو ألم. ثم إن مجموع ما أشير إليه سابقاً يدل على أن الله لا يحب ولا يكره أحداً. هنا أيضاً، ما هو موجود ضمنياً ليس مفهوماً أخلاقياً، بل ضرورة منطقية: فالإنسان الذي يحب الله ويرغب أن يحبه الله، سيكون راغباً في الشعور بالألم، و«هو مستحيل».

على أن القول بأن الله لا يمكن أن يحب أحداً يجب ألا يُنظر إليه على أنه يتناقض مع القول بأن الله يحب نفسه حباً عقلياً لا متناهياً. فهو قد يحب نفسه،

نظراً لأن ذلك ممكن بدون إيمان زائف، وفي أية حال، الحب العقلي هو نوع خاص جداً من الحب.

عند هذه النقطة، يخبرنا سبينوزا أنه الآن أعطانا «كل العلاجات المضادة للعواطف». وأكبر علاج هو الأفكار الواضحة والمتميزة فيما يتعلق بطبيعة العواطف وعلاقتها بالأسباب الخارجية. غير أن هناك فائدة أكبر لحب الله مقارنة بحب الكائنات البشرية: «فالاضطرابات والمصائب الروحية يمكن تتبع أثرها عموماً إلى الإفراط في حب شيء ما يخضع للعديد من التغيرات». لكن «المعرفة الواضحة والمتميزة» تولِّد حباً تجاه شيء أبدي لا يتغير. وحب كهذا ليس له صفة الاضطراب والإقلاق التي يتصف بها حب شيء سريع الزوال وقابل للتغير.

وعلى الرغم من أن بقاء الشخص بعد الموت هو وهم، إلا أن هناك شيئاً ما في الذهن البشري يعد خالداً. فالذهن يمكن فقط أن يتصور أو يتذكر، بينما يكون الجسم حياً، لكن هناك في الله فكرة تعبر عن جوهر هذا الجسم البشري أو ذاك، تحت شكل الأبدية. هذه الفكرة هي الجزء الخالد من العقل. والحب العقلي لله، حين يجربه الفرد، يتضمنه هذا الجزء الخالد من العقل.

المباركة، التي تتكون من حب الله، ليست مكافأة للفضيلة، بل هي الفضيلة ذاتها، ونحن لا نستمتع بها لأننا نتحكم بشهواتنا، بل نتحكم بشهواتنا لأننا نستمتع بها.

ثم تنتهي «الأخلاق» بهذه الكلمات:

قلما يكون الإنسان الحكيم، بقدر ما يُعتبر حكيماً، مضطرب الروح على الإطلاق، لكن لكونه يعي نفسه، ويعي الله والأشياء، من خلال ضرورة أبدية معينة، لا يتوقف عن الكينونة، بل دائماً لديه إذعان حقيقي في روحه، وإذا كان الطريق الذي أشرت إليه يؤدي إلى هذه النتيجة يبدو وعراً وصعباً للغاية، إلا أن من الممكن اكتشافه رغم ذلك. فهو لا بد أن يكون صعباً نظراً لأنه نادراً ما يُكتشَف. وكيف سيكون ممكناً، إن كان الخلاص متوفراً جاهزاً تحت يدنا، ومن الممكن التوصل إليه دون جهد كبير، إلى حد أنه يمكن إهماله من قبل كل الناس تقريباً؟ لكن الأشياء الرائعة صعبة بقدر ما هي نادرة».

وإذا ما وضعنا تقييماً نقدياً لأهمية سبينوزا كفيلسوف، من الضروري أن نميز أخلاقه عن ميتافيزيقاه، وننظر كم يمكن أن يبقى حياً من الأولى بعد رفض الآخر.

تعتبر ميتافيزيقا سبينوزا خير مثال على ما يمكن أن يدعى بـ«الواحدية المنطقية» وهي العقيدة القائلة، بالتحديد، بأن العالم ككل جوهر واحد، ما من جزء من أجزائه قادر منطقياً على أن يقوم بمفرده. والأساس النهائي لهذه النظرة هو الاعتقاد بأن لكل قول مبتدأ واحداً وخبراً واحداً، وهو ما يقودنا إلى الاستنتاج أن العلاقات والتعددية لا بد أن تكون وهمية. لقد كان سبينوزا يعتقد أن طبيعة العالم والحياة البشرية يمكن أن تستنتج منطقياً من المبادئ البديهية الواضحة بذاتها، وعلينا أن نستسلم للأحداث كما نسلم بحقيقة أن 2+2=4، نظراً لأنها أيضاً حصيلة الضرورة المنطقية. هذه الميتافيزيقا كلها من المستحيل أن نقبلها: فهي لا تنسجم مع المنطق الحديث والمنهج العلمي. **فالحقائق** يجب اكتشافها بالمشاهدة وليس بالاستدلال، وحين نستدل بنجاح على المستقبل، نفعل ذلك بواسطة المبادئ التي ليست ضرورية منطقياً، بل توحي بها المعطيات التجريبية. ومفهوم الجوهر، الذي يعتمد عليه سبينوزا، هو المفهوم الذي لا يمكن للعلم ولا للفلسفة هذه الأيام أن تقبله.

لكن عندما نأتي إلى أخلاق سبينوزا، نشعر ـ أو أنا على الأقل أشعر، أن شيئاً ما، لكن ليس كل شيء، يمكن قبوله حتى عندما يُرفض الأساس الميتافيزيقاي. وإذا ما تكلمنا بصورة عامة، فإن سبينوزا كان معنياً بتبيان كيف يمكن العيش بصورة نبيلة، حتى مع إدراكنا حدود القدرة البشرية. إنّه، من خلال عقيدة الضرورة الخاصة به، يجعل هذه الحدود أضيق مما هي فعلاً، لكن عندما توجد على نحو لا ريب فيه، فإن مبادئ سبينوزا يحتمل أن تكون أفضل الممكن. لنأخذ، مثلاً، الموت: لا شيء يمكن للإنسان أن يفعله، يجعله خالداً، لذلك لا فائدة من هدر وقتك في المخاوف والنحيب على حقيقة أننا لا بد أن نموت. فأن يتملكنا هاجس الخوف من الموت هو ضرب من العبودية، وسبينوزا على حق حين يقول إن «الإنسان الحر يجب ألا يفكر بشيء أقل مما يفكر بالموت» لكن حتى في هذه الحالة، فإن الموت وحده بصورة عامة هو الذي ينبغي أن

يعامَل هكذا، والموت بسبب أي مرض بعينه يجب، إن أمكن، الابتعاد عنه باللجوء للعناية الطبية. وما يجب تجنبه، في هذه الحالة، إنما هو نوع معين من القلق أو الرعب، لكن يجب اتخاذ الإجراءات بكل هدوء، كما يجب أن تكون أفكارنا حينئذ موجهة، قدر الإمكان، إلى مسائل أخرى. كذلك تطبق الاعتبارات ذاتها على كل المصائب الشخصية الخالصة الأخرى.

لكن ماذا عن مصائب الناس الذين تحب؟ دعونا نفكر ببعض الأشياء التي يحتمل أن تحدث في عصرنا لسكان أوروبا أو الصين. لنفترض أنك يهودي تعرضت عائلتك لمجزرة. أو لنفترض أنك ناشط سري ضد النازية، وزوجتك أطلق عليها النار لأنهم لم يستطيعوا الإمساك بك. ولنفترض أن زوجك المرتكب لجريمة خيالية خالصة ما، أرسل إلى القطب الشمالي محكوماً بالأشغال الشاقة. ثم لاقى حتفه بسبب قسوة الحياة والجوع. ولنفترض أن ابنتك تعرضت للاغتصاب، ثم القتل على أيدي جند أعداء. ترى هل عليك، في هذه الظروف أن تحافظ على هدوئك الفلسفي؟

إن تتبع تعاليم المسيح، ستقول «أبتِ، اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون»، ولقد عرفت أناساً من الكويكرز كان بإمكانهم أن يقولوا هذا بكل إخلاص وعمق، وقد أعجبت بهم لمقدرتهم على فعل ذلك، لكن قبل أن يبدي المرء إعجابه، عليه أن يكون متأكداً تماماً من أنه يشعر بالمصاب بالعمق الذي يجب أن يشعر به. فالمرء لا يمكنه أن يقبل موقف بعض الرواقيين الذين يقولون: «ما يهمني إن عانت عائلتي؟ إن باستطاعتي أن أظل فاضلاً». والمبدأ المسيحي «أحب أعداءك» مبدأ جيد، لكن المبدأ الرواقي «لا تبالِ بأصدقائك» سيء. ذلك أن المبدأ المسيحي لا يحسب حساب الهدوء، بل الحب الشديد حتى تجاه أسوأ الناس. مرة ثانية ليس هناك ما يقال ضده، إلا أن من الصعب للغاية بالنسبة لمعظمنا أن يمارس ذلك صادقاً.

رد الفعل الأولي تجاه مصائب كهذه هو الانتقام. فحين يعلم مادكوف أن ماكبث قتل زوجته وأولاده، يصمم على قتل الطاغية نفسه. رد الفعل هذا ما يزال يثير إعجاب معظم الناس، حين يكون الأذى شديداً، وهو بحد ذاته يثير الرعب

الأخلاقي لدى الناس غير المهتمين. كذلك لا يمكن إدانته كلياً، لأنه إحدى القوى التي تولِّد العقاب، والعقاب ضروري أحياناً. الأكثر من ذلك، من وجهة نظر الصحة العقلية، أن الدافع إلى الانتقام يحتمل أن يكون قوياً إلى حد أنه، إذا لم يجد له مخرجاً، فإن نظرة الإنسان العامة للحياة قد تصبح مشوهة وغير متعقلة تقريباً. هذا لا يصح بشكل شامل، لكنه يصح على نسبة كبيرة من الحالات. لكن من جهة أخرى، لا بد من القول إن الانتقام دافع شديد الخطر. وبقدر ما يعترف المجتمع به، يسمح للإنسان بأن يكون القاضي والحكم في حالته الخاصة، وهو ما يحاول القانون أن يمنعه بالضبط. الأكثر من ذلك أنه يكون عادة دافعاً مفرط القوة، يبحث لإيقاع عقاب أكثر مما هو مرغوب. فالتعذيب، مثلاً، يجب ألا يعاقب بالتعذيب، لكن الإنسان الذي جنّنته شهوة الانتقام سيفكر أن الموت بلا ألم مناسب جداً لموضوع كراهيته. الأكثر من ذلك ـ وهنا نجد سبينوزا على حق ـ أن الحياة التي يهيمن عليها هوى منفرد تكون حياة ضيقة لا تنسجم مع أي نوع من الحكمة. لذلك الانتقام بحد ذاته ليس برد الفعل الأفضل تجاه الأذى.

هنا، يقول سبينوزا ما يقوله المسيحي، وربما ما هو أكثر. فكل إثم، بالنسبة إليه، سببه الجهل، وهو «سيسامحهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون. لكنه سيتجنب النظرة المحدودة التي ينبثق الإثم منها، حسب رأيه، ولسوف يحثك، حتى وأنت تعاني أشد المصائب، على أن تتجنب الانغلاق على نفسك في عالم حزنك، ويجعلك تفهم ذلك برؤيتك له من خلال علاقته بأسبابه وباعتباره جزءاً من النظام الكلي للطبيعة. إنه يعتقد، كما رأينا، أن الكراهية يمكن التغلب عليها بالحب. والكراهية تزداد إن كانت متبادلة، لكن من جهة أخرى يمكن القضاء عليها بالحب، والكراهية التي يهزمها الحب تماماً، تتحول إلى حب، بل إن الحب الذي يعقب الكراهية يكون أشد من ذاك الذي لم تسبقه كراهية». هنا، بودي أن أصدق هذا، لكنني لا أستطيع ذلك، إلا في حالات استثنائية يكون الشخص الكاره فيها تحت السيطرة الكاملة للشخص الذي يرفض أن يكرهه بالمقابل. في حالات كهذه، المفاجأة في كونك لم تعاقَب قد يكون لها أثر إصلاحي. لكن طالما لدى الإنسان الشرير القوة، ليس هناك من فائدة في التوكيد

على أنك لا تكرهه. نظراً لأنه سيعزو كلامك لدافع خاطئ، ولا يمكنك أن تحرمه من القوة بعدم المقاومة.

هذه المشكلة بالنسبة لسبينوزا أسهل مما هي بالنسبة لشخص لا يعتقد بالخير النهائي للكون، فسبينوزا يعتقد، إن تنظر إلى مصائبك كما هي في الواقع، باعتبارها جزءاً من سلسلة الأسباب الممتدة من بداية الزمان إلى نهايته، فإنك سترى أنها مصائب فقط بالنسبة لك، وليس بالنسبة للكون، فهي بالنسبة له مجرد اضطراب عابر، يرتقي على شكل تناغم نهائي. لكنني لا أستطيع تقبل هذا، بل أعتقد أن المصائب الخاصة هي مصائب، ولا تصبح مختلفة من خلال امتصاص الكل لها. فكل عمل من أعمال القسوة هو جزء أبدي من الكون ولا شيء يحدث لاحقاً يمكنه أن يجعل ذلك العمل جيداً بدلاً من سيء، أو يمكن أن يضفي الكمال على الكل الذي هو جزء منه.

مع ذلك، حين يكون حظك أن تضطر لتحمل شيء ما هو (أو يبدو لك) أسوأ من الحظ العادي للجنس البشري، فإن مبدأ، سبينوزا بالتفكير بالكل، أو على الأقل بمسائل أكبر من حزنك، أمر مفيد. إذ هناك أوقات يكون من المريح فيها أن تفكر بأن الحياة البشرية، بكل ما تحويه من شرور ومعاناة، هي جزء صغير جداً إلى حد متناهٍ من حياة الكون. أفكار كهذه قد لا تكفي لتكوين دين، لكن في عالم كله ألم، قد تساعد باتجاه التعقل وتكون ترياقاً للشلل الناجم عن اليأس المطبق.

* * *

الفصل الحادي عشر

لايبنتز

لايبنتز (1646-1716) واحد من أرفع مفكري الزمان كله، لكن ككائن بشري، لا يثير الإعجاب. صحيح أنه كان يتصف بالفضائل التي يود المرء أن يجدها تذكر في شهادة حسن سلوك لموظف مستقبلي: إنه دؤوب، اقتصادي، معتدل، ومستقيم مالياً، لكن الصحيح أنه كان مجرداً كلياً من تلك الفضائل الفلسفية العليا الملحوظة تماماً لدى سبينوزا. أفضل أفكاره ليست من النوع الذي تكسبه شعبية، ولقد ترك تسجيلات لها غير منشورة في أدراجه. أما ما نشره فهو مصمم لكسب موافقة الأمراء والأميرات. النتيجة هي أن هناك منهجي فلسفة يمكن النظر إليهما باعتبارهما يمثلان لايبنتز: أحدهما، وقد أعلنه، متفائل، تقليدي قويم، خيالي وضحل، والثاني تم نبشه على مهل من مخطوطاته من قبل ناشرين حديثين تماماً، وهو عميق، متماسك، سبينوزي إلى حد كبير، ومنطقي إلى حد مدهش. إنه لايبنتز الشعبي الذي ابتكر العقيدة القائلة إن هذا هو أفضل العوالم الممكنة (فأضاف برادلي إلى ذلك التعليق الساخر، وكل ما فيه شر بالضرورة). وهو لايبنتز الذي سخر منه فولتير باسم الدكتور بانغلوس. ولسوف يكون مجافاة للتاريخ أن نتجاهل هذا اللايبنتز، لكن الآخر هو ذو أهمية فلسفية أكبر بكثير.

ولد لايبنتز قبل سنتين من نهاية حرب الثلاثين في لايبزغ، حيث كان والده أستاذاً للفلسفة الأخلاقية. في الجامعة درس القانون، وسنة 1666، حصل على درجة الدكتوراه من آلتدورف، حيث عُرض عليه كرسي أستاذ لكنه رفضه قائلاً إن «لديه أشياء مختلفة كثيراً بنظره». سنة 1667، دخل في خدمة رئيس أساقفة ماينز، الذي كان، شأنه شأن الأمراء الألمان الغربيين، يشكل خوفه من

لويس الرابع عشر، نوعاً من الكابوس. حاول لايبنتز، بموافقة الأسقفية، أن يقنع الملك الفرنسي بغزو مصر بدلاً من ألمانيا، لكن قوبل برد مهذب، بأنه منذ أيام القديس لويس، صارت الحرب المقدسة ضد الكفار عتيقة الطراز باطلة. وهكذا بقي مشروعه مجهولاً لدى العامة، إلى أن كشف عنه نابليون، حين احتل هانوفر سنة 1803، أي بعد أربع سنوات من إجهاض حملته على مصر. سنة 1672، وبالارتباط مع هذا المخطط، ذهب لايبنتز إلى باريس، حيث أمضى القسم الأكبر من السنوات الأربع التالية. اتصالاته في باريس كانت ذات أهمية كبرى بالنسبة لتطوره الفكري. هناك، وفي سنة 1675-1676، ابتكر حساب الأعداد المتناهية في الصغر، وهو يجهل عمل نيوتن السابق إنما غير المنشور حول الموضوع نفسه. سنة 1684، نُشر عمل لايبنتز أولاً، ثم عمل نيوتن سنة 1687. وما لحق ذلك من نزاع حول الأولوية كان عاثر الحظ، ومسيئاً لكلا الطرفين.

بشكل ما، كان لايبنتز بخيلاً فيما يتعلق بالمال. فحين كانت أي سيدة في بلاط هانوفر تتزوج، كان عادة يقدم لها ما يدعى «بهدية العرس» تتألف من مبادئ مفيدة تنتهي بنصيحة فحواها ألا تتخلى عن الاغتسال، وقد ضمنت لنفسها زوجاً. غير أن التاريخ لا يسجل ما إذا كانت العروس تمتن له أم لا.

في ألمانيا، تعلم لايبنتز السكولائية الجديدة، الفلسفة الأرسطية، التي احتفظ بشيء منها طوال حياته اللاحقة. لكن في باريس، تأتى له أن يعرف الديكارتية والمذهب المادي لغاسندي، وكلاهما أثّر فيه، وكما قال في ذلك الوقت، تخلى عن «المدارس التافهة»، قاصداً بذلك السكولائية. كذلك تأتى له في باريس أن يعرف مالبرانش وآرنولد اليانسيتي. غير أن التأثير الهام الأخير على فلسفته هو تأثير سبينوزا، الذي زاره سنة 1676. حيث قضى شهراً كاملاً في مناقشات غالبة معه، وأمّن قسماً من «الأخلاق» على شكل مخطوط. في السنين اللاحقة، انضم إلى جوقة انتقاد سبينوزا، وقلل إلى أدنى حد من اتصالاته به، قائلاً إنه التقى به مرة واحدة، وأن سبينوزا حكى له بعض النوادر الجيدة عن السياسة.

بدأ علاقته بعائلة هانوفر، الذي خدم لديهم بقية حياته، سنة 1673. ومنذ 1680 فصاعداً، كان أمين مكتبتهم في وولفينباتل، كما كلف رسمياً بكتابة تاريخ

برونسويك. وكان قد وصل إلى سنة 1005 حين توفي، لكن العمل لم ينشر حتى سنة 1843. كذلك قضى بعض وقته في مشروع يتعلق بإعادة توحيد الكنائس، لكن هذا المشروع فشل. سافر إلى إيطاليا كي يحصل على أدلة بأن دوق برونشفيك على صلة بعائلة إيست. لكن رغم هذه الخدمات، تُرك في هانوفر عندما أصبح جورج الأول ملك إنكلترا، والسبب الرئيسي هو أن خلافه مع نيوتن كان قد جعل إنكلترا غير ودية تجاهه. مع ذلك، فإن أميرة ويلز، كما أخبر كل من كان يراسلهم، اصطفت معه ضد نيوتن، وعلى الرغم من حظوته لديها، فقد مات مهملاً تماماً.

يمكنك أن تجد فلسفة لايبنتز العامة في كتابه «المونادولوجي» ومبادئ الطبيعة والنعمة الإلهية»، وهو الكتاب الذي كتبه (غير مؤكد لمن) للأمير يوجين سافوي، وهو زميل مارلبورو. أساس تفاؤله اللاهوتي وضع في «ثيوديسي» أي عدالة الله الذي كتبه لملكة بروسيا، شارلوت. ولسوف أبدأ بالفلسفة المشروحة في هذه الكتابات، ثم أمضي إلى عمله الأهم الذي تركه دون نشر.

يبني لايبنتز، شأنه شأن ديكارت وسبينوزا، فلسفته على أساس فكرة الجوهر، لكنه يختلف جذرياً معهما فيما يتعلق بالعقل والمادة، وكذلك بالنسبة لعدد الجواهر. فقد وافق ديكارت على جواهر ثلاثة، الله، العقل والمادة، أما سبينوزا فاعترف بالله وحده. بالنسبة لديكارت، الامتداد هو جوهر المادة، بالنسبة لسبينوزا، كلا الامتداد والفكر من صفات الله. بينما يعتقد لايبنتز أن الامتداد لا يمكن أن يكون صفة للجوهر. سبب ذلك لديه أن الامتداد يشتمل على التعددية، لذلك يمكن فقط أن يخص مجموعة جواهر، كل جوهر بمفرده لا بد أن يكون غير ممتد. نتيجة ذلك، كان يعتقد بالعدد اللامتناهي للجواهر التي دعا واحدها «موناد Monads». كل منها له بعض خصائص نقطة طبيعية، لكن فقط، عندما ينظر إليها بشكل مجرد. والواقع، كل «موناد» هو نفس فرد، هذا ينبع بشكل طبيعي من رفض الامتداد كصفة للجوهر. والصفة الأساسية الممكنة الباقية فقط بدت أنها الفكر. بالتالي، ذلك أدى بلايبنتز إلى إنكار حقيقة المادة ليستبدلها بعائلة لا متناهية من الأنفس.

أما الاعتقاد بأن الجواهر لا تتفاعل، والذي طوره أتباع ديكارت، فقد احتفظ لايبنتز به، مما أدى إلى نتائج غريبة. إذ كان يعتقد أنه يمكن أن يكون لوحدة جوهرية «موناد» أي علاقة سببية بأخرى، وحين يبدو كأن بينهما علاقة كهذه، تكون المظاهر خادعة. فالمونادات، كما عبر عنها، مصمتة لا نوافذ لها، وهو ما أدى به إلى مشكلتين: واحدة في الديناميك، حيث تبدو الأجسام تؤثر ببعضها بعضاً، الأخرى تتعلق بالإدراك الحسي الذي يعني على ما يبدو، تأثير الشيء المدرَك حسياً على المتلقي. هنا سنتجاهل المشكلة الديناميكية في الوقت الحاضر، وننظر في مسألة الإدراك الحسي. لقد كان لايبنتز يعتقد أن كل «موناد» يعكس الكون، ليس لأن الكون يؤثر به، بل لأن الله وهبه طبيعة تؤدي بصورة عفوية لهذه النتيجة. فهناك «تناغم راسخ» بين التغيرات في «موناد» ما والتغيرات في آخر، وهو ما يؤدي إلى ما يشبه التفاعل. ذلك بوضوح هو امتداد للساعتين اللتين تدقان في اللحظة ذاتها لأن كلاً منهما تحافظ على الوقت الصحيح. لقد كان لدى لايبنتز ساعات عددها غير محدود، كلها مرتبة من قبل الخالق كي تدق في اللحظة ذاتها، ليس لأنها تؤثر ببعضها بعضاً، بل لأن كلاً منها عبارة عن آلية بالغة الدقة. وإلى أولئك الذين يفكرون بأن التناغم القائم ـ مسبقاً أمر غريب، يشير لايبنتز إلى أن ما يقدمه هو دليل يثير الإعجاب على وجود الله.

تشكل الجواهر «المونادات» تراتبية، بعضها فيها أرفع مكانة من الأخريات، من حيث الوضوح والتميز اللذين يعكس الموناد بهما الكون. وبالإجمال ثمة درجة ما من الإرباك في الإدراك الحسي، لكن مقدار هذا الإرباك يتفاوت بحسب رفعة «الموناد» المعني. الجسم البشري يتكون من مونادات، كل منها هي روح، وكل منها خالدة، لكن، هناك «موناد» واحد مهيمن هو ما ندعوه بالنفس لدى الإنسان الذي تشكل جزءاً من جسده. هذا «الموناد» مهيمن، ليس فقط بمعنى أن مدركاته الحسية أوضح من الأخريات، بل أيضاً بكل معنى آخر. تحدث التغيرات في الجسم البشري (في الظروف العادية) من أجل الموناد المهيمن: فعندما تتحرك ذراعي، فإن الغاية التي تخدمها هذه الحركة هي لدى الموناد المهيمن، أي عقلي، وليس لدى المونادات التي تتكون منها ذراعي. هذه هي حقيقة ما يظهر للحس العام باعتباره تحكم إرادتي بذراعي.

أما المكان، كما يظهر للحواس، وكما تفترضه الفيزياء، فهو غير حقيقي، بل هو موازن للحقيقي، أي بالتحديد، ترتيب للمونادات وفق ترتيب ثلاثي الأبعاد طبقاً لوجهة النظر التي تعكس بها العالم. فكل موناد يردّ العالم إلى منظور معين خاص بذاته، بهذا المعنى يمكننا أن نتكلم، بشيء من التساهل، عن الموناد باعتبار أن له موقعاً مكانياً.

وإذا سمحنا لأنفسنا بهذه الطريقة في الكلام، يمكننا القول إنه لا يوجد هناك شيء اسمه الفراغ، بل كل وجهة نظر ممكنة تمتلئ بموناد فعلي واحد، وواحد فقط، إذ لا يوجد مونادان متشابهان تماماً، وذلك هو مبدأ لايبنتز الخاص بـ«هوية ما يتعذر تمييزه».

ومقارنة بسبينوزا، سمح لايبنتز بالكثير من الإرادة الحرة في منهجه. فلديه «مبدأ السبب الكافي» الذي لا يحدث شيء طبقاً له بغير سبب، لكن عندما تكون معنيين بفاعلين أحرار، فإن أسباب أفعالهم «تُقنع دون أن تحتِّم ذلك». ولكل ما يفعله الإنسان دافع دائماً، لكن السبب الكافي لفعله ليس من ضرورة منطقية. هكذا، على الأقل، يقول لايبنتز، حين يكتب بشكل عام، لكن، كما سنرى، لديه عقيدة أخرى احتفظ بها لنفسه، بعد أن وجد أن آرنولد فكر أنها صادمة.

لأفعال الله النوع ذاته من الحرية. إنه يعمل من أجل الأفضل دائماً لكنه لا يخضع لأي قسر منطقي لأن يفعل ذلك. هنا، يتفق لايبنتز مع توما الأكويني بأن الله لا يمكن أن يفعل شيئاً مخالفاً لقوانين المنطق لكنه يمكن أن يرسم كل ما هو ممكن منطقياً، وهو ما يترك له فسحة واسعة من الخيارات.

على أن لايبنتز أورد البراهين الميتافيزيقية على وجود الله بصيغتها النهائية. ولهذه قصة طويلة، تبدأ بأرسطو، أو حتى أفلاطون، ثم صيغت من قبل السكولائيين. فيما إحداها، وهي الحجة الأنطولوجية، ابتكرها القديس أنسلم. هذه الحجة، رغم أن القديس توما رفضها، إلا أن ديكارت أحياها. وقد ذكر لايبنتز، الذي كانت براعته المنطقية فائقة، تلك الحجج على نحو أفضل مما ذُكرت من قبل. وذلك هو السبب الذي يدفعني لتفحصها من خلال صلتها به.

قبل تفحص الحجج بالتفصيل، يحسن بنا أن نعلم أن علماء اللاهوت الحديثين لم يعودوا يعتمدون عليها. ذلك أن الفكر القروسطي مستمد من الفكر الإغريقي وإله العهد القديم هو إله القوة، أما إله العهد الجديد فهو إله المحبة، لكن إله علماء اللاهوت، من أرسطو إلى كالفين، هو إله توجهه عقلي: فوجوده يحل ألغازاً معينة، بغيره، تنشأ لدينا صعوبات جدلية في فهم الكون. هذا الإله الذي يظهر في نهاية شيء من العملية الفكرية، مثله مثل البرهان على قول في الهندسة، لم يرضِ روسو، الذي ارتد إلى مفهوم الله الأقرب إلى مفهوم الكتاب المقدس. وبشكل أساسي، فإن اللاهوتيين الحديثين، لاسيما لاهوتيي البروتستانت، اتبعوا روسو في هذا المجال. أما الفلاسفة فكانوا أكثر محافظة، إذ لدى هيغل، لوثر وبرادلي، تبقى الحجج من النوع الميتافيزقي، رغم أن كانت اعترف بأنه قضى على مثل تلك الحجج مرة واحدة وإلى الأبد.

حجج لايبنتز المتعلقة بوجود الإله، أربع: 1) الحجة الأنطولوجية. 2) الحجة الكونية، 3) الحجة المستمدة من الحقائق الخالدة، 4) الحجة المستمدة من التناغم المثبت مسبقاً، والتي يمكن أن تعمم إلى الحجة المستمدة من التصميم، أو الحجة الطبيعية ـ اللاهوتية، كما يدعوها كانط. وسننظر في هذه الحجج بالتسلسل.

تعتمد الحجة الأنطولوجية على التمييز بين الوجود والجوهر. فأي شخص أو شيء عادي، كما يعتقد، هو موجود من جهة، ومن جهة أخرى له صفات معينة تشكل «جوهره». فهاملت، رغم أنه غير موجود، له جوهر معين: إنه مكتئب، متردد، سريع البديهة..إلخ. وحين نصف شخصاً، فإن مسألة ما إذا كان حقيقياً أو متخيلاً تبقى مفتوحة، مهما يمكن أن يكون وصفنا له دقيقاً. هذا يتم التعبير عنه باللغة السكولائية بالقول، في حالة أي جوهر محدد، إن جوهره لا يدل على وجوده. لكن في حالة الله، المحدد باعتباره أكمل كينونة، فإن القديس أنسيلم، الذي حذا ديكارت حذوه، يؤكد أن الجوهر لا يدل على الوجود، على أساس أن الكائن الذي يمتلك كل الكمالات الأخرى يكون، إن وجد، أفضل من أن لا يوجد، يتبع ذلك أنه إذا لم يكن موجوداً فهو ليس أفضل كينونة ممكنة.

على أن لايبنتز لا يقبل كلياً ولا يرفض كلياً هذه الحجة، إذ أنها بحاجة لتكملة، هكذا يقول، من خلال البرهان على أن الإله، المحدد هكذا، ممكن. لقد سجل برهاناً بأن فكرة الإله ممكنة، عرضه على سبينوزا عندما زاره في لاهاي. هذا البرهان يعرِّف الله على أنه الكينونة الأكمل، أي ذات تجتمع فيها كل الكمالات، والكمال يعرَّف على أنه «ماهية بسيطة هي إيجابية ومطلقة وتعبر دون أي حدود عن كل ما تعبر عنه». ثم يبرهن لايبنتز بسهولة عن أنه ما من كمالين، كما حُدِّدا أعلاه، يمكن أن يكونا غير متجانسين، ليستنتج: «لذلك، هناك أو يمكن أن نتصور أن هناك، ذاتاً لكل الكمالات، أو الكينونة الأكمل. من هنا، يتبع أيضاً أنه موجود، لأن الوجود هو من بين عدد من الكمالات».

غير أن كانط عارض هذه الحجة، بالتأكيد أن «الوجود» ليس محمولاً. كما أن هناك نوعاً آخر من التفنيد تؤدي إليه نظريتي في الأوصاف. فالحجة، بالنسبة للعقل الحديث، لا تبدو مقنعة البتة، بل الأسهل أن نشعر بالاقتناع بأنها يجب أن تكون مغالطة، أكثر مما نكتشف بدقة أين تكمن المغالطة.

الحجة الكونية كانت موضع ترحيب أكثر من الحجة الوجودية. إنها شكل من أشكال حجة السبب الأول، المستمدة هي ذاتها من حجة أرسطو المتعلقة بالمحرك الذي لا يتحرك. حجة السبب الأول هذه بسيطة. إنها تشير إلى أن كل شيء محدود ونهائي له سبب، هو بدوره له سبب وهلم جراً. هذه السلسلة من الأسباب السابقة، لا يمكن أن تكون، كما تم التأكيد على ذلك، لا نهائية، والسبب الأول في هذه السلسلة يجب أن يكون هو ذاته بلا سبب، نظراً لأنه في الحالة الأخرى لا يكون السبب الأول. لذلك هناك سبب لكل شيء هو نفسه لا سبب له، وهذا بوضوح هو الله.

لدى لايبنتز، تأخذ الحجة صيغة مختلفة بشكل ما. إنه يناقش بأن كل شيء خاص في العالم هو «محتمل» أو «ممكن الحدوث» بمعنى أنه ممكن منطقياً أن لا يوجد، وهذا صحيح، ليس بالنسبة لكل شيء خاص وحسب، بل بالنسبة للكون كله. إذ حتى لو افترضنا أن الكون موجود دائماً، فليس هناك شيء في الكون يوضح لماذا هو موجود. لكن ينبغي على كل شيء أن يكون له سبب

كافٍ، بحسب فلسفة لايبنتز، لذلك لا بد للكون ككل من أن يكون له سبب كافٍ، يجب أن يكون خارج الكون. هذا السبب الكافي هو الله.

هذه الحجة أفضل من حجة السبب الأول المباشرة ولا يمكن دحضها بسهولة. تقوم حجة السبب الأول على الافتراض بأن كل سلسلة يجب أن يكون لها حد أول، وهذا زائف. مثلاً، سلسلة الكسور الخاصة ليس لها حد أول، لكن حجة لايبنتز لا تعتمد على النظرة القائلة بأنه يجب أن يكون للكون بداية في الزمان. والحجة صالحة طالما أننا نسلم بمبدأ لايبنتز السبب الكافي، لكن ما إن يتم إنكار هذا المبدأ، فإن الحجة تسقط. ما يقصده لايبنتز بالضبط بمبدأ السبب الكافي هو مسألة جدلية. إذ يؤكد كوتورات أنه يقصد أن كل قول صحيح هو «تحليلي»، أي من النوع الذي يكون تناقضه تناقضاً ذاتياً. لكن هذا التفسير (الذي لاقى دعماً في الكتابات التي لم ينشرها لايبنتز) يمت، إن صح، للعقيدة السرية المعدة لفئة قليلة من الناس. أما في أعماله المنشورة فيؤكد أن هناك فرقاً بين الأقوال الضرورية والأقوال الممكنة، إذ أن الأولى فقط تنبع من قوانين المنطق، وأن كل الأقوال التي تؤكد الوجود هي ممكنة، باستثناء وحيد هو وجود الله. ورغم أن الله موجود بالضرورة، إلا أنه ليس ملزماً منطقياً بخلق العالم، بل على العكس، هذا كان خياراً حراً وراءه دافع، لكن ليس مضطراً عليه، هو خيره وجوده.

من الواضح أن كانط كان محقاً في قوله إن هذه الحجة تعتمد على الحجة الانطولوجية، فإذا كان وجود العالم يمكن تعليله فقط بوجود الكينونة الضرورية، إذن لا بد من أن يكون هناك كينونة يشتمل جوهرها على الوجود، إذ أن ذلك هو المقصود بالكينونة الضرورية. لكن إن كان بالإمكان أن يكون هناك كينونة يشتمل جوهرها على الوجود، إذن يمكن للعقل وحده، دون التجربة، أن يحدد كينونة كهذه، وجودها ينبثق من الحجة الأنطولوجية، إذ أن كل شيء له شأن بالجوهر فقط يمكن أن يكون معروفاً بصورة مستقلة عن الجوهر ـ هذه على الأقل نظرة لايبنتز. والترحيب الظاهري الأكبر بالحجة الكونية باعتبارها معارضة للحجة الأنطولوجية هو، لهذا السبب، خادع.

أما الحجة المستمدة من الحقائق الخالدة، فمن الصعب قليلاً أن نذكرها بدقة. ولعل من المستحسن أن نذكرها أولاً بشكل إجمالي تقريباً ثم نمضي فقط للصورة الكاملة. هذه الحجة تقريباً هي التالية: قول مثل «إنها تمطر» يكون صحيحاً أحياناً وأحياناً كاذباً، لكن اثنين زائد اثنين يساوي أربعة هو صحيح دائماً. فكل الأقوال التي تتعامل فقط مع الجوهر، وليس مع الوجود، هي إما صحيحة دائماً أو غير صحيحة. تلك التي تكون صحيحة دائماً تدعى «حقائق أبدية». لب الحجة هي أن الحقائق جزء من محتويات العقل وأن الحقيقة الأبدية يجب أن تكون جزءاً من محتويات العقل الأبدي الخالد، وهناك حجة سابقة لا تختلف عن هذه لدى أفلاطون، حيث يستنتج الخلود الأبدي من أبدية الأفكار. لكن لدى لايبنتز الحجة أكثر تطوراً. إنه يعتقد أن السبب النهائي للحقائق المحتملة لا بد أن يكون موجوداً في الحقائق الضرورية. الحجة هنا هي حجة كونية: إذ لا بد أن يكون هناك سبب للعالم الممكن كله، هذا السبب لا يمكن أن يكون عارضاً، بل لا بد من البحث عنه بين الحقائق الأبدية. لكن سبب ما هو موجود لا بد أن يكون هو نفسه موجود، لذلك لا بد للحقائق الأبدية، بمعنى من المعاني، أن تكون موجودة، ولا يمكن أن تكون موجودة إلا كأفكار في عقل الله. هذه الحجة بالحقيقة هي شكل آخر فقط من الحجة الكونية. لكنها مفتوحة لاعتراض أبعد وهو أن الحقيقة يمكن بالكاد أن يقال إنها «موجودة» في العقل الذي يستوعبها.

الحجة المستمدة من التناغم القائم مسبقاً، كما يذكرها لايبنتز، صالحة فقط بالنسبة لأولئك الذين يقبلون فكرة «موناداته» المصمتة التي تعكس كلها الكون. ونظراً لأن كل الساعات تحافظ على الوقت لدى بعضها بعضاً دون أي تفاعل سببي، فالحجة هي أنه لا بد أن يكون هناك سبب خارجي واحد ينظمها كلها. المشكلة، طبعاً، هي الواحد الذي يضبط عمل المونادات كلها: فإذا لم تكن المونادات تتفاعل، كيف لأي منها أن يعلم أن هناك مونادات أخرى؟ وما يبدو أشبه بعكس الكون كالمرآة قد يكون مجرد حلم. والحقيقة، إن كان لايبنتز على حق، يكون ذلك مجرد حلم، لكنه أكد بشكل ما أن كل المونادات لها أحلام

متشابهة في الوقت ذاته. هذا، بالطبع، خيالي ولا يمكن أبداً أن يبدو معقولاً إلا بالنسبة لتاريخ الديكارتية الأولى.

مع ذلك يمكن تحرير حجة لايبنتز من الاعتماد على ميتافيزيقاه الخاص، وتحويلها إلى ما يدعى حجة مستمدة من التصميم. هذه الحجة تجادل، بناء على مسح العالم المعروف، بأننا نجد أشياء لا يمكن تفسيرها بشكل مقبول، باعتبارها نتاج القوى الطبيعية العمياء، بل المعقول أكثر النظر إليها باعتبارها أدلة على غاية خيّرة.

هذه الحجة ليس فيها نقد منطقي صوري، مقدماتها تجريبية، ونتيجتها يتم التوصل إليها طبقاً للقوانين المألوفة للاستنتاج التجريبي. لذلك المسألة إن كانت مقبولة أم لا، تتحول، ليس إلى المسائل الميتافيزيقية العامة، بل إلى اعتبارات تفصيلية نسبياً. فهناك فارق هام بين هذه الحجة والحجج الأخرى، هي بالتحديد، (إن كانت سليمة) أن الله الذي توضح وجوده ليس بحاجة لأن تكون فيه كل الصفات الميتافيزيقية المألوفة. فهو لا يحتاج لأن يكون كلي القدرة أو كلي المعرفة، بل قد يكون فقط أكثر حكمة وأكثر قوة منا بكثير. والشرور في العالم قد تكون بسبب قوته المحدودة، وقد استفاد بعض اللاهوتيين المحدثين من هذه الاحتمالات لتشكيل مفهومهم عن الله. لكن أفكاراً كهذه بعيدة عن فلسفة لايبنتز التي سنعود إليها الآن.

إن إحدى السمات المميزة لتلك الفلسفة إنما هي عقيدة العوالم الكثيرة المحتملة، فالعالم «ممكن» وجوده إن لم يكن ذلك يتناقض مع قوانين المنطق. وهناك عدد لا محدود من العوالم المحتملة، كلها فكر بها الله قبل أن يخلق العالم الفعلي. ولكونه خيّراً، فقد قرر الله أن يخلق أفضل العوالم الممكنة، واعتبر ذلك العالم هو الأفضل باعتبار أن الخير فيه يفوق الشر بكثير. لقد كان باستطاعته أن يخلق عالماً لا شر فيه، لكنه في هذه الحالة سيكون عالماً ليس بالخيِّر الذي وجد عليه العالم الفعلي. ذلك لأن بعض الخير العظيم هو منطقياً مرتبط ببعض الشر. لنأخذ مثالاً صغيراً، شربك ماء بارداً وأنت عطشان في يوم حار، قد يشعرك بسرور كبير إلى حد أنك قد تفكر بأن العطش السابق، رغم أنه مؤلم، كان يستحق

التحمل، لأنك بدونه ما كنت ستشعر بالاستمتاع اللاحق الشديد. بالنسبة لعلم اللاهوت، ليست أمثلة كهذه هي المهمة، بل ارتباط الإثم بالإرادة الحرة. فالإرادة الحرة خير عظيم، لكن من المستحيل منطقياً بالنسبة لله أن يمنح الإرادة الحرة وفي الوقت نفسه يقرر أنه يجب ألا يكون هناك إثم. لذلك، قرر الله أن يجعل الإنسان حراً، رغم أنه رأى مسبقاً أن آدم سيأكل التفاحة، وأن الإثم سيؤدي حتماً إلى العقاب. والعالم الذي نتج، رغم أنه يحوي الشر، إلا أن فيه فائضاً من الخير على الشر أكثر من أي عالم محتمل آخر، لذلك هو أفضل العوالم الممكنة كلها، والشر الذي يحويه لا يشكل حجة ضد الصفة الخيِّرة لله.

هذه الحجة أرضت على ما يبدو ملكة بروسيا، التي استمر امتنانها في معاناة البشر، بينما استمرت هي في الاستمتاع بالخير، وكان من المريح بالنسبة لها أن يؤكد فيلسوف كبير أن هذا عدل وحق.

حل لايبنتز لمشكلة الشر، مثل معظم عقائده الأخرى، حل ممكن منطقياً، لكنه غير مقنع البتة. فالمانوي يمكن أن يعتبر أن هذا هو أسوأ العوالم المحتملة، كل الأشياء الخيرة فيه لا تفيد إلا في تحقيق ارتقاء الشرور. إذ قد يقول، إنما خلق العالم شيطان شرير سمح بالإرادة الحرة التي هي جيدة، لكي يتأكد من ارتكاب الناس للإثم، الذي هو سيء، والذي يفوق فيه الشر خير الإرادة الحرة. ثم قد يتابع فيقول، الشيطان خلق بعض الناس الفضلاء بغاية واحدة هي أن يعاقبهم الأشرار، لأن عقاب الفاضل يكون كبيراً جداً إلى حد أنه يجعل العالم أسوأ مما لو أنه لا يوجد أناس أخيار. أنا لا أناصر هذا الرأي الذي أعتبره خيالياً، لكن أقول فقط إنه ليس أكثر خيالية من نظرية لايبنتز. فالناس يودون أن يفكروا بأن الكون خيّر، ولسوف يكونون ميالين إلى حجج سيئة تبرهن على ذلك، رغم أن الحجج السيئة التي تبرهن على أنه عالم سيء يتم تفحصها بدقة. والواقع، بالطبع، هو أن العالم يتألف من الخير والشر، ولا تنشأ «مشكلة الشر» إلا إذا تم نكران هذه الحقيقة الواضحة.

أصل الآن إلى فلسفة لايبنتز السرية التي نجد فيها أسباباً للكثير مما يبدو اعتباطياً أو خيالياً في عروضه العامة، كما نجد تفسيراً لعقائده التي، لو أنها

أصبحت معروفة بصورة عامة، لجعلتها أقل مقبولية بكثير. فهي حقيقة ملحوظة أنه فرض على دارسي الفلسفة اللاحقين أن معظم الناشرين الذين نشروا مختارات من الكمية الكبيرة من مخطوطاته، فضلوا ما كان يدعم التفسير المكشوف لمنهجه ورفضوا المقالات غير الهامة التي برهنت على أنه كان مفكراً أعمق بكثير مما كان يود أن يفكر به الناس. فمعظم النصوص التي ينبغي أن نعتمد عليها لفهم عقيدته الخفية نشرت لأول مرة سنة 1901 أو 1903 في كتابين من قبل لويس كوتورات. أحد هذين الكتابين كتب لايبنتز نفسه في أعلاه الملاحظة التالية: «هنا حققت تقدماً كبيراً». لكن على الرغم من هذا، ما من ناشر فكر أنه يستحق الطبع حتى مر على موت لايبنتز حوالي قرنين من الزمن. صحيح أن رسائله إلى آرنولد التي تحوي جزءاً من فلسفته الأشد عمقاً، قد نشرت في القرن التاسع عشر، لكن الصحيح أيضاً، أنني كنت أول من تنبه إلى أهميتها. استلام آرنولد لهذه الرسائل كان غير مشجع. إذ كتب: «إنني أجد في هذه الأفكار أشياء كثيرة جداً تخيفني، وكل الناس تقريباً، إن لم أكن مخطئاً، سيجدونها صادمة، إلى حد أنني لا أرى ما هي الفائدة من كتابةٍ، كل العالم على ما يبدو سيرفضها». هذا الرأي العدائي أدى بلايبنتز ولا شك، منذئذ فصاعداً، إلى تبني سياسته السرية حيال أفكاره الحقيقية حول المواضيع الفلسفية:

إن مفهوم الجوهر الذي يعد أساسياً في فلسفات ديكارت، سبينوزا، ولايبنتز، إنما هو مستمد من التصنيف المنطقي للموضوع والمحمول. فبعض الكلمات يمكن أن تكون موضوعاً وبعضها محمولاً، أي يمكنني أن أقول «السماء زرقاء» و«الأزرق لون». وكلمات أخرى ـ أسماء العلم هي أشد الأمثلة وضوحاً عنها ـ لا يمكن أبداً أن تقع كمحمولات، بل فقط كموضوعات، أو كطرف من حدود علاقة. مثل هذه الكلمات يعتقد أنها تحدد جواهر. فالجواهر، إضافة إلى هذه الخاصة المنطقية، تستمر عبر الزمن، ما لم يقض عليها الله كلي القدرة (وهو، كما يستنتج المرء، ما لا يحدث أبداً). كل قضية صادقة هي إما عامة مثل «كل الناس فانون»، وهي الحالة التي يذكر فيها أن المحمول يدل على آخر، خاص، مثل «سقراط فانٍ»، وهي الحالة التي يكون فيها المحمول مشمول

ضمن الموضوع، والصفة التي يحددها المحمول جزء من فكرة الجوهر التي يحددها الموضوع. فمهما يحدث لسقراط يمكن تأكيده بجملة يكون سقراط فيها هو الموضوع والكلام الذي يصف الحدوث قيد السؤال هو المحمول. هذه الأخبار إن وضعت كلها معاً تكوّن «فكرة» سقراط. فالكل يمت له بالضرورة، بهذا المعنى، بحيث أن الجوهر الذي لا يمكن توكيده حقاً لا يكون متعلقاً بسقراط، بل بشخص ما آخر.

كان لايبنتز مؤمناً راسخ الإيمان بأهمية المنطق، ليس فقط في مجاله، بل كأساس للميتافيزيقا. وهو لم يعمل على المنطق الرياضي الذي كان سيتصف بالأهمية البالغة لو أنه نشره، وفي تلك الحالة، سيكون مؤسس المنطق الرياضي الذي كان سيصبح معروفاً قبل قرن ونصف مما عُرف فيه بالواقع. لقد امتنع عن النشر، لأنه ظل مستمراً في اكتشاف أدلة على أن عقيدة أرسطو في القياس المنطقي مخطئة في بعض النقاط، إلا أن احترامه لأرسطو جعل من المستحيل بالنسبة له أن يعتقد بهذا، لذلك افترض خطأً أن الأخطاء لا بد أن تكون منه هو. مع ذلك كرس طوال حياته لأمل باكتشاف نوع من الرياضيات المعممة التي دعاها «الخصائص الشاملة» والتي يمكن بواسطتها أن يحل الحساب محل التفكير. فيقول: «إن توفر لنا مثل هذه الرياضيات، سنكون قادرين على التفكير بالميتافيزيقا والأخلاق بالطريقة ذاتها التي نفكر بها بالهندسة والتحليل». «وإذا كانت ستنشأ مجادلات، لن يكون هناك حاجة للنزاع بين فيلسوفين أكثر مما سيكون بين محاسبين. إذ يكفي أن تكون أقلامهم الرصاص بأيديهم وأن يجلسوا إلى ألواحهم ويقولوا لبعضهم بعضاً (بوجود صديق شاهد، إن شاؤوا «دعونا نحسب»).

يبني لايبنتز فلسفته على مقدمتين منطقيتين: قانون التناقض وقانون السبب الكافي. وكلاهما يعتمد على فكرة القول «التحليلي»، وهو قول، المحمول فيه مشمولاً بالموضوع ـ مثال على ذلك، «كل الناس البيض ناس». التناقض يذكر أن كل الأقوال التحليلية صحيحة. وقانون السبب الكافي (في منهجه الخفي فقط) يذكر أن كل القضايا التحليلية صادقة. هذا ينطبق على ما نعتبره قولاً تجريبياً حول مسألة حقيقية. فإذا قمت برحلة، فإن الفكرة عني يجب من بدء الأبدية أن تكون

متضمنة فكرة هذه الرحلة التي هي محمول عني. «إذ يمكننا القول إن طبيعة الجوهر المفرد، أو الشيء الكامل بذاته يجب أن يكون فيها فكرة مكتملة إلى حد يكفي لأن نفهمها، وأن نستطيع الاستنتاج منها كل الأخبار المتعلقة بالموضوع الذي تعزى له هذه الفكرة. وهكذا، فإن صفة ملك، التي تمت للاسكندر الكبير، إذا جردناها من الموضوع، لا تكون محددة بشكل كاف لفرد من الأفراد، ولا تتعلق بصفات أخرى للموضوع ذاته، كما أنها ليست كل ما تتضمنه فكرة هذا الأمير، في حين أن الله، حين يرى الفكرة المفردة أو فردانية الإسكندر، يرى في الوقت ذاته، أساس وسبب كل المحمولات التي يمكن أن تعزى حقاً له، مثلاً، ما إذا كان سيقهر داريوس وبوروس، بل حتى المعرفة المسبقة (وليس بالتجربة) ما إذا كان قد مات ميتة طبيعية أم بالسم، وهو ما يمكننا معرفته فقط بواسطة التاريخ».

يقع أحد أهم الأقوال وأشدها تحديداً عن أساس ميتافيزيقاه في رسالة إلى آرنولد، إذ يقول:

«بالرجوع إلى الفكرة التي فكرت بها عن كل قضية صادقة، أجد أن كل محمول، لازم أو محتمل، ماضٍ أو حاضر أو مستقبل، هو متضمن في فكرة الموضوع، وأنا لا أسأل المزيد.... فالقول قيد السؤال هو ذو أهمية كبرى ويستحق ترسيخه جيداً، إذ يتبع ذلك أن كل نفس هي عالم قائم بذاته، مستقل عن كل شيء آخر ما عدا الله، وأنه ليس خالداً وعديم التأثر وحسب، بل يحفظ في جوهره بآثار كل ما يحدث له».

ثم يمضي في الشرح أن الجواهر لا تؤثر ببعضها بعضاً، بل تتوافق من خلال عكسها كالمرايا الكون، كل من زاويته الخاصة. إذ لا يمكن أن يكون هناك تفاعل، لأن كل ما يحدث لكل جوهر هو جزء من فكرته، وهو مبتوت به منذ الأبد إن كان ذلك الجوهر موجوداً.

من الواضح أن هذا المنهج حتمي مثله مثل منهج سبينوزا. ويعبر آرنولد عن رعبه من القول (الذي قاله لايبنتز): إن الفكرة المفردة الخاصة بكل شخص

تشتمل مرة واحدة وإلى الأبد على كل شيء سيحدث لـه. «مثـل هـذه النظـرة لا تنسجم بكل وضوح مع العقيدة المسيحية المتعلقة بالإثم والإرادة الحرة. وحـين وجد لايبنتز أن آرنولد تلقاها بشكل سيء، امتنع بكل حرص عـن جعلـها تنـشر بصورة عامة.

في الحقيقة، بالنسبة للكائنات البشرية، هناك فرق بين الحقائق التي تعـرف بالمنطق وبين الحقائق التي تعرف بالتجربة. هذا الفرق ينشأ بطريقتين. في المقـام الأول، ورغم أن كل شيء يحدث لآدم ينبع من فكرته، إن كان قد وجـد، فـإن باستطاعتنا أن نؤكد وجوده فقط بالتجربة. في المقام الثاني، فكرة أي جوهر فرد معقدة غاية التعقيد، والتحليل الذي يتطلب أن نستنتج محمولاته منه هو ممكـن فقط من قبل الله. لكن هذه الفروق تعـود فقـط لجهلنـا وللتقليـد الفكـري، أمـا بالنسبة لله، فهي غير موجودة. ذلـك أن الله يـستوعب فكـرة آدم بكـل تعقيـدها اللامحدود، ويمكنـه، لـذلك، أن يـرى كـل القـضايا الـصادقة المتعلقـة بـآدم باعتبارها تحليلية. كما يمكن لله أن يتأكد مسبقاً، ، ممـا إذا كـان آدم سـيوجد أم لا، لأن الله يعرف ما عليه من خير، يتبع ذلك أنه سيخلق أفضل عـالم ممكـن، وكذلك يعلم ما إذا كان آدم يشكل جزءاً من هذا العالم أم لا. لذلك، ليس هناك من خلال جهلنا مهرب حقيقي من الجبرية. مع ذلك، هناك نقطة أبعـد، غريبـة كل الغرابة. ففي معظم الأحيان، يمثل لايبنتز الديكارتية كفعل حر من أفعال الله، يتطلب ممارسة مشيئته. وبحسب هذه العقيدة، فإن حتمية ما هو موجود فعـلاً لا تتأثر بالملاحظة، بل يجب أن تجري بالطريقة الخيّرة لله. وبمعزل عن أن خير الله يفضي به إلى خلق أفضل عالم ممكن، فليس هناك سبب مسبق يفسر لماذا يجب أن يوجد شيء ما وليس آخر.

لكن أحياناً، وفي أوراق لم تعرض على أي كائن بشري، تكون هناك نظرية مختلفة تماماً تتعلق بـ: لماذا يوجد شيء ما ولا توجد أشياء أخرى ممكنة أيـضاً. بحسب هذه النظرة، كل شيء غير موجود يكافح لأن يكون موجوداً، لكن ليس كل ممكن يمكن أن يوجد، لأنها ليـست كلـها «ممكنـة الوجـود معـاً». إذ مـن الممكن أن تكون آ موجودة، كما يمكن أن تكون ب موجودة، لكن ليس ممكناً

أن تكون آ وب موجودة معاً. في تلك الحالة، آ وب لا تكونان «ممكنتي معاً». اثنان أو أكثر من الأشياء تكون «ممكنة الوجود معاً فقط، حين يكون بالإمكان أن توجد كلها. إذ يبدو أن لايبنتز يستخدم هذا المفهوم كطريقة لتحديد الوجود. فيقول: «يمكن تحديد الموجود بأنه ذلك الذي ينسجم مع الأشياء أكثر مما هو غير منسجم مع ذاته». أي بعبارة أخرى، إذا كانت آ لا تنسجم مع ب، في حين أن آ تنسجم مع جـ و د وهـ، إلا أن ب تنسجم فقط مع ف، وز، إذن آ، وليست ب، موجودة تحديداً». «فالموجود»، كما يقول، هو الكائن الذي ينسجم مع معظم الأشياء».

في هذا الحديث، ليس هناك إشارة إلى الله، ولا لفعل الخلق على ما يبدو. كذلك ليس هناك من حاجة لأي شيء سوى المنطق المحض للبت بما هو موجود. والسؤال ما إذا كانت آ وب ممكنتين معاً، بالنسبة للايبنتز، هو سؤال منطقي، أي بالتحديد: هل وجود آ وب معاً يشتمل على تناقض؟ يتبع ذلك نظرياً، أن بإمكان المنطق أن يبت بأية مجموعة من الممكنات معاً هي الأكبر، وبالتالي، فإن هذه المجموعة ستوجد.

لكن، ربما لم يكن لايبنتز يعني حقاً أن ما ذكرناه أعلاه هو تعريف الوجود. فإن كان هو مجرد معيار، يمكن أن يتم التوفيق بينه وبين نظراته العامة من خلال ما يدعوه هو «الكمال الميتافيزيقاي». والكمال الميتافيزيقاي كما يستخدم المصطلح، يبدو أنه يعني كمية الوجود. فيقول، إنه «لا شيء سوى عظمة الواقع الإيجابي المفهوم بدقة». ويناقش دائماً بأن الله خلق أكثر ما يمكن، وهذا أحد أسبابه لرفض الفراغ. فهناك اعتقاد عام (وهو اعتقاد لم أفهمه قط) أن الأفضل أن يوجد الشيء من ألا يوجد، على هذا الأساس يجب أن يُحث الأطفال على أن يشكروا والديهم. ومن الواضح أن لايبنتز كان يعتقد بهذه النظرة، ويفكر أنها جزء من صفة الله الخيرة أن يخلق كوناً مليئاً قدر الإمكان، يتبع ذلك أن العالم الفعلي يتكون من مجموعة ممكنات الوجود معاً. ولسوف يظل صحيحاً أن المنطق وحده، إن استخدمه منطقي متمكن تماماً، يستطيع أن يقرر ما إذا كان جوهر ممكن معين سيوجد أم لا.

يعد لايبنتز، في تفكيره الخاص، أفضل مثال عن الفيلسوف الذي يستخدم المنطق كمفتاح للميتافيزقا. هذا النمط من الفلسفة يبدأ ببارمنيدس، وينتقل أبعد من خلال استخدام أفلاطون لنظرية الأفكار كي يبرهن على شتى الاقتراحات بمستوى منطقي غالٍ. يمت سبينوزا إلى النمط ذاته، كذلك هيغل. لكن لا أحد من هؤلاء بوضوح لايبنتز وقدرته على استجرار استنتاجات من تركيبها على العالم الحقيقي. هذا النوع من الجدل سقط في نوع من سوء السمعة وذلك بسبب تنامي التجريبية، وما إذا كانت أي استدلالات صالحة ممكنة، بدءاً من اللغة إلى الحقائق غير اللغوية، هي مسألة تتعلق بشيء لا أهتم بالجزم فيه، لكن بالتأكيد الاستدلالات الموجودة لدى لايبنتز والفلاسفة السابقين الآخرين ليست صحيحة، نظراً لأنها كلها تعود إلى منطق ناقص. فمنطق الموضوع والمحمول الذي افترضه أمثال هؤلاء الفلاسفة كلهم في الماضي، إما أنه يتجاهل العلاقات كلياً، أو يقوم بمحاولات مغلوطة للبرهنة على أن العلاقات غير حقيقية. ولايبنتز متهم بعدم الاتساق الخاص في الجمع بين منطق الموضوع والمحمول والتعددية، لأن القول «هناك الكثير من المونادات» لا يتفق مع صيغة الموضوع والمحمول. ولكي يكون متسقاً، على الفيلسوف الذي يعتقد بأن كل الأقوال هي من هذه الصيغة، يجب أن يكون واحدياً، مثل سبينوزا، أما لايبنتز فقد رفض الواحدية، وذلك إلى حد كبير بسبب اهتمامه بالديناميك، وبسبب حجته أن الامتداد يشمل التكرار، ولذلك لا يمكنه أن يكون صفة من صفات الجوهر الفرد.

لايبنتز كاتب كئيب، وتأثيره على الفلسفة الألمانية حتَّم أن يجعله تعليمياً جافاً. تلميذه وولف الذي هيمن على الجامعات الألمانية إلى أن نشر كانط «نقد العقل المحض»، مسح كل ما كان مهماً لدى لايبنتز وقدم طريقة مهنية جافة في التفكير. خارج ألمانيا، كان لفلسفة لايبنتز تأثير ضئيل، فمعاصره لوك تحكم بالفلسفة البريطانية، بينما استمر ديكارت في فرنسا بالتحكم بالفلسفة إلى أن أطاح به فولتير، الذي جعل التجريبية الإنكليزية هي الدارجة.

مع ذلك يبقى لايبنتز رجلاً عظيماً، عظمته تظهر الآن أكثر مما كانت في أي وقت سابق، وبمعزل عن بروزه كعالم رياضيات ومبتكر لحساب الأعداد متناهية الصغر، فقد كان رائداً في المنطق الرياضي، الذي كان يدرك أهميته، حين لم يفعل ذلك أحد. ثم إن فرضياته الفلسفية، رغم أنها خيالية، إلا أنها واضحة تماماً وقابلة للتعبير عنها بدقة. بل حتى «موناداته» يمكن أن تظل مفيدة باعتبارها توحي بطرق معقولة للنظر في الإدراك الحسي، رغم أنها لا يمكن أن تعتبر مصمتة لا نافذة لها. من جهتي، ما أعتقد أنه الأفضل في نظريته الخاصة بالجواهر، هو النوعان اللذان يتكلم عنهما للمكان، نوع ذاتي، في المدركات الحسية لكل موناد، ونوع موضوعي، يتكون من مجموعة وجهات النظر للمونادات المختلفة. فهذا، على ما أعتقد، سيظل مفيداً في وصل الإدراك الحسي بالفيزياء.

* * *

الفصل الثاني عشر

النزعة التحررية الفلسفية

يوفر نشوء النزعة التحررية (الليبرالية)، في السياسة والفلسفة، مادة لدراسة مسألة عامة وهامة للغاية، هي بالتحديد: ما كان من تأثير الظروف السياسية والاجتماعية على أفكار المفكرين البارزين والأصلاء، وبالعكس، ما كان من تأثير هؤلاء الرجال على التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة؟

ثمة خطأان متضادان. كلاهما عام، يجب الاحتراس منهما. فمن جهة، هناك الناس، الذين هم أكثر إلفة مع الكتب من إلفتهم مع الأعمال، يميلون لأن يفرطوا في تقدير أثر الفلاسفة. وحين يرون حزباً سياسياً ما يعلن عن نفسه أنه ملهم بتعاليم فلان وفلان، يظنون أن أعمالهم يجب أن تعزى إلى فلان وفلان. في حين أن الفيلسوف، وذلك ليس غير غالب، يشار إليه فقط لأنه يزكي ما كان الحزب سيفعله في أية حالة. وحتى وقت حديث، كان كل كتّاب الكتب تقريباً يبالغون بتأثيرات سابقيهم في المهنة ذاتها. لكن، بالعكس، الخطأ الجديد نشأ من رد الفعل تجاه القديم، هذا الخطأ الجديد يكمن في اعتبار المنظّرين نتاجاً سلبياً تقريباً لظروفهم. وليس لهم إلا بالكاد أي تأثير على مجرى الأحداث على الإطلاق. فحسب هذه النظرة، الأفكار هي زبد على سطح تيارات عميقة تبت بمصيرها أسباب مادية وتقنية: والتغيرات الاجتماعية ليست بسبب الفكر أكثر مما يسبب تدفق النهر الفقاعات التي تكشف عن اتجاهه بالنسبة للناظر. من جهتي، أنا أعتقد أن الحقيقة تقع بين هذين الطرفين. فبين الأفكار والحياة العملية، ككل مكان آخر، تفاعل متبادل، وأن نسأل أيهما السبب وأيهما النتيجة أمر عقيم، مثل مسألة الدجاجة والبيضة. لهذا، لن أضيع وقتي بمناقشة هذه المسألة بالمطلق، لكنني سأنظر تاريخياً إلى حالة هامة للمسألة العامة، أي بالتحديد، تطور النزعة التحررية وتفرعاتها من القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر.

إن النزعة التحررية المبكرة هي نتاج إنكلترا وهولندا، ولها بضع خصائص واضحة. فقد نادت بالتسامح الديني، كما كانت بروتستانتية، لكن من النوع المتسامح وليس المتعصب، تنظر إلى الحروب الدينية باعتبارها سخيفة، تقدر كل التقدير التجارة والصناعة وتفضل الطبقة الوسطى الصاعدة على الملكية والأرستقراطية، كما كانت تكن احتراماً شديداً لحقوق الملكية، خاصة عندما تتراكم عن طريق عمل المالك الفرد. والمبدأ الوراثي، رغم أنه لم يرفض، إلا أنه تم تحديده ضمن نطاق أضيق مما كان عليه سابقاً، خاصة حق الملوك الإلهي الذي تم رفضه لصالح النظرة القائلة إن لكل مجتمع الحق، في أية حالة مبدئياً، باختيار شكل الحكم الخاص به. أي ضمنياً، كانت النزعة التحررية الأولى تميل باتجاه الديموقراطية الملطّفة بحقوق الملكية. كما كان هناك اعتقاد ـ ليس صريحاً تماماً في البداية ـ بأن كل الناس يولدون متساوين، وأن تفاوتهم اللاحق إنما هو نتاج الظروف. هذا أدى إلى توكيد شديد على أهمية التعلم باعتباره ضد الخصائص الفطرية. كما كان هناك تحيز معين ضد الحكم، لأن الحكومات في كل مكان تقريباً هي في أيدي الملوك أو الأرستقراطيات التي قلما تفهم أو تحترم حاجات التجار، لكن هذا التحيز تم ضبطه، على أمل كسب الفهم والاحترام الضروريين قبل وقت غير طويل.

لقد كانت النزعة التحررية الأولى تفاؤلية، مفعمة بالطاقة وفلسفية، لأنها كانت تمثل القوى المتنامية التي بدا من المحتمل أن تنتصر دون جهد كبير، وأن يؤدي انتصارها إلى تحقيق منافع كبيرة للجنس البشري. كما كانت معارضة لكل ما يمت للقرون الوسطى، سواء في الفلسفة أو السياسة، لأن نظريات القرون الوسطى استخدمت للمصادقة على سلطات الكنيسة والملك، وتبرير الاضطهاد، ومنع نشوء العلم. كذلك كانت معارضة أيضاً لتعصبات الكالفينيين والقائلين بتجديد العماد آنذاك. كما كانت ترغب في إنهاء الصراع السياسي واللاهوتي، لكي يتم تحرير الطاقات لتسخيرها في مشاريع التجارة والعلم، مثل مشروع شركة الهند الشرقية ومصرف إنكلترا، وكذلك نظرية الجاذبية واكتشاف الدورة الدموية. لقد أفسح التعصب، في كل أوروبا

الغربية، المجال للتنوير، كما أن الخوف من القوة الإسبانية انتهى، والطبقات كلها ازدادت ثروة وازدهاراً، كذلك ظهرت الآمال الكبرى في أن تكون مضمونة من قبل ملَكَة حكم أشد رصانة. وطوال مئة سنة، لم يظهر شيء يعترض تلك الآمال، أخيراً هي ذاتها ولّدت الثورة الفرنسية التي أدت مباشرة لظهور نابليون، ومنه إلى التحالف المقدس. بعد هذه الأحداث، اضطرت النزعة التحررية لأن تكسب اتجاهها الثاني قبل أن تصبح التفاؤلية المتجددة ممكنة في القرن التاسع عشر.

لكن قبل المباشرة بالتفصيل، من المستحسن أن نتأمل النمط العام للحركات التحررية من القرن السابع عشر إلى التاسع عشر. هذا النمط كان بسيطاً في البداية، لكنه صار بشكل تدريجي أكثر فأكثر تعقيداً. الصفة المميزة للحركة كلها هي، بالمعنى الواسع نوعاً ما، النزعة الفردية لكن هذا مصطلح غامض بحاجة إلى تحديد أكثر. لم يكن الفلاسفة الإغريق، نزولاً حتى أرسطو ضمناً، فردانيين بهذا المعنى الذي أود أن أستخدم المصطلح به. بل كانوا يعتقدون بشكل أساسي أن الإنسان عضو في مجتمع، و«جمهورية» أفلاطون، مثلاً، تهتم بتحديد ماهية المجتمع الجيد، لا الفرد الجيد. لكن بفقدان الحرية السياسية من زمن الإسكندر فصاعداً، تطورت الفردانية، ليمثلها الكلبيون والرواقيون. فحسب الفلسفة الرواقية، يمكن أن يعيش الإنسان حياة جيدة بغض النظر عن الظروف الاجتماعية أياً كانت. هذه أيضاً كانت نظرة المسيحية، لاسيما قبل أن تكسَب السيطرة على الدولة. لكن في العصور الوسطى، ورغم أن التصوفيين أبقوا على قيد الحياة الاتجاهات الفردانية الأصيلة في الأخلاق المسيحية، إلا أن النظرة العامة لمعظم الناس، بمن فيهم غالبية الفلاسفة، كان يهيمن عليها تركيبة ثابتة من العقيدة، القانون والعرف، وهو ما جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقهم العملية تقع تحت سيطرة مؤسسة اجتماعية هي بالتحديد الكنيسة الكاثوليكية. لكن ما هو صحيح وجيد كان ينبغي التأكد منه، ليس بالتفكير الفردي، بل بالحكمة الجماعية للكنيسة.

غير أن الخرق الأول الهام لهذا النظام تم على يد البروتستانتية التي أكدت أن المجالس العامة يمكن أن تخطئ. بالتالي لم يعد البت بالحقيقة مشروعاً اجتماعياً، بل هو مشروع فردي، وبما أن الأفراد المختلفين يتوصلون إلى نتائج مختلفة، فقد باتت النتيجة صراعاً، كما أن القرارات اللاهوتية لم يعد أحد يبحث عنها في اجتماعات الأساقفة، بل في ساحة المعركة. ونظراً لأنه ما من حزب كان قادراً أن ينهي الآخر، بات من الواضح في النهاية أنه لا بد من إيجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية من جهة والحياة الاجتماعية المنظمة من جهة ثانية. هذه إحدى المشاكل التي حاولت النزعة التحررية المبكّرة أن تحلها.

في غضون ذلك، تغلغلت النزعة الفردية إلى الفلسفة. واليقين الأساسي الذي وصل إليه ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود» جعل أساس المعرفة مختلفاً بالنسبة لكل شخص، نظراً لأن نقطة الانطلاق بالنسبة لكل شخص هي وجوده ذاته وليس وجود الأفراد الآخرين أو المجتمع. توكيده على قابلية الاعتماد على الأفكار الواضحة والمتميزة نحت المنحى ذاته، نظراً لأنه من خلال الاستبطان نفكر أننا نكتشف ما إذا كانت أفكارنا واضحة أو متميزة. ومعظم الفلسفة، منذ ديكارت، كان لها هذا الجانب الفرداني عقلياً بدرجة تقل أو تكثر.

لكن، ثمة أشكال مختلفة لهذا الموقف العام، الذي كان له، في الممارسة، نتائج مختلفة للغاية. النظرة العامة للمستكشف العلمي النموذجي ربما كان فيها جرعة أخف من النزعة الفردية. فحين يصل إلى نظرية جديدة، يفعل ذلك فقط لأنها تبدو له صحيحة وهو لا ينحني لسلطة، لأنه، إن فعل ذلك، سيستمر في قبول نظريات سابقيه، وفي الوقت نفسه، سيكون لجوؤه بصورة عامة لقوانين الحقيقة المقبولة، كما يأمل في أن يقنع الآخرين، ليس بسلطته، بل بالحجج التي تقنعهم كأفراد. في العلم، أي صراع بين الفرد والمجتمع هو، في جوهره، عابر، نظراً لأن رجال العلم، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، كلهم يقبلون المعايير العقلية ذاتها، ولذلك فإن الجدال والبحث يؤديان عادة إلى الاتفاق في النهاية. لكن، هذا تطور حديث، ففي عصر غاليليو، كانت مرجعية أرسطو والكنيسة ما

تزال صامدة مثل الأدلة المستمدة من الحواس. هذا يبين كيف أن عنصر الفردانية في المنهج العلمي، رغم أنه لم يكن بارزاً، إلا أنه كان أساسياً مع ذلك.

كل نزعة تحررية هي فردانية، في المسائل الفكرية وكذلك في الاقتصاد، لكنها لم تفرض ذاتها عاطفياً أو أخلاقياً. هذا الشكل من التحررية هيمن على القرن الثامن عشر الإنكليزي، واضعي الدستور الأمريكي، والموسوعيين الفرنسيين. وخلال الثورة الفرنسية، تمثلت بالأحزاب الأكثر اعتدالاً، بما فيها حزب الجيرونديين، لكن بالقضاء عليهم اختفت طوال جيل كامل من السياسة الفرنسية. في إنكلترا، وبعد حروب نابليون، أصبحت مرة ثانية ذات تأثير بظهور البنتاميين ومدرسة مانشستر. نجاحها الأكبر تحقق في أمريكا، حيث لم يعقها إقطاع ولا كنيسة دولة، إذ صارت المهيمنة منذ 1776 حتى الوقت الحاضر، أو على الأقل حتى سنة 1933.

غير أن حركة جديدة، تطورت تدريجياً إلى حركة مضادة للنزعة التحررية، تبدأ بروسو، ثم تكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومبدأ القومية. في هذه الحركة، امتدت النزعة الفردية من النطاق الفكري إلى نطاق العواطف، وباتت الجوانب الفوضوية للفردانية واضحة تماماً. فعبادة البطل، كما طورها كارليل ونيتشه، نموذجية في هذه الفلسفة. إذ تتركب فيها عناصر شتى. فهناك كره للنزعة الصناعية المبكرة، وكره للقبح التي تنتج عنها، واشمئزاز من فظاعاتها. كما كان هناك حنين للقرون الوسطى، التي أضفيت عليها الصبغة المثالية، وذلك بسبب كراهية العالم الحديث. كذلك كانت هناك محاولة للجمع بين الدفاع عن الامتيازات المتلاشية للكنيسة والارستقراطية والدفاع عن العمال المأجورين ضد طغيان أرباب الحرب في نطاق «التحرر». لقد كان بايرون شاعر هذه الحركة، وفيخته، كارليل ونيتشه فلاسفتها.

لكن بما أننا لا نستطيع استعراض حياة القادة البطوليين، ولا نستطيع كلنا أن نجعل الفرد يهيمن، فإن هذه الفلسفة، شأنها شأن الأشكال الأخرى للفوضوية تؤدي حتماً، حين يتم تبنيها، إلى الحكم الاستبدادي لـ «البطل» الأكثر نجاحاً، وحين يترسخ طغيانه سيكبت لدى الآخرين نزعة الاعتداد بالذات التي ارتقى

بواسطتها إلى سدة السلطة. لذلك، هذه النظرية الكاملة للحياة هي دحض للذات، بمعنى، إن تبنيها يؤدي، عملياً إلى تحقيق شيء ما مختلف تماماً: دولة استبدادية، يُقمع فيها الفرد أشد القمع.

لكن، هناك فلسفة أخرى هي، بشكل أساسي، فرع من النزعة التحررية، أي بالتحديد فلسفة ماركس. إلا أنني سأنظر فيها في مرحلة لاحقة، أما الآن فنكتفي بوضعها في البال.

البيان الشامل الأول للفلسفة التحررية يتعين أن نجده لدى لوك، الأشد تأثيراً رغم أنه لم يكن مطلقاً أعمق الفلاسفة الحديثين. في إنكلترا، كانت نظراته في حالة تناغم تام مع نظرات الناس الأشد فهماً، إلى حد أنه يصعب كثيراً تعقب تأثيرها إلا في الفلسفة النظرية، من جهة أخرى وفي فرنسا، أدت إلى معارضة النظام القائم عملياً وإلى هيمنة الديكارتية نظرياً، فقد كان لها تأثير كبير في تشكيل مسار الأحداث. هذا مثال عن مبدأ عظيم: فلسفة تطورت في بلاد متقدمة سياسياً واقتصادياً، لم تكن يوم مولدها أكثر من توضيح ومنهجة لرأي مهيمن، لتصبح في مكان آخر مصدراً لزخم ثوري، وبالنهاية لثورة فعلية. فمن خلال النظريات بشكل أساسي، حدث أن المبادئ المنظمة لسياسة البلدان المتقدمة صارت معروفة لدى البلدان الأقل تقدماً. في البلدان المتقدمة، الممارسة توحي بالنظرية، لكن في البلدان الأخرى، النظرية توحي بالممارسة. هذا الفرق هو أحد الأسباب التي تفسر لماذا الأفكار المنقولة نادراً ما تكون ناجحة مثل نجاحها في تربتها الوطنية.

قبل النظر في فلسفة لوك، دعونا نراجع بعض الظروف في إنكلترا القرن السابع عشر التي أثرت في تشكيل آرائه.

لقد قدم الصراع بين الملك والبرلمان في الحرب الأهلية، للإنكليز، مرة واحدة وإلى الأبد، حب التسوية والاعتدال، والخوف من دفع أية نظرية إلى خاتمتها المنطقية، وهو ما هيمن عليها منذ ذلك الحين حتى الوقت الحاضر. فالمبادئ التي ناضل «البرلمان المديد» من أجلها، كانت في البداية تحظى بدعم الأغلبية الكبرى، التي كانت تود أن تلغي حق الملك في منح الاحتكارات

التجارية، وتجعله يعترف بحق البرلمان الحصري، في فرض الضرائب. كما كانت ترغب بالتحرر داخل كنيسة إنكلترا من الآراء والممارسات التي كان يمارسها رئيس الأساقفة لود. كذلك كانت تعتقد أن على البرلمان أن ينعقد بفواصل محددة، وأن لا يدعى إلى الاجتماع إلا في مناسبات نادرة، حين يجد الملك أن تعاونه لا مناص منه. كما كانت تعترض على الاعتقال التعسفي وعلى إخضاع القضاة للرغبات الملكية. لكن الكثيرين، رغم أنهم كانوا مستعدين للتحريض من أجل هذه الأهداف، إلا أنهم لم يكونوا مستعدين لشن حرب ضد الملك، كانت تبدو لهم نوعاً من الخيانة والخروج عن الدين. لكن حالما اندلعت الحرب، فإن الانقسام بين القوى جعل هذه القوى متساوية تقريباً.

لقد اتبع التطور السياسي، بدءاً من اندلاع الحرب الأهلية وحتى قيام كروموبل، باعتباره السيد الحامي، المسار الذي بات الآن مألوفاً، لكنه حينذاك لم يكن له سابقة. فحزب البرلمان كان يتألف من فريقين: البرسبتيريين (المشيخيين) والمستقلين. الأوائل كانوا يرغبون في الحفاظ على كنيسة الدولة، لكن مع إلغاء الأساقفة، الآخرون كانوا يتفقون معهم على إلغاء الأساقفة، لكن يعتقدون أن كل تجمع يجب أن يكون حراً في اختيار لاهوته الخاص، دون تدخل من أية سلطة كنسية مركزية. بشكل رئيسي، كان البرسبتيريون من طبقة اجتماعية أرفع من المستقلين، وآراؤهم السياسية أكثر اعتدالاً. إذ كانوا يودون أن يتوصلوا إلى اتفاق مع الملك، حالما تجعله الهيمنة يميل للتصالح. لكن سياستهم، جعلتها الظروف، أو بالأحرى ظرفان اثنان، مستحيلة: الأول، أن الملك كان موقفه صلباً إلى حد التضحية بنفسه من أجل الاساقفة، الثاني، أن هزيمة الملك بدت بالبرهان القاطع أنها صعبة ولا يمكن تحقيقها إلا بجيش كروموبل الجديد، الذي كان يتألف من المستقلين. نتيجة ذلك، عندما انهارت مقاومة الملك العسكرية، كان ما يزال من غير الممكن دفعه لتوقيع اتفاقية، وكان البرسبتيريون قد فقدوا الأكثرية في القوة المسلحة وفي البرلمان. كما أن الدفاع عن الديموقراطية كان قد ألقى السلطة في أيدي الأقلية التي استخدمت سلطتها دون أي اعتبار يذكر للديموقراطية والحكم البرلماني. وهكذا، حين حاول

شارل الأول اعتقال الأعضاء الخمسة، انطلقت صرخات الاحتجاج من كل مكان، مما أدى إلى فشل محاولته، فصار موضع سخرية. لكن كرومويل لم يواجه مثل هذه الصعوبات. ومن خلال «تطهير العروس»، طرد حوالي مئة عضو برسبتيري، وحصل لحين من الزمن على أغلبية خاضعة له. أخيراً، حين قرر أن يشطب البرلمان ككل، «ولا كلب ينبح» ـ فإن الحرب جعلت القوة العسكرية وحدها تبدو مهمة، كما أدت إلى حالة من ازدراء الشكليات الدستورية. في البقية الباقية من حياة كرومويل، كان الحكم في إنكلترا طغياناً عسكرياً، كرهته الأغلبية المتزايدة من الأمة، لكن كان من المستحيل زعزعته، وأنصاره وحدهم كانوا المسلحين.

في مرحلة الاستعادة، قرر شارل الثاني، بعد الاختفاء في غابات السنديان، والعيش كلاجئ في هولندا، أنه لن يتابع مرة ثانية ترحله. هذا فرض نوعاً من الاعتدال، فاعترف بعدم سلطته في فرض الضرائب، ما لم يصادق عليها البرلمان. كما يوافق على قانون «هابيزكوربس» الذي حرم التاج من سلطة الاعتقال التعسفي. وفي إحدى المناسبات، صار باستطاعته أن يهزأ بالسلطة المالية للبرلمان، نتيجة مساعدات جاءته من لويس الرابع عشر، لكن بصورة أساسية كان ملكاً دستورياً. إذ قبِل بمعظم القيود التي كان أعداء شارل الأول يرغبون بوضعها أصلاً على السلطة الملكية، في مرحلة الاستعادة، ولقد احترمها شارل الثاني، إذ كان قد تبين أن الملوك يمكن جعلهم يعانون على أيدي رعيتهم.

أما جيمس الثاني، وخلافاً لأخيه، فقد كان خالياً تماماً من اللياقة والذكاء. ومن خلال تعصبه الكاثوليكي وحّد ضده الأنجليكان والمنشقين عنهم، رغم محاولاته التصالح مع الأخيرين بمنحهم نوعاً من التسامح، في تحدٍ للبرلمان. كذلك لعبت السياسة الخارجية دوراً. فآل ستوارت، لكي يتجنبوا فرض الضرائب المطلوبة وقت الحرب، والتي كانت تجعلهم يعتمدون على البرلمان، اتبعوا سياسة الإذعان، أولاً لإسبانيا ثم لفرنسا. فالقوة المتنامية لفرنسا أثارت العداء الإنكليزي الدائم تجاه الدولة القارية الأساسية، كما أن سحب مرسوم نانت جعل البروتستانت يشعرون بمعارضة شديدة للويس الرابع عشر. في

النهاية، بات الجميع في إنكلترا تقريباً يودون التخلص من جميس. لكن الجميع تقريباً كانوا مصممين أيضاً على تجنب العودة إلى أيام الحرب الأهلية ودكتاتورية كرومويل. ونظراً لأنه لم يكن هناك طريقة دستورية للتخلص من جيمس كان لا بد من أن تحدث ثورة، لكن يجب إنهاؤها بسرعة. كيلا تتيح أية فرصة للقوى التقسيمية. فحقوق البرلمان يجب ضمانها مرة واحدة وإلى الأبد. وعلى الملك أن يذهب، لكن ينبغي الحفاظ على الملكية. مع ذلك، يجب ألا يكون هناك ملكية ذات حقوق مقدسة، بل ملكية تعتمد على موافقة السلطة التشريعية، أي على البرلمان. وهكذا، من خلال الجمع بين الأرستقراطية والأعمال التجارية الكبرى، تحقق هذا كله بسرعة، دون أن يضطر أحد لإطلاق طلقة واحدة. لقد نجحت التسوية والاعتدال، بعد تجريب كل شكل من أشكال العناد وفشله.

جلب الملك الجديد معه، لكونه هولندياً، الحكمة التجارية واللاهوتية، التي كانت بلاده تشتهر بها. وهكذا تم تأسيس مصرف إنكلترا، فيما تم تحويل الدين الوطني إلى استثمار مضمون، لا يخضع بعد لرفض الملك حسب نزواته. ومرسوم التسامح، رغم أنه ترك الكاثوليك والمنشقين عن البروتستانت يخضعون لصعوبات شتى، إلا أنه وضع نهاية للاضطهاد الفعلي. كذلك صارت السياسة الخارجية ضد الفرنسيين تماماً، وبقيت كذلك، مع فواصل قصيرة، حتى هزيمة نابليون.

* * *

الفصل الثالث عشر

نظرية الـمعرفة لدى لوك

جون لوك (1637-1704) هو رسول ثورة 1688، أكثر الثورات قاطبة اعتدالاً ونجاحاً. أهدافها معتدلة، لكنها تحققت بصورة تامة، وما من ثورة بعدها حتى اليوم وجد أنها ضرورية في إنكلترا. يجسد لوك بكل إخلاص روحها، ومعظم أعماله ظهرت ضمن بضع سنوات قبل وبعد 1688. عمله الرئيسي في الفلسفة النظرية «مقالة في الفهم الإنساني»، أنجزه سنة 1687، ثم نشر سنة 1690. «رسالته الأولى في التسامح» نشرت أصلاً باللاتينية سنة 1689 في هولندا، وهي البلاد التي وجد لوك أن من الحكمة الانسحاب إليها سنة 1683. ثم هناك رسالتان أخريان حول التسامح نشرتا سنة 1690، 1692. بحثاه الاثنان حول الحكم سُمِح بطباعتهما سنة 1689 وسرعان ما نشرا بعد ذلك. أما كتابه حول «التربية» فنشر سنة 1693. ورغم أن عمره كان مديداً، إلا أن كل كتاباته ذات التأثير تنحصر ضمن السنوات القليلة الواقعة بين 1687 و1693. فالثورات الناجحة تحفز أولئك الذين يؤمنون بها.

والد لوك كان بيوريتانياً (تطهرياً) قاتل في صف البرلمان. وفي عهد كرومويل، كان لوك في أوكسفورد، وهي الجامعة التي كانت ما تزال سكولائية في توجهاتها الفلسفية، غير أن لوك كان يكره السكولائية وتعصب المستقلين. لقد تأثر كثيراً بديكارت، كما صار طبيباً، أما حاميه فقد كان اللورد شافتزبري، كبير نبلاء درايدن. وحين سقط شافتزبري سنة 1683، فر لوك معه إلى هولندا، وبقي هناك حتى الثورة. بعد الثورة، باستثناء بضع سنوات عمل خلالها في هيئة التجارة، كانت حياته مكرسة للعمل الأدبي وللجدالات الكثيرة التي نشأت بسبب كتبه.

أما السنوات التي سبقت الثورة سنة 1688، عندما لم يكن باستطاعة لوك، دون أن يتعرض لخطر جدي، أن يقوم بأي دور نظري أو عملي في السياسة الإنكليزية، فقد قضاها في كتابة «مقالته في الفهم الإنساني». إنها أهم كتبه والكتاب الذي قامت عليه شهرته بشكل مضمون تماماً، لكن تأثيره في فلسفة السياسة كان كبيراً ومستمراً إلى حد أنه يجب التعامل معه باعتباره مؤسس النزعة التحررية الفلسفية وكذلك التجريبية في نظرية المعرفة.

يعد لوك الأحسن حظاً بين الفلاسفة قاطبة. فقد أكمل عمله في الفلسفة النظرية في الوقت الذي سقط فيه الحكم في بلاده وانتقل إلى أيدي رجال يشاركونه آراءه السياسية أو النظريات التي كان يعتقد بها، سواء على الصعيد النظري أو العملي، فقد بات يناصرها، ولسنين عديدة قادمة، أقوى السياسيين والفلاسفة وأشدهم تأثيراً. فيما تجسدت عقائده السياسية، مع التطويرات التي كان مونتسكيو وراءها، في الدستور الأمريكي، وتعين أن تصبح قيد العمل حين وقع نزاع بين الرئيس والبرلمان، كما أن الدستور البريطاني قام بالأساس على عقائده حتى حوالي خمسين سنة، كذلك الدستور الذي تبناه الفرنسيون سنة 1871.

على أن تأثيره في فرنسا القرن الثامن عشر كان هائلاً، وذلك يعود بشكل أولي إلى فولتير، الذي قضى شطراً من حياته في إنكلترا حين كان شاباً، وفسر الأفكار الإنكليزية لمواطنيه في كتابه «رسائل فلسفية». بعد ذلك حذا حذوه الفلاسفة والمصلحون المعتدلون، أما الثوريون المتطرفون فتبعوا روسو. لقد كان أتباعه الفرنسيون يؤمنون، بصورة صحيحة أو خاطئة، بالعلاقة الوثيقة بين نظريته في المعرفة وسياسته.

في إنكلترا، تلك العلاقة كانت أقل وضوحاً. ومن تابعيه الأشد بروزاً، كان هناك باركلي غير المهم سياسياً، وهيوم من حزب التوري الذي أوضح نظراته الرجعية في كتابه «تاريخ إنكلترا». لكن بعد عصر «كانط»، حين بدأت النزعة المثالية الألمانية تؤثر في الفكر الإنكليزي، حدث أن صار هناك مرة ثانية ربط بين الفلسفة والسياسة: وبشكل رئيسي، فإن الفلاسفة الذين اتبعوا الألمان كانوا محافظين، بينما كان البنتاميون، الذين كانوا جذريين «راديكاليين»، يسيرون على خطا لوك. لكن الترابط لم يتغير، فـ ت. هـ. غرين، مثلاً كان تحررياً لكنه مثالي.

لم تكن آراء لوك الصالحة وحسب بل حتى أخطاؤه أيضاً مفيدة في الممارسة. لنأخذ، مثلاً، عقيدته فيما يتعلق بالصفات الأولية والثانوية. تحدَّد الصفات الأولية بأنها تلك التي لا تنفصل عن الجسد، وتعدّد باعتبارها الصلابة، الامتداد، الشكل، الحركة أو السكون والعدد. أما الصفات الثانوية فهي كل ما تبقى: اللون، الصوت، الرائحة..إلخ. وهو يؤكد على أن الصفات الأولية هي، عملياً، في الأجسام، والصفات الثانوية، على العكس، فقط في المدرك. فبدون العين، ليس هناك ألوان وبدون الأذن ليس هناك أصوات وهلم جراً. بالنسبة لنظرة لوك فيما يتعلق بالصفات الثانوية، ثمة أسس جيدة ـ اليرقان، النظارات الزرقاء...إلخ. لكن باركلي يشير إلى أن الحجج ذاتها تنطبق على الصفات الأولية. ومنذ باركلي، اعتبرت ثنائية لوك في هذه النقطة باطلة فلسفياً. مع ذلك، هيمنت على الفيزياء العملية حتى ظهور نظرية الكم في أيامنا. إذ لم يتم تبنيها، سراً أو علانية، من قبل الفيزيائيين وحسب، بل أثبتت جدواها كمصدر لكثير جداً من الاكتشافات الهامة. فالنظرية القائلة بأن العالم الطبيعي يتألف فقط من مادة قيد الحركة هي القاعدة الأساسية للنظريات المقبولة بالنسبة للصوت، الحرارة، الضوء، والكهرباء. على الصعيد العملي، كانت النظرية مفيدة، مهما تكن مخطئة على الصعيد النظري. وهذه نموذجية بالنسبة لعقائد لوك.

تتصف فلسفة لوك، كما تظهر في المقالة، بمناقب قيمّة معينة وعيوب معينة. وكلاهما مفيد على حد سواء: فالعيوب هكذا فقط من وجهة نظر نظرية. إنه دائماً حسي، وهو دائماً يرغب في التضحية بالمنطق بدلاً من أن يصبح كلامه مفارقة. إنه يعلن عن مبادئ عامة قابلة، كما يمكن للقارئ أن يلاحظ، لأن تؤدي إلى نتائج غريبة، لكن كلما تبدو النتائج الغريبة على وشك أن تظهر، يمتنع لوك بكل لطف عن استنتاجها. بالنسبة لرجل المنطق، هذا يثير الغضب، أما بالنسبة للإنسان العملي، فهو برهان على ملكة حكم سليمة. وبما أن العالم مثلما هو عليه، فمن الواضح أن العملية الفكرية الصالحة القائمة على مبادئ سليمة لا يمكن أن تؤدي إلى الخطأ. بل يمكن لمبدأ من المبادئ أن يكون صحيحاً تقريباً بحيث يستحق الاحترام النظري، لكنه قد يؤدي إلى نتائج عملية نشعر أنها غير

معقولة. لذلك هناك تبرير للحس الفطري في الفلسفة، لكن فقط باعتباره يبين أن مبادئنا النظرية لا يمكن أن تكون صحيحة تماماً، طالما يحكم على نتائجها باللجوء إلى الحس الفطري الذي نشعر أنه لا يقاوَم. قد يرد المنظِّر بأن الحس الفطري ليس أكثر معصومية عن الخطأ من المنطق، لكن هذا الرد، رغم أنه جاء من باركلي وهيوم، كان غريباً كلياً عن مزاج لوك الفكري.

ميزة لوك، التي انتقلت منه إلى الحركة التحررية بكاملها، هي انعدام العقائدية. إنه ينقل عن أسلافه قلة قليلة من الأشياء اليقينية: وجودنا، وجود الله، وحقيقة الرياضيات. لكن حيثما تختلف معتقداته عن معتقدات سابقيه، يكون ذلك حيث من الصعب التأكد من الحقيقة، وحيث الإنسان العقلاني يتبنى آراءه بمقياس معين من الشك. هذا المزاج العقلي يرتبط بكل وضوح بالتسامح الديني، بنجاح الديموقراطية البرلمانية، بمبدأ دعه ـ يعمل وبالمنظومة الكاملة للمبادئ التحررية. وعلى الرغم من أنه رجل شديد التدين ومؤمن مخلص للمسيحية، يقبل بالوحي كمصدر للمعرفة، إلا أنه يتجنب إعطاء أجوبة قاطعة حول تجليات الوحي المعترف بها بضمانات عقلانية. فهو يقول في إحدى المناسبات: «شهادة الوحي المجردة هي اليقين الأرفع،» لكنه في مناسبة أخرى يقول «يجب الحكم على الوحي بالعقل». وهكذا، يبقى العقل في النهاية هو الأرفع.

فصله «عن الحماسة» مفيد في هذا المجال. لكن الحماسة لم يكن لها المعنى ذاته مثلما هي الآن. إذ كنت تعني الإيمان بوحي شخصي لزعيم ديني أو لأتباعه. وهي خاصة من خواص الطوائف التي هزمت عند استعادة الملكية. وحين تكثر تجليات وحي شخصية كهذه، تفتقد كلها للتناسق، بعضها مع بعضها الآخر، أو مع الحقيقة، أو ما يعتبر كذلك، تصبح شخصية خالصة، وتفقد ماهيتها الاجتماعية. فحب الحقيقة، الذي يعتبره لوك أساسياً، شيء مختلف كثيراً عن حب عقيدة خاصة يدَّعى أنها الحقيقة. إحدى العلامات التي لا تخطئ عن حب الحقيقة، كما يقول، هي «عدم قبول أي مقترح بشكل يقيني أكثر مما يمكن للبراهين التي يقوم عليها أن تخول بذلك. كما أن النزوع إلى الإملاء، كما يقول، يبين الفشل في حب الحقيقة. و«الحماسة، إن يمهد لها العقل، يقوم

الوحي بدونها، وبالنتيجة، هي تبعد كلاً من العقل والوحي، وتستبدلهما في المجال الذي يتركانه بالخيالات التي لا أساس لها في دماغ الإنسان». أما الناس الذين يعانون من الاكتئاب أو الغرور فيحتمل أن تكون لديهم قناعات بالاتصال مع الله». من هنا، فإن الأفعال والآراء الغريبة تكتسب الموافقة الإلهية التي تطري كسل الناس، جهلهم وحماقتهم؛ ثم يختم الفصل بالمبدأ الذي اقتبسه من قبل بأن «الوحي يجب الحكم عليه من قبل العقل».

ما يعنيه لوك بالعقل يتعين تجميعه من كتابه بالكامل. صحيح أن هناك فصلاً يدعى «العقل»، لكن الصحيح أيضاً أن هذا الفصل يعنى بشكل أساسي بالبرهنة على أن العقل لا يتكون من عمليات قياس منطقي، ويجمل ذلك بالجملة التالية: «لم يكن الله ليوفر كثيراً على الإنسان، فيجعله مجرد مخلوق ذي رجلين، ثم يتركه لأرسطو كي يجعله عاقلاً». فالعقل، كما يستخدم لوك المصطلح، يتألف من جزئين: الأول التحقق من الأشياء التي نعرفها بشكل يقيني، الثاني، البحث في المقترحات التي يعتبر من الحكمة قبولها عملياً، رغم أن لها احتمالية واحدة فقط وليس يقيناً مؤكداً لصالحها. فيقول «أسس الاحتمالية اثنان: التطابق مع تجربتنا، أو الدليل من تجربة الآخر». ثم يلاحظ قائلاً: لقد كف ملك سيام عن تصديق ما يقوله الأوروبيون، عندما أشاروا إلى إله الجليد.

في فصله المعنون بـ«درجات التصديق»، يقول إن درجة التصديق التي نعطيها لأي مقترح يجب أن تتوقف على أسس الاحتمالية المتوفرة لصالحه. وبعد الإشارة إلى أن علينا غالباً أن نتصرف بناء على الاحتمالات التي تقصرٌ عن اليقين، يقول إن الاستخدام الصحيح لهذا الشأن هو: الإحسان والتسامح المتبادل، نظراً لأنه أمر لا يمكن تجنبه بالنسبة للجزء الأكبر من الناس، إن لم يكن الكل، أن تكون لديهم عدة آراء دون توفر براهين ثابتة ولا ريب فيها على حقيقتها. ولسوف يحمل الأمر الكثير من تهمة الجهل، الخفة أو الحماقة، بالنسبة للناس الذين يتخلون عن معتقداتهم السابقة ويشجبونها، لدى عرض حجة حالية لا يمكنهم الرد عليها مباشرة وتبيان عدم كفاءتها، إذ يخيل إلي أنه يليق بكل الناس أن يؤكدوا على السلم والإنسانية المشتركة والصداقة لدى تعدد الآراء، نظراً لأننا لا يمكن أن

نتوقع بصورة معقولة أن يكون أي إنسان جاهزاً مباشرة للتخلي عن رأيه واعتناق رأينا باستسلام أعمى لسلطة لا يعترف فهم الإنسان بها. إذ، مهما يمكن أن تكون غالباً على خطأ، لا تمتلك مرشداً آخر سوى العقل، ولا تخضع خضوعاً أعمى لإرادة الآخر ولما يمليه الآخر. فإذا كنت ستعود إلى أفكارك، كن ذلك الشخص الذي يتفحص قبل أن يوافق. وعليك أن تعطيه الوقت اللازم كي يفكر ويعيد حساباته مرة ثانية ثم يتذكر ما قد يكون غائباً عن ذهنه، ويتفحص التفاصيل الخاصة كي يرى في أي جانب تقع الأرجحية، وإن كان غير راغب في التفكير بحجج ذات وزن كافٍ لإشغاله مجدداً وإيقاعه بكثير من الآلام، فذلك فقط هو ما نفعله غالباً ونحن في حالة مماثلة، ولسوف نعتبره أمراً خاطئاً، إن كان الآخرون سيملون علينا ما يجب أن ندرس من نقاط. وإذا ما كان شخصاً يرغب في أن يكوّن آراءه عن ثقة، كيف يمكننا أن نتصور أنه سيشجب تلك المعتقدات التي عمل الزمن والعادة على تثبيتهما في ذهنه، إلى حد أنه يفكر أنها واضحة ـ بذاتها، ويقينية على نحو لا شك فيها، أو أنه يعتبرها انطباعات تلقاها من الله نفسه، أو من أناس مرسلين منه؟ كيف يمكننا أن نتوقع، مثلاً، أن آراء مستقرة على هذا النحو يمكن التخلي عنها لصالح حجج غريب أو مرجعية عدو؟ لاسيما، إن كان هناك أي شك في مصلحة أو مخطط، كما يحدث غالباً حين يجد الناس أنهم يعامَلون معاملة سيئة. ولسوف نفعل حسناً إن نشفق على جهلنا المتبادل، ونسعى للخلاص منه بكل الطرق اللطيفة والمعقولة، ونكف مباشرة عن معاملة الآخرين معاملة سيئة، من خلال عنادنا وإصرارنا، لأنهم لم يتخلوا عن آرائهم أو لم يتقبلوا آراءنا، أو على الأقل أولئك الذين يمكن أن نفرض عليهم ذلك، عندما يكون محتملاً أكثر أن لا نكون أقل عناداً في عدم اعتناق بعض آرائهم. إذ أين الإنسان الذي يمتلك أدلة لا جدال فيها على حقيقة كل ما يعتقد به، أو زيف كل ما يدينه، أو يمكنه القول إنه تفحص حتى الأساس كل آرائه أو آراء الناس الآخرين؟ فالاضطرار للإيمان بدون معرفة، بل غالباً على أسس ضحلة جداً في هذه الحالة سريعة الزوال من العمل والعمى التي نعيشها، تجعلنا أكثر فأكثر انشغالاً واهتماماً بأن نعلم أنفسنا من أن نقيد الآخرين... وثمة سبب لأن نفكر، أنه إذا ما علّم الناس أنفسهم على نحو أفضل، سيكونون أقل فرضاً لآرائهم على الآخرين».

لقد تناولت حتى الآن الفصول الأخيرة من «المقالة» فقط، حيث يستنتج لوك الأخلاق من أبحاثه النظرية السابقة في طبيعة المعرفة البشرية وحدودها. والآن آن الأوان أن نتفحص ما يجب أن نقوله عن هذا الموضوع الفلسفي بشكل محض أكثر.

كقاعدة، لوك يحتقر الميتافيزيقا. وبسبب بعض تأملات لايبنتز، يكتب إلى أحد أصدقائه: «حسبنا، أنا وأنت، هذا النوع من تضييع الوقت». فمفهوم الجوهر، الذي كان مهيمناً في ميتافيزيقا عصره، يعتبره غامضاً وغير ذي فائدة، لكنه لا يغامر برفضه كلياً، بل يقول بصلاحية الحجج الميتافيزيقية الخاصة بوجود الله، لكنه لا يستقر عليها ويبدو أنه غير مرتاح لها بشكل من الأشكال. وكلما كان يعبر عن أفكار جديدة ولا يكرر فقط ما هو تقليدي متوارث، يفكر بلغة التفصيل المحسوس أكثر منه بالمجردات الكبرى. فلسفته تدريجية، مثل عمله العلمي، وليس قاطعاً يأتي دفعة واحدة، مثل المناهج القاسية الكبرى التي ظهرت في القرن السابع عشر.

يمكن أن نعتبر لوك مؤسس التجريبية، وهي الاعتقاد بأن كل معرفتنا (باستثناء وحيد محتمل هو المنطق والرياضيات) مستمدة من التجربة. طبقاً لذلك، الكتاب الأول من «المقالة» معني بمناقشات ضد أفلاطون، ديكارت والسكولائيين، فحواها أنه لا يوجد أفكار أو مبادئ فطرية. في الكتاب الثاني ينطلق إلى العمل كي يبين، بالتفصيل، كيف تؤدي التجربة إلى نشوء مختلف أنواع الأفكار. إذ يقول، بعد أن يرفض الأفكار الفطرية:

«لنفترض الآن أن العقل، كما يمكن القول، صفحة بيضاء، خالية من كل علامة، وبدون أية أفكار، كيف يتوصل لأن يمتلئ؟ من أين يأتيه ذلك المخزون الواسع الذي يرسم عليه الإنسان النشط ذو الخيال الذي لا حدود له، تنوعات مختلفة لا حدود لها تقريباً؟ من أين تأتيه مواد التفكير والمعرفة تلك كلها؟ على هذا أرد بكلمة واحدة: من التجربة: التي تقوم على أساسها كل معرفتنا، ومن ذلك تستمد بالنهاية ذاتها».

تُستمد أفكارنا من مصدرين: آ- الإحساس، ب- الإدراك الحسي لعمل عقلنا، الذي يمكن أن يدعى «الحس الداخلي». وبما أننا لا نفكر إلا من خلال الأفكار، ونظراً لأن كل الأفكار مصدرها التجربة، إذن من الواضح أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة.

فالإدراك الحسي، كما يقول، هو الخطوة والدرجة الأولى باتجاه المعرفة، ومدخل كل المواد إليها. «هذا قد يبدو، بالنسبة للإنسان الحديث، مجرد حقيقة بديهية تقريباً، لأنها أصبحت جزءاً لا يتجزأ مما نتعلمه بصورة عامة، على الأقل في البلدان الناطقة بالإنكليزية. لكن في أيامه، كان يفترض أن العقل يعرف كل أنواع الأشياء بصورة قبْلية، واعتماد المعرفة الكامل على الإدراك الحسي، كما نادى به، إنما كان عقيدة جديدة وثورية. فأفلاطون في محاورة «ثياتيتوس» كان قد انطلق إلى العمل كي يدحض تماهي المعرفة مع الإدراك الحسي، ومن عصره فصاعداً، كان كل الفلاسفة تقريباً، حتى ديكارت ولايبنتز ضمناً، يقولون بأن الكثير من معرفتنا الأعظم قيمة ليس مستمداً من التجربة. لذلك كانت تجريبية لوك الشاملة فتحاً جريئاً.

يتعامل الكتاب الثالث من «المقالة»، مع الكلام، ويهتم، بصورة أساسية بتبيان أن ما يقدمه الميتافيزيقايون، كمعرفة تتعلق بالعالم، هو محض كلام. فالفصل الثالث، وعنوانه في «الحدود العامة»، يتخذ فيه موقفاً اسمياً متطرفاً في موضوع الكليات. إذ يقول كل شيء موجود هو خاص، لكن يمكننا أن نؤطر أفكاراً عامة، كالإنسان مثلاً، يمكن تطبيقها على أشياء خاصة كثيرة. هذا التعميم يكمن فقط في حقيقة أنها أو يمكن تطبيقها على أنواع مختلفة من الأشياء الخاصة، وبكينونتها الخاصة، كأفكار في أذهاننا هي خاصة تماماً مثلها مثل أي شيء آخر موجود.

الفصل السادس من الكتاب الثالث وعنوانه «في أسماء الجواهر»، معني بتفنيد العقيدة السكولائية في الجوهر. فالأشياء يمكن أن يكون لها جوهر حقيقي يتكون من تركيبتها المادية، لكن هذا، بشكل رئيسي، مجهول من قبلنا، وليس هو الجوهر الذي يتكلم عنه السكولائيون. فالجوهر، كما يمكننا أن نعرفه، هو كلام محض. إنه

يكمن فقط في تعريف المصطلح العام. فأن نناقش، مثلاً، ما إذا كان جوهر الجسم هو امتداد فقط، أو امتداد زائد صلابة، يعني أن نناقش كلاماً: إذ يمكننا أن نعرّف كلمة «جسم» بأية طريقة، دون أن ينجم عن ذلك ضرر طالما أننا نتمسك بتعريفنا. والأجناس المتميزة ليست حقيقة من حقائق الطبيعة، بل اللغة، فهي «أفكار متميزة معقدة ذات أسماء متميزة ملحقة بها». صحيح أن هناك أشياء مختلفة في الطبيعة، لكن الاختلافات تحدث بتدرجات مستمرة: «فحدود الأجناس والمواصفات التي يصنفها الإنسان وفقاً لها، إنما هي من صنع الإنسان» ثم يمضي لضرب أمثلة عن الحيوانات المشوهة، معنياً بصورة خاصة بأن من المشكوك فيه ما إذا كانت بشراً أم لا. وجهة النظر هذه لم تُقبل عموماً إلى أن أقنع داروين الناس بتبني نظرية التطور من خلال التغيرات التدريجية. ومن سمحوا لأنفسهم بأن يُبتلوا بالسكولائيين، وحدهم فقط يدركون كم كان هناك من عبء ميتافيزيقاي، أزالته هذه النظرية.

غير أن هناك مشكلة واجهتها التجريبية والمثالية على حد سواء، ولم تستطع الفلسفة حتى اليوم إيجاد حل مرضٍ لها. إنها مشكلة تبيان كيف تكون لدينا معرفة بالأشياء الأخرى أكثر من أنفسنا ومن العمليات التي يقوم بها ذهننا. يفكر لوك في هذه المسألة، لكن ما يقوله غير مقنع بصورة واضحة تماماً. ففي أحد الأمكنة، يقول: «بما أن العقل، في كل أفكاره وعملياته العقلية، لا يمتلك شيئاً مباشراً آخر سوى أفكاره التي يمكنه وحده أن يصفها أو يتأمل بها، فإن من الواضح أن معرفتنا فيما يتعلق بها تُلم إلماماً فقط» ثم يقول مرة ثانية: «المعرفة هي إدراك اتفاق فكرتين أو اختلافهما». من هذا، على ما يبدو، يتبع مباشرة أننا نستطيع معرفة وجود أناس آخرين، أو عالم طبيعي، لأن هذه، إن وجدت، ليست أفكاراً مجردة في أي ذهن. طبقاً لذلك، على كل منا أن يكون، بقدر ما يتعلق الأمر بالمعرفة، مغلقاً على نفسه، مقطوعاً عن كل احتكاك بالعالم الآخر.

لكن هذه مفارقة، وليس للوك شأن بالمفارقة. تبعاً لذلك، وفي فصل آخر، يطلق نظرية مختلفة، مناقضة تماماً للنظرية السابقة. إذ يقول، لدينا ثلاثة أنواع من معرفة الوجود الحقيقي. معرفتنا بوجودنا الخاص حدسية، معرفتنا بوجود الله برهانية، ومعرفتنا بالأشياء الماثلة للحس حسية.

في الفصل التالي، يغدو واعياً تقريباً لعدم الاتساق. فيقترح أن بإمكان إنسان ما أن يقول: «إذا كانت المعرفة تكمن في اتفاق الأفكار، فإن المؤمن بالوحي، والإنسان العاقل الرصين سواء». ثم يرد: «ليس الأمر هكذا حيث تتوافق الأفكار والأشياء». ثم يمضي ليقول إن كل الأفكار البسيطة يجب أن تتوافق مع الأشياء، نظراً «لأن العقل، كما تبين، لا يمكنه أن يصنع أفكاراً بسيطة عن ذاته على الإطلاق، فهذه الأشياء كلها هي «نتاج أشياء تعمل في الذهن بطريقة طبيعية». أما فيما يخص الأفكار المعقدة عن الجواهر، «فكل أفكارنا المعقدة عنها يجب أن تكون هكذا، وهكذا فقط، باعتبار أنها تتكون من أفكار بسيطة، كما تم اكتشاف تواجدها في الطبيعة». مرة ثانية، لا يمكن أن تكون لدينا معرفة إلا: 1- بالحدس، 2- بالعقل، وهو يتفحص اتفاق أو اختلاف فكرتين. 3-بالإحساس، وذلك بإدراك وجود الأشياء الجزئية.

في كل هذا، يفترض لوك أن من المعروف أن بعض الوقائع الذهنية التي يدعوها أحاسيس، لها أسباب خارج ذاتها، وأن هذه الأسباب تشابه، إلى حد ما وفي بعض المجالات على الأقل، الأحاسيس التي هي نتائج لها. لكن كيف يمكن معرفة هذا بشكل يتسق مع مبادئ التجريبية؟ إننا نعيش تجربة الأحاسيس، لكن ليس أسبابها، وتجربتنا ستكون هي بالضبط ذاتها لو كان منشأ أحاسيسنا عفوياً. والاعتقاد بأن للأحاسيس أسباباً، والأكثر من ذلك حتى، الاعتقاد بأنها تشبه أسبابها، هو الاعتقاد الذي إن تم توكيده، يجب أن يتم على أسس مستقلة عن التجربة تماماً. فالنظرة القائلة إن المعرفة هي إدراك اتفاق فكرتين أو اختلافهما، هي النظرة التي تعود للوك؛ كما أن هربه من المفارقات التي تجرها وراءها تأثر بعدم الاتساق، إلى حد أن تمسكه الشديد وحده بالحس الفطري جعله لا يراه.

هذه المشكلة تثقل كاهل التجريبية حتى هذا اليوم. هيوم تخلص منها بإسقاط الفرضية القائلة بأن للأحاسيس أسباباً خارجية، لكنه كان يحتفظ بهذه الفرضية كلما نسي مبادئه الخاصة، وهو ما كان يحدث غالباً جداً. مبدأه الأساسي «لا فكرة بلا انطباع سابق» الذي يأخذه من لوك، مقبول فقط طالما

نفكر بالانطباعات باعتبارها أسباباً خارجية، توحي بها على نحو لا يقاوم فكرة «الانطباع» ذاتها، لكن في اللحظات التي يحقق فيها هيوم درجة ما من الاتساق، يغرق في المفارقات تماماً.

لا أحد نجح حتى الآن في ابتكار فلسفة معقولة ومتسقة ذاتياً. لوك كان هدفه المعقولية وحققها على حساب الاتساق. لكن معظم الفلاسفة الكبار فعلوا العكس. فالفلسفة غير المتسقة ذاتياً لا يمكن أن تكون صحيحة كلياً، لكن الفلسفة المتسقة ذاتياً يمكن أن تكون زائفة كلياً. وأكثر الفلاسفة ثمرة لديهم تناقضات واضحة؛ لكنها لذلك السبب صحيحة جزئياً. لكن ليس هناك من سبب لافتراض أن المنهج المتسق ذاتياً يتضمن من الحقيقة أكثر من المنهج الذي يكون، شأنه شأن منهج لوك، على خطأ تقريباً، وبشكل واضح.

معتقدات لوك الأخلاقية مثيرة للاهتمام، جزئياً بذاتها، وجزئياً باعتبارها تمهيداً لبنتام. وحين أتكلم عن معتقداته الأخلاقية، لا أعني نزوعه الأخلاقي كإنسان عملي، بل نظرياته العامة فيما يتعلق بكيفية تصرف الناس وكيف يجب أن يسلكوا.

لقد كان لوك، شأنه شأن بنتام، رجلاً مفعماً بالمشاعر اللطيفة، مع ذلك يعتقد أن الكل (بمن فيهم هو نفسه) يجب دائماً أن تحركهم، فعلاً، الرغبة وحدها لتحقيق السعادة أو المتعة. ولسوف يوضح هذا بضعة اقتباسات:

«الأشياء جيدة أو سيئة، فقط من حيث علاقتها باللذة أو الألم. فما ندعوه «خيراً» قابل لأن يسبب لك السرور أو يزيده، أو ينقص الألم لدينا».

«ترى ما الذي يحرك الرغبة؟ جوابي هو السعادة، والسعادة وحدها».

«السعادة، بكامل مداها، هي المسرة العظمى التي يمكننا الحصول عليها».

«ضرورة متابعة السعادة أساس كل حرية».

«تفضيل الرذيلة على الفضيلة حكم خاطئ جلي».

«التحكم بعواطفنا هو تحسين صحيح للحرية».

يتوقف آخر هذه الأقوال، كما يبدو، على عقيدة المكافأة والعقاب في العالم الآخر. فالله وضع قواعد أخلاقية معينة، من يتبعها يذهب إلى الجنة ومن يخرقها يذهب إلى جهنم. لذلك، الباحث العاقل عن اللذة يكون فاضلاً. ومع انهيار المعتقد بأن الإثم يفضي إلى الجنة، صار من الصعوبة بمكان أكبر أن تقدم حجة الاعتبار ـ الذاتي لصالح الحياة الفاضلة. لقد استبدل بنتام، الذي كان مفكراً حراً، المشرّع بالله وأحله محله: إنه شغل القوانين والمؤسسات الاجتماعية أن تقيم تناغماً بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، بحيث يكون كل إنسان، في ملاحقته لسعادته، مضطراً للإسهام في السعادة العامة. لكن هذا أقل إقناعاً من التوفيق بين المصالح العامة والخاصة الناجم عن التلويح بالجنة والجحيم، سواء لأن المشرعين ليسوا دائماً حكماء أو فضلاء، أو لأن حكومات البشر ليست عليمة بكل شيء.

لقد كان على لوك أن يقر، وهو أمر واضح، أن الناس لا يتصرفون دائماً بالطريقة التي يحتمل، إن حسبت بالحسبان العقلي، أن تضمن لهم الحد الأعلى من اللذة. فنحن نعطي قيمة أكبر للذة الحالية مقارنة بلذة المستقبل، ولذة المستقبل القريب أكثر من لذة المستقبل البعيد. كما يمكن القول ـ رغم أن لوك لم يقله ـ إن نسبة الاهتمام هي المقياس الكمي للحذف العام للذات المستقبل. فإذا كان الأمل بإنفاق ألف جنيه سنوياً مستقبلاً هو مبهج، كفكرة إنفاقها اليوم، فيجب ألا يكون هناك حاجة لأن تدفع من أجل إرجاء لذائذي. كذلك يقر لوك بأن المؤمنين المخلصين غالباً ما يرتكبون الذنوب التي تجعلهم، حسب معتقداتهم، مهددين بخطر جهنم. وكلنا نعرف أناساً يؤجلون الذهاب إلى طبيب الأسنان أكثر مما كانوا سيفعلون لو أنهم كانوا مشغولين بالمتابعة العقلانية للسعادة. بالتالي، حتى لو أن السعادة، أو تفادي الألم كان دافعنا، لا بد من أن نضيف أن السعادة تفقد جاذبياتها والآلام تفقد الرهبة منها بصورة تتناسب مع بعدها عنا في المستقبل.

وبحسب لوك، بما أنه على المدى الطويل فقط، تتوافق المصلحة الذاتية مع المصلحة العامة، يصبح من المهم أن يتم توجيه الناس، قدر الإمكان، نحو

مصالحهم طويلة الأمد. أي بعبارة أخرى، يجب على الناس أن يكونوا متعقلين. فالتعقل هو الفضيلة الوحيدة التي ينبغي الوعظ بها، لأن كل انحراف عن الفضيلة هو إخفاق للتعقل. والتأكيد على التعقل هو خاصة من خواص النزعة التحررية. إنها ترتبط بنشأة الرأسمالية، لأن المتعقل يصبح غنياً، في حين أن غير المتعقل يصبح أو يظل فقيراً. وهي مرتبطة أيضاً ببعض أشكال الورع البروتستانتي: فالفضيلة مع النظر إلى السماء يماثل، سيكولوجياً، الخلاص مع النظرة إلى الاستثمار.

إن الاعتقاد بالتناغم بين المصالح الخاصة والعامة هو ميزة من ميزات النزعة التحررية، وقد ظلت طويلاً بعد التأسيس اللاهوتي الذي وضع أسسه لوك.

يقول لوك: إن الحرية تتوقف على ضرورة متابعة السعادة الحقيقية، وعلى تحكمنا بأهوائنا. هذا الرأي يستمده من اعتقاده بأن المصالح العامة والخاصة تتطابق على المدى الطويل، لكن ليس بالضرورة في الأمداء القصيرة. ينبثق من هذا الاعتقاد، إن كان المجتمع يتكون من مواطنين متعقلين وأتقياء على حد سواء، أنهم كلهم سيتصرفون، إن أعطوا حريتهم، بطريقة ترتقي بالصالح العام. ولن يكون هناك حاجة لقوانين بشرية تحدهم، نظراً لأن القوانين الإلهية ستكون كافية. هنا الرجل الفاضل الذي يغرى بأن يصبح قاطع طريق، سيقول لنفسه: «أنا قد أفلت من القاضي، على الأرض، لكنني لن أستطيع الإفلات من عقوبة قاضي السماء». تبعاً لذلك، سيشجب فكرته ويتخلى عن مخططاته الشريرة، ثم يعيش حياة فاضلة، كما لو أنه على يقين من أن الشرطة ستمسك به. لذلك، الحرية القانونية ممكنة تماماً فقط حيث يكون التعقل والتقوى مجتمعين معاً، وفي كل مكان آخر، فإن القيود التي تفرضها قوانين البشر، لا بد منها.

ثم يكرر لوك قوله بأن الأخلاق قابلة للبرهنة، لكنه لا يطور فكرته هذه بصورة كاملة كما كان باستطاعته أن يفعل. والفقرة الأكثر أهمية هي التالية:

الأخلاق قابلة للبرهنة. الفكرة عن كائن أعلى غير محدود القوة، الخير، الحكمة، نحن من صنعه، وعليه نعتمد. كذلك الفكرة عن أنفسنا، ككائنات عاقلة تفهم، هي بحد ذاتها واضحة لدينا، إن ننظر إليها ونتابعها كما تستحق. كما أفترض، أنها تقدم أسس واجبنا وقواعد تصرفنا، وعلى نحو يمكن أن يضع

الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهنة: فحيث لا يكون لدي شك، بل الأقوال الواضحة ـ ذاتياً، ومن خلال النتائج الحتمية التي لا جدال فيها، كما هي في الرياضيات، فإن مقاييس الصحيح والخطأ يمكن التوصل إليها، كما يمكن أن يطبقها الإنسان على نفسه بنفس الحياد والاهتمام الذي يتعامل فيه مع هذا العلم أو ذاك. أما علاقات الصيغ الأخرى فيمكن بالتأكيد إدراكها، وكذلك صيغ العدد والامتداد: إذ لا يمكنني أن أرى لماذا لا يمكن أن تكون قابلة للبرهنة والإثبات، إذا كانت الطرق الموضوعة تهدف لتفحص أو متابعة اتفاقها أو اختلافها. فالقول «حيث لا توجد ملكية، لا يوجد ظلم» هو قول أكيد كما هي الحال في أي قول يبرهن عليه إقليدس: لأن فكرة الملكية هي حقك في شيء ما، والفكرة التي يطلق عليها اسم «الظلم» هي التعدي على ذلك الحق أو انتهاكه، ومن الواضح أن هذه الأفكار ـ لكونها راسخة على هذا النحو، وهذه الأسماء ملحقة بها، يمكنني التأكيد أن هذه الفكرة صحيحة، مثلما هو صحيح أن للمثلث ثلاث زوايا تساوي زاويتين قائمتين. مرة ثانية: «ما من حكم يسمح بالحرية المطلقة»: ففكرة الحكم، لكونه تأسيساً للمجتمع على قواعد أو قوانين معينة، تتطلب الامتثال لها، وفكرة الحرية المطلقة، لكونها تعني أن يفعل كل إنسان ما يشاء، فإنني أكون قادراً على التأكد من صدق هذا القول وحقيقته، مثله مثل أي قول في الرياضيات».

هذه الفقرة محيرة كاللغز، لأنها في البداية تبدو وكأنها تجعل القواعد الأخلاقية تابعة للأوامر الإلهية، في حين أنها في الأمثلة التي يضربها، توحي بأن القواعد الأخلاقية تحليلية. والواقع، أفترض أن لوك كان يفكر ببعض الأخلاق على أنها تحليلية وبعضها الآخر على أنه تابع للأوامر الإلهية. لكن ثمة لغز آخر، هو أن الأمثلة المعطاة لا تبدو أنها مسائل أخلاقية على الإطلاق.

ثمة صعوبة أخرى، يمكن للمرء أن يود النظر فيها. إنها بصورة عامة اعتقاد اللاهوتيين بأن الأوامر الإلهية ليست اعتباطية، بل هي من وحي خيره وحكمته. هذا يتطلب أن يكون هناك مفهوم ما عن الخير سابق للأوامر الإلهية، أدى به لأن يفرض تلك الأوامر فقط وليس سواها. هذا المفهوم، أمر يستحيل اكتشافه من لوك. فما يقوله هو أن الإنسان العاقل سيتصرف بالطريقة الفلانية لأن الله في

الحالة الأخرى سيعاقبه، لكنه يتركنا في ظلمة تامة فيما يتعلق بالأسباب التي تؤدي إلى أن يرتبط العقاب بتصرفات معينة بدلاً من أن يرتبط بأضدادها.

معتقدات لوك الأخلاقية لا يمكن الدفاع عنها بالطبع. إذ بمعزل عن حقيقة أن هناك شيئاً ما مقززاً للنفس في المنهج الذي يعتبر التعقل هو الفضيلة الوحيدة، فإن هناك اعتراضات أخرى أقل عاطفية على نظرياته.

في المقام الأول، أن نقول إن الناس يرغبون فقط بالمتعة هو أن نضع العربة أمام الحصان. فكل ما قد أرغب به، سأشعر بالسرور لدى الحصول عليه، لكن كقاعدة، اللذة تعود بسببها للرغبة، وليس الرغبة للذة. إذ من الممكن، كما يحدث مع الساديين، أن يرغبوا بالألم، في تلك الحالة، يظل هناك لذة في تحقيق الرغبة لكنها تختلط بنقيضها. بل حتى في عقيدة لوك، ليس هناك لذة كتلك التي تكون منشودة، نظراً لأن اللذة القريبة منشودة أكثر من البعيدة. وإذا كان علينا أن نستنتج الأخلاق من سيكولوجيا الرغبة، كما حاول لوك وتلاميذه أن يفعلوا، لا يكون هناك سبب لاستنكار حذف اللذات القريبة والبعيدة، أو لاعتبار التعقل واجباً أخلاقياً. حجته، بالإجمال، هي التالية: «نحن نرغب فقط باللذة، لكن، بالحقيقة، الكثير من الناس لا يرغبون باللذة بحد ذاتها، بل باللذة القريبة. هذا يناقض اعتقادنا بأنهم يرغبون باللذة بذاتها، ولذلك هم أشرار». فالفلاسفة جميعاً تقريباً، يضعون، في مناهجهم الأخلاقية، معتقداً زائفاً، ثم يجادلون بأن الشر يكمن في التصرف بطريقة تبرهن على أنه تصرف زائف، وهو ما سيكون مستحيلاً لو أن الاعتقاد كان صحيحاً. عن هذا النموذج يقدم لوك مثالاً.

* * *

الفصل الرابع عشر

فلسفة لوك السياسية

آ- المبدأ الوراثي

في السنتين 1689 و1690، أي بعد استعادة الملكية مباشرة في 1688، كتب لوك كتابه «بحثان عن الحكومة»، الثاني منهما يعتبر مهماً جداً على نحو خاص في تاريخ الأفكار السياسية.

أول هذين البحثين هو نقد لعقيدة السلطة الوراثية. وهو رد على كتاب السير روبرت فيلمر «البطريركية، أو السلطة الطبيعية للملوك» الذي نشر سنة 1680، لكن كتب أيام تشارلز الأول. والسير روبرت فيلمر هو مؤمن أشد الإيمان بالحق الإلهي للملوك، كان من سوء حظه أنه عاش حتى 1653، ولا بد أنه عانى أشد المعاناة من إعدام تشارلز الأول وانتصار كرومويل. لكن «البطريركية» كتبت قبل هذه الأحداث المحزنة، ويعتقد أنها كتبت قبل الحرب الأهلية، بحيث أنها تبين، بشكل طبيعي، وعياً بوجود عقائد هدامة. مثل هذه العقائد، كما يشير فيلمر، لم تكن جديدة سنة 1640. بل الواقع أن رجال الدين الكاثوليك والبروتستانت على حد سواء، في صراعهم مع الحكام الكاثوليك والبروتستانت حسب التسلسل، كانوا قد أثبتوا بكل قوة حق الرعية في مقاومة الأمراء الطغاة، وكتاباتهم قدمت للسير روبرت مادة وافرة للمجادلة.

السير روبرت هذا، كان تشارلز الأول قد رسمه فارساً، كما يقال إن منزله تعرض للنهب عشر مرات من قبل البرلمانيين. إنه يعتقد أن من غير المحتمل أن يكون نوح قد أبحر في البحر الأبيض المتوسط، وخصص أفريقيا، آسيا، وأوروبا، لحام، سام ويافث حسب التسلسل. كما يعتقد أن اللوردات، من خلال الدستور الإنكليزي، يقدمون المشورة فقط للملك، وأن لمجلس العموم

سلطة أقل حتى، والملك، كما يقول، هو وحده يسن القوانين، التي تنطلق فقط من إرادته. وحسب رأي فيلمر، الملك حر، له كامل الحرية، من كل سيطرة بشرية، ولا يمكن تقييده بقوانين أسلافه أو معاصريه، «إذ يستحيل بالنسبة للطبيعة البشرية، أن يسن المرء قانوناً على نفسه».

لقد كان فيلمر، كما تبين هذه الآراء، ينتمي إلى القسم الأكثر تطرفاً من حزب الحق الإلهي.

تبدأ «الباترياركا» بمجادلة «الرأي العام» القائل «إن الجنس البشري يولد بشكل طبيعي، وقد وهب حرية كاملة وخالصة من كل خضوع، كذلك الحرية في أن يختار شكل الحكم الذي يشاء، أما السلطة التي يمكن أن تكون لامرئ ما على الآخرين، فتمنح في البداية طبقاً لحسن بصيرة الجمهور». «هذه العقيدة»، كما يقول «نشأت في المدارس أولاً». أما الحقيقة، بالنسبة إليه، فهي مختلفة تماماً، وهي أن الله، بالأصل، منح السلطة الملكية لآدم، ومنها انحدرت إلى ورثته، ثم وصلت أخيراً إلى مختلف الملوك في العصور الحديثة. ثم يؤكد «الملوك الآن هم أو يجب أن يكونوا من ذوي السمعة الحسنة، وهم الورثة اللاحقون لأولئك الأسلاف الأوائل الذين كانوا في البداية الآباء الطبيعيين للبشر كلهم. غير أن أبانا الأول، كما يبدو، لم يقدر بشكل صحيح حقه كملك كامل شامل، لأن «الرغبة بالحرية كانت السبب الأول لسقوط آدم». والرغبة في الحرية هي العاطفة التي يعتبرها السير روبرت، نوعاً من عدم التقوى.

إن الحقوق التي ادعاها تشارلز الأول، كما ادعاها مناصروه لصالحه، كانت أكثر بكثير مما تنازلت عنه العصور السابقة للملوك. فيشير فيلمر إلى أن البارسونز، وهم جيزويت إنكليز، والبوتشانان، وهم كالفينيون اسكوتلنديون، ولا يتفقون على شيء آخر تقريباً، يؤكدون جميعاً أن الملوك يمكن تنحيتهم من قبل الشعب لسوء حكمهم. البارسونز، بالطبع، كانوا يفكرون بالملكة إليزابيت البروتستانتية، والبوتشانان بماري، ملكة سكوتلندا الكاثوليكية. ولقد تمت المصادقة على عقيدة البوتشانان بنجاحها، لكن عقيدة البارسونز تم رفضها بإعدام بطل فيلمر.

بل حتى قبل استعادة الملكية، كان اللاهوتيون يميلون للاعتقاد بوضع حدود للسلطة الملكية. وقد كان هذا جزءاً من المعركة بين الكنيسة والدولة التي نشبت في أوروبا كلها خلال معظم القرون الوسطى. في هذه المعركة، كانت الدولة تعتمد على القوة المسلحة، والكنيسة على البراعة والقداسة. وطالما كان للكنيسة هذان الاستحقاقان، فقد كانت تفوز، وحين لم يعد لها سوى البراعة فقط، فقد خسرت. لكن الأشياء التي كان يقولها الناس البارزون والمقدسون ضد سلطة الملوك بقيت مدونة في السجلات. ورغم أنها كانت تهدف لتحقيق مصالح البابا، إلا أنه كان بالإمكان استخدامها لدعم حقوق الشعب في حكم ذاته. «فالمدرسيون الماكرون» كما يقول فيلمر «يجب أن يتأكدوا من هزم الملوك وإبقائهم تحت سيطرة البابا، لاعتقادهم أن ذلك هو الطريق الأسلم، من أجل جعل الشعب فوق الملك، بحيث تحل السلطة البابوية محل السلطة الملكية». ثم يقتبس من اللاهوتي بيلارمين قوله إن السلطة الدنيوية يمنحها الناس (لا الله)، وهي بيد الشعب ما لم يمنحها الشعب لأمير». بالتالي، فإن بيلارمين، بحسب رأي فيلمر، «يجعل الله هو الصانع المباشر للحالة الديموقراطية»، وهو ما يبدو له صادماً، بقدر ما هو صادم لرجل من الأقلية الثرية الحديثة أن تقول إن الله هو الصانع المباشر للبلشفية.

لا يستمد فيلمر السلطة السياسية من عقيدة، ولا حتى من أي اعتبار للصالح العام بل يستمدها كلياً من سلطة الوالد على أولاده. نظرته هي التالية: مصدر السلطة الملكية هي خضوع الأولاد لوالديهم، والآباء في سفر التكوين هم الملوك، والملوك هم ورثة آدم، أو على الأقل ينبغي اعتبارهم كذلك، والحقوق الطبيعية للملك هي ذاتها حقوق الأب، والأبناء، بالفطرة، ليسوا أحراراً من السلطة الأبوية، حتى عندما يبلغ الابن سن الرشد ويصبح الوالد خرِفاً.

تبدو هذه النظرية برمتها، بالنسبة للعقل الحديث، خيالية، إلى حد أنه يصعب الاعتقاد بأنه كان يعنيها عن جد. فنحن لم نعد معتادين على أن نستمد الحقوق السياسية من آدم وحواء. كما نعتقد أن من الواضح أن السلطة الأبوية

يجب أن تتوقف تماماً عندما يصل الابن أو البنت إلى سن الحادية والعشرين، أو سن الرشد، وأنه قبل ذلك، يجب أن تكون محددة كل التحديد من قبل الدولة وحق المبادرة المستقلة على السواء، التي يكتسبها الشباب تدريجياً.

إننا ندرك أن للأم حقوقاً مساوية على الأقل لحقوق الأب. لكن بغض النظر عن هذه الاعتبارات كلها، لا يحدث لأي إنسان حديث، خارج اليابان، أن يفترض أن السلطة السياسية يجب أن تكون مماثلة بأية طريقة لسلطة الوالدين على الأولاد. فالصحيح أن هناك في اليابان نظرية مماثلة لنظرية فيلمر، ما يزالون يعتقدون بها، ويجب أن يدرّسها المعلمون وأساتذة الجامعات لطلابهم. فالميكادو يمكن تتبع سلالته حتى الإلهة ـ الشمس، التي هو وارثها، واليابانيون الآخرون ينحدرون أيضاً منها، لكن ينتمون إلى فروع ثانوية من عائلتها. لذلك، الميكادو مقدس وكل مقاومة له كفر. هذه النظرية، تم ابتكارها بالأساس سنة 1868، لكن يزعمون الآن في اليابان بأنها انحدرت مع التراث منذ خلق العالم.

على أن محاولة فرض نظرية مماثلة على أوروبا ـ التي تعتبر محاولة فيلمر جزءاً منها ـ باءت بالفشل. لماذا؟ لأن قبول نظرية كهذه مناف حكماً للطبيعة البشرية. مثال على ذلك، كان المصريون القدماء، بعيداً عن اليابان، وكذلك البيروفيون والمكسيكيون قبل الفتح الإسباني، يعتقدون بذلك. وفي مرحلة معينة من التطور البشري، كانت تلك العقيدة طبيعية. لكن إنكلترا آل ستوارت عبرت هذه المرحلة، إلا أن اليابان الحديثة لم تفعل.

تعود هزيمة نظريات الحق الإلهي، في إنكلترا، إلى سببين أساسيين. أحدهما هو تعدد الأديان، الثاني هو الصراع على السلطة بين الملكية، الأرستقراطية والبورجوازية العليا. بالنسبة للدين: الملك، منذ عهد هنري الثامن، صار رأس كنيسة إنكلترا، التي كانت معارضة لكل من كنيسة روما ومعظم الطوائف البروتستانتية. لقد كانت كنيسة إنكلترا تفتخر بكونها تصالحية: فمقدمة النسخة المصادق عليها من الإنجيل تبدأ هكذا: «لقد كان من حكمة ـ كنيسة إنكلترا، منذ تأليف طقوسها الدينية العامة لأول مرة، أن تحافظ على

الوسط بين حدين». وبالإجمال فإن هذه التصالحية ناسبت معظم الناس. لقد حاول الملك جيمس الثاني والملكة ماري أن يجذبا الناس باتجاه روما، كما حاول المنتصرون في الحرب الأهلية أن يجذبوهم باتجاه جنيف، لكن المحاولتين كلتيهما باءتا بالفشل، ثم بعد 1688، باتت سلطة كنيسة إنكلترا لا يتحداها أحد. مع ذلك بقي أعداؤها على قيد الحياة. فالمنشقون عنها، على نحو خاص، كانوا رجالاً أقوياء وكانوا كثيرين بين التجار والمصرفيين الأغنياء الذين كانت قوتهم في تزايد مستمر.

أما موقع الملك اللاهوتي فكان خاصاً بشكل من الأشكال، لأنه لم يكن رأس كنيسة إنكلترا وحسب، بل أيضاً رأس كنيسة اسكوتلندا. لكن كان عليه، في إنكلترا أن يؤمن بالأساقفة ويرفض الكالفينية، بينما في اسكوتلندا، كان عليه أن يرفض الأساقفة ويؤمن بالكالفينية. آل ستوارت كانت لهم قناعات دينية صادقة جعلت هذا الموقف الغامض مستحيلاً بالنسبة لهم، وسببت لهم إزعاجات ومشاكل في اسكوتلندا أكثر مما في إنكلترا. لكن بعد 1688 أدت الملاءمة السياسية بالملوك لأن يذعنوا للاعتراف بكلا المذهبين في آن واحد. هذا خفَّف من الحماسة، وجعل من الصعب اعتبارهم أشخاصاً مقدسين. وعلى أي حال، لا الكاثوليك ولا المنشقون استطاعوا أن يذعنوا لأي مطالب دينية لصالح الملكية.

كما أن الأطراف الثلاثة: الملك، الأرستقراطية، والطبقة المتوسطة الغنية، صنعت كلها تركيبات مختلفة في أوقات مختلفة. ففي عهد إدوارد الرابع ولويس الحادي عشر، اتحد الملك والطبقة الوسطى ضد الأرستقراطية وفي عهد لويس الرابع عشر، اجتمع الملك والأرستقراطية ضد الطبقة الوسطى، وفي إنكلترا سنة 1688، اتحدت الطبقة الوسطى والأرستقراطية ضد الملك، وحين كان الملك يظفر بأحد الطرفين إلى جانبه يغدو قوياً، وحين يتحد الطرفان الآخران ضده، يغدو ضعيفاً.

لهذه الأسباب، إضافة إلى أسباب أخرى، لم يجد لوك صعوبة في نقض حجج فيلمر. ففي كل ما يتعلق بالعملية الفكرية، كان أمام لوك، بالطبع، مهمة

سهلة. إذ يشير إلى أن سلطة الأم، إذا كان الأمر يتعلق بسلطة الوالدين، يجب أن تكون مساوية لسلطة الأب، ويؤكد كل التأكيد على عدم عدالة حق البكورة، الذي لا يمكن تجنبه، إذا كان حق الوراثة يقوم على أساس الملكية. ثم يسخر من سخافة الافتراض أن الملوك الفعليين هم، بأي معنى حقيقي، ورثة آدم. فآدم يمكن أن يكون له وريث وحيد، لكن لا أحد يعلم من هو. ثم يتساءل، هل يمكن لفيلمر، إن كان بالإمكان اكتشاف الوارث الحقيقي، أن يفكر أن كل الملوك الموجودين يجب أن يضعوا تيجانهم عند قدميه؟ وإذا ما تم القبول بالأساس الذي يضعه فيلمر للملكية، فإن كل الملوك، باستثناء واحد على الأكثر، هم مغتصبون. وليس لهم الحق في المطالبة بطاعة رعيتهم بالواقع. الأكثر من ذلك، أن سلطة الوالدين، كما يقول، مؤقتة ولا تمتد إلى الحياة بطولها أو إلى الممتلكات.

لأسباب كهذه، وبمعزل عن أكثر الأسس أساسية، لا يمكن للوراثة، بالنسبة للوك، أن تكون مقبولة كأساس للسلطة السياسية الشرعية. تبعاً لذلك، يبحث في بحثه الثاني المتعلق بالحكم عن أساس أكثر قابلية للدفاع عنه.

لقد اختفى المبدأ الوراثي تقريباً من السياسة. وخلال حياتي، اختفى أيضاً أباطرة البرازيل، الصين، روسيا والنمسا، ليحل محلها استبداديون ليس لهم هدف البتة في تأسيس سلالات وراثية. كما فقدت الأرستقراطية امتيازاتها في أوروبا كلها، ما عدا إنكلترا، حيث باتت لا أكثر من شكل تاريخي بقليل. هذا كله، في معظم البلدان، حديث جداً، وله شأن كبير في نشوء الدكتاتوريات، نظراً لأن الأساس التقليدي للسلطة تم القضاء عليه، والعادات الذهنية التي تتطلب ممارسة ناجحة للديموقراطية لم يُتح لها الوقت لكي تنمو وتترسخ. لكن، هناك مؤسسة كبيرة وحيدة لم يدخل فيها العنصر الوراثي البتة ألا وهي الكنيسة الكاثوليكية. يمكننا أن نتوقع من الدكتاتوريات، إن بقيت على قيد الحياة، أن تطور تدريجياً، شكلاً للحكم مماثلاً لحكم الكنيسة. ولقد حدث هذا من قبل في حالة الشركات الكبرى في أمريكا، التي كانت تمتلك، حتى بيرل هاربور، سلطات مساوية لسلطات الحكومة.

من المستغرب أن رفض المبدأ الوراثي في السياسة لم يكن له أثر تقريباً في المجال الاقتصادي في البلدان الديموقراطية. (أما في البلدان ذات الحكم الشمولي، فإن القوة الاقتصادية تم تمثلها من قبل السلطة السياسية). إننا ما نزال نفكر أن من الطبيعي أن يترك الإنسان ملكيته لأولاده، أي أن نقبل بالمبدأ الوراثي فيما يتعلق بالسلطة الاقتصادية، بينما نرفضه فيما يتعلق بالسلطة السياسية. لقد اختفت السلالات الوراثية، لكن السلالات الاقتصادية بقيت. وأنا لا أناقش هنا سواء مع أو ضد هذه المعاملة المختلفة لشكلي السلطة الاثنين، بل أشير فقط إلى أنه موجود، وأن معظم الناس لا يشعرون به. فحين تفكر كم يبدو لنا طبيعياً أن التحكم بحياة الآخرين الناجم عن الثروة الكبيرة يجب أن يكون وراثياً، تفهم على نحو أفضل كيف يمكن لأناس مثل السير روبرت فيلمر أن يعتنقوا النظرة ذاتها فيما يتعلق بسلطة الملوك، وكم كان مهماً التجديد الذي مثله أناس يفكرون، كما كان لوك يفكر.

ولكي نفهم كيف كان بالإمكان الاعتقاد بنظرية فيلمر، وكيف بدت نظرية لوك المضادة ثورية، علينا فقط أن نفكر أنه كان يُنظر للملكية حينذاك كما يُنظر إلى امتلاك الأرض الآن. فمالك الأرض له حقوق قانونية مهمة مختلفة، أهمها: سلطة اختيار من سيكون على الأرض. لذلك يمكن للملكية أن تنتقل بالوراثة، كما نشعر أن الإنسان الذي ورث أرضاً له حق صحيح بكل الامتيازات التي يسمح له القانون بها نتيجة لذلك. لكن بالأساس، موقعه كموقع الملوك الذين يدافع عن حقوقهم السير روبرت فيلمر. ثمة، في الوقت الحاضر، في كاليفورنيا عدد من ملكيات الأراضي الضخمة، التي يستمد الحق بها من المنح الفعلية أو المزعومة من قبل ملك إسبانيا. لقد كان فقط في موقع يسمح له بإعطاء منح كهذه. وذلك: آ- لأن اسبانيا كانت تقبل نظريات مماثلة لنظريات فيلمر، وب- لأن الإسبان كانوا قادرين أن يهزموا الهنود في المعارك. مع ذلك، نحن نتمسك بورثة أولئك الذين جعلوا من المنح حقاً عادلاً لهم. ربما في المستقبل، سيبدو هذا خيالياً مثلما يبدو فيلمر الآن.

ب- الحالة الطبيعية والقانون الطبيعي

يبدأ لوك بحثه الثاني «في الحكم» بالقول إنه، بعد أن بيّن استحالة أن تُستمد سلطة الحكم من سلطة الأب، سيتكلم عما يتصور أنه المنشأ الحقيقي للحكم.

إنه يبدأ بافتراض «الحالة الطبيعية» السابقة لكل حكم بشري. في هذه الحالة، هناك «قانون الطبيعة»، لكن قانون الطبيعة يتكون من أوامر إلهية، ولا يفرضه مشرِّع بشري. وليس من الواضح إلى أي مدى، بالنسبة للوك، الحالة الطبيعية هي مجرد فرضية توضيحية. وإلى أي مدى يفترض أنه كان لها وجود تاريخي، لكنني أخشى أنه كان يميل للتفكير بها كمرحلة وقعت فعلاً. ثم خرج الناس من حالة الطبيعة من خلال عقد اجتماعي أسَّس للحكم المدني. هذا أيضاً اعتبره بمثابة التاريخي تقريباً. لكن الآن ما يهمنا هو حالة الطبيعة.

ما قاله لوك فيما يتعلق بحالة الطبيعة وقانون الطبيعة، بشكل أساسي، ليس بالأصيل بل هو تكرار لمعتقدات قروسطية سكولائية. فالقديس توما الأكويني يقول:

«كل قانون سنّه الإنسان يحمل صفة القانون بالضبط إلى الحد الذي استُمِد به من قانون الطبيعة، لكن إن كان في أية نقطة في حالة صراع مع قانون الطبيعة، يتوقف مباشرة عن أن يكون قانوناً. بل هو مجرد قانونٍ مضاد».

في القرون الوسطى كلها، كان يعتقد أن قانون الطبيعة يدين الربى، أي إعارة المال مقابل فائدة. فأملاك الكنيسة كلها تقريباً كانت أراضي، وملاك الأراضي كانوا دائماً مستدينين أكثر مما هم دائنون. لكن عندما ظهرت البروتستانتية، جاء دعمها ـ ولاسيما دعم الكالفينيين ـ بصورة رئيسية من الطبقة الوسطى الغنية التي كانت دائنة أكثر مما هي مدينة. تبعاً لذلك، فإن كالفين أولاً، ثم البروتستانت الآخرين وفي النهاية الكنيسة الكاثوليكية، وافقوا جميعاً على «الربى». وهكذا تأتى للقانون الطبيعي أن يتم فهمه بشكل مختلف، لكن ما من أحد شك في أن يكون هناك شيء كهذا.

كثير من العقائد التي بقيت بعد الاعتقاد بالقانون الطبيعي، تدين بمنشئها إليه. مثال على ذلك، سياسة عدم التدخل وحقوق الإنسان. هذه العقائد مترابطة، وكلها لها أصل يعود إلى البيوريتانية. يوضح هذا اقتباسان يقدمهما توني. إذ ذكرت لجنة من لجان مجلس العموم سنة 1604:

«كل الرعايا الأحرار يولدون وارثين لأرضهم، وكذلك للممارسة الحرة لصناعتهم في تلك المهن التي يمارسونها والتي يستمدون معيشتهم منها.

سنة 1656، يكتب جوزيف لي:

«إنه مبدأ لا يمكن نكرانه بأن كل شخص، على ضوء الطبيعة والمنطق، يعمل ما يحصل منه على منفعته الكبرى... وتقدم الناس، كل منهم بذاته، هو تقدم للعموم».

وباستثناء الكلمات «على ضوء الطبيعة والمنطق»، هذا يمكن أن يكون مكتوباً في القرن التاسع عشر.

في نظرية لوك حول الحكم، وأكرر مرة ثانية، ثمة القليل مما هو أصيل. إنه في هذه النظرية يشابه معظم الناس الذين كسبوا الشهرة بأفكار غيرهم. فالإنسان الذي يفكر أولاً بفكرة جديدة يكون، كقاعدة، سابقاً لزمانه، إلى حد أن الجميع يظنونه سخيفاً، وإلى حد أنه يبقى غامضاً وسرعان ما ينسى. بعدئذ، وبالتدريج، يصبح العالم جاهزاً للفكرة، والإنسان الذي يعلنها في المرحلة المناسبة يحصل على كل الحق بها. هكذا كان الأمر، مثلاً، بالنسبة لداروين بينما كان اللورد مونبودو المسكين، مثار ضحك.

فيما يتعلق بحالة الطبيعة، كان لوك أقل أصالة من هوبز، الذي اعتبر أنها المرحلة التي كان فيها الكل في حالة حرب مع الكل، والحياة قذرة، وحشية وقصيرة. لكن هوبز اشتهر كملحد. والنظرة التي تسمى حالة الطبيعة وقانون الطبيعة، والتي قبلها لوك من سابقيه، لا يمكن تخليصها من أساسها اللاهوتي، لكن حيث تبقى حية بدونه، كما في الكثير من جوانب النزعة التحررية الحديثة، فإنها تكون مجردة من الأساس المنطقي الواضح.

إن الاعتقاد بـ«الحالة الطبيعية» السعيدة في الماضي السحيق، مستمَدّ جزئياً من قصة العهد القديم عن عصر الآباء، وجزئياً من الأسطورة التقليدية عن العصر الذهبي. أما الاعتقاد العام بسوء الماضي البعيد فقد جاء من عقيدة التطور.

أقرب شيء لتعريف الحالة الطبيعية موجود لدى لوك هو التالي:

«يعيش الناس معاً بحسب المنطق، بدون سيطرة عامة على الأرض، مع سلطة للحكم عليهم، تلك بصورة خاصة هي الحالة الطبيعية».

هذا ليس وصفاً لحالة همج بدائيين، بل لمجتمع متخيل من فوضويين فاضلين، ليسوا بحاجة لشرط أو محاكم قضائية، لأنهم دائماً يذعنون للمنطق و«العقل» الذي هو نفسه «القانون الطبيعي»، الذي يتألف بدوره من قوانين للسلوك يعتقد أن لها منشأ إلهياً. (مثال على ذلك، «أنت لن تقتل» جزء من القانون الطبيعي، لكن قاعدة المرور في الطرق ليست كذلك).

بعض الاقتباسات الأبعد ستجعل مقصد لوك أكثر وضوحاً.

«لكي نفهم حق السلطة السياسية، ونرجعه إلى أصله، علينا أن نفكر بالحالة التي كان عليها الناس بصورة طبيعية، ألا وهي حالة الحرية التامة لتنظيم أعمالهم والتصرف بملكياتهم وأشخاصهم، وفق ما يعتبرونه مناسباً، وضمن حدود القانون الطبيعي، دون طلب إذن، أو الاعتماد على مشيئة شخص آخر».

«إنها أيضاً حالة المساواة، حيث كل سلطة وتشريع يكون متبادلاً، ولا أحد يملك أكثر من الآخر، ولا شيء هناك أكثر وضوحاً من أن مخلوقات من الجنس نفسه والطبقة ذاتها، يولدون ولهم الحق، بشكل مختلط، في كل المنافع ذاتها التي تقدمها الطبيعة، كما أن استخدام الملكات ذاتها يجب أيضاً أن يكون واحدهم فيه مساوياً للآخر دون تبعية أو خضوع، ما لم يضع سيد الكل والمسيطر عليهم، من خلال إعلان واضح عن مشيئته، واحداً فوق الآخر، ويعهد له من خلال تعيين واضح وجلي، بحق لا شك فيه بأن يهيمن ويسيطر.

لكن رغم أن حالة الطبيعة هذه هي حالة حرية، إلا أنها ليست حالة فلتان: إذ رغم أن الإنسان في تلك الحالة يمتلك حرية لا سيطرة لأحد عليها

في أن يتصرف بشخصه أو ممتلكاته، إلا أنه ليس له الحرية في تدمير نفسه أو القيام بهذا حيال أي مخلوق ملك يمينه، إلا حيث يتطلب ذلك استخداماً أنبل من مجرد الاحتفاظ به. كذلك للحالة الطبيعية قانون طبيعي يحكمها، وهو ملزم لكل شخص: والعقل الذي يعد ذلك القانون، والذي يفوز من يستشيره يعلّم الجنس البشري كله أن لا أحد، لكونهم جميعاً متساوين ومستقلين، يجب أن يؤذي الآخر في حياته، صحته، حريته، أو ممتلكاته». (لأننا كلنا ملك الله).

لكن يظهر حالياً، حيث معظم الناس في حالة الطبيعة، أنه يمكن أن يكون هناك بعض الناس الذين لا يعيشون وفقاً لقانون الطبيعة، وأن قانون الطبيعة يوفر، حتى نقطة ما، ما يمكن فعله لمقاومة مجرمين كهؤلاء. ثم يقول، إن كل إنسان في حالة الطبيعة يمكنه أن يدافع عن نفسه وما يخصه. «ومن يُرقْ دم إنسان، من قبل الإنسان سيراق دمه»، هو جزء من قانون الطبيعة. إذ يمكنني حتى أن أقتل لصاً، حيث يكون مشغولاً بسرقة ممتلكاتي، هذا الحق بقي بعد تأسيس الحكم، رغم أنه إذا هرب اللص، حيث يوجد حكم، علي أن أتخلى عن الانتقام بنفسي وألجأ إلى القانون.

الاعتراض الكبير على حالة الطبيعة هو أن كل إنسان، طالما بقيت تلك الحالة، هو القاضي في قضيته الخاصة، نظراً لأنه يجب أن يعتمد على نفسه للدفاع عن حقوقه. من أجل هذا الشر، الحكومة هي العلاج، لكن هذا ليس علاجاً طبيعياً. حالة الطبيعة، بالنسبة إلى لوك، تم التملص منها باتفاق لإيجاد حكومة. لكن ليس أي اتفاق ينهي حالة الطبيعة بل فقط الاتفاق على إيجاد جسم سياسي واحد. والحكومات المختلفة للدول المستقلة هي الآن في حالة الطبيعة تجاه بعضها بعضاً.

في فقرة موجهة مباشرة، على ما يفترض، ضد هوبز، يقول لنا حالة الطبيعة ليست ذاتها حالة الحرب، بل هي عكسها تقريباً. وبعد شرح الحق في قتل اللص، على أساس أن اللص يمكن أن يحكم عليه بأنه يشن حرباً ضدي، يقول لوك:

«هنا، لدينا فارق واضح بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، التي يخلط بعض الناس بينهما، فهما متباعدتان تباعد حالة السلم، المودة، المساعدة والمحافظة المتبادلة عن حالة العداء، الحقد، العنف والتدمير المتبادل.

ربما ينبغي النظر إلى قانون الطبيعة باعتباره ذا نطاق أوسع من حالة الطبيعة، نظراً لأن الأول يتعامل مع اللصوص والقتلة، في حين أنه لا يوجد في الأخيرة فاعلو شر كهؤلاء. هذا يوحي، على الأقل، بطريقة للخروج من عدم الاتساق الواضح لدى لوك، الذي يكمن في تمثيله أحياناً حالة الطبيعة باعتبارها حالة، كل من فيها فاضل، وأحياناً أخرى يناقش ما يمكن عمله في حالة الطبيعة لمقاومة اعتداءات الناس الأشرار.

بعض أجزاء قانون لوك الطبيعي مدهشة. فهو يقول، مثلاً: الأسرى في حرب عادلة هم عبيد بحسب قانون الطبيعة. كما يقول، لكل رجل بالفطرة الحق في معاقبة من يهاجم شخصه أو ممتلكاته، حتى بالموت. وهو لا يضع أي قيد على من يمسك بشخص متورط في سرقة صغيرة، بل يعطيه الحق، بحسب قانون الطبيعة، بأن يطلق عليه النار. أما الملكية فلها مكانة بارزة للغاية في فلسفة لوك السياسية، وهي، بالنسبة إليه، السبب الأساسي لتأسيس الحكم المدني:

«الغاية الأساسية والكبيرة لتوحيد الناس في دولة، ووضع أنفسهم تحت حكم، هي الحفاظ على ملكيتهم، بينما في حالة الطبيعة، تكون هناك أشياء كثيرة ناقصة».

مجمل نظريته في حالة الطبيعة والقانون الطبيعي هو بمعنى ما واضح، لكن بمعنى آخر غامض جداً. الواضح هو ما كان لوك يفكر به، لكن غير الواضح هو كيف أمكنه أن يفكر به. فأخلاق لوك، كما رأينا، أخلاق نفعية، لكن لدى نظره «للحقوق» لا يقدم أية اعتبارات نفعية. شيء من هذا يتغلغل في فلسفة القانون برمتها، كما يعلمها المحامون. إذ يمكن تعريف الحقوق القانونية كما يلي: إن تكلمنا بصورة عامة، فإن للإنسان حقاً قانونياً بملكيته، لكن إن كان لديه (مثلاً)، مخزن خفي من الكوكائين، فليس له حق قانوني ضد إنسان يسرقه. لكن على

المشرع أن يقرر ما هي الحقوق القانونية التي عليه أن يشرعها، وترجع بشكل طبيعي إلى مفهوم الحقوق «الطبيعية»، كتلك التي يتعين على القانون أن يضمنها.

إنني أحاول أن أمضي أبعد قدر ممكن باتجاه قول شيء ما حول نظرية لوك بمصطلحات غير لاهوتية. فإذا افترضنا أن الأخلاق، وتصنيف الأعمال ضمن جدول «صح» و«خطأ»، هو منطقياً، سابق للقانون الفعلي، يغدو بالإمكان أن نعود فنقول النظرية بمصطلحات لا علاقة لها بالتاريخ الأسطوري. ولكي نتوصل إلى قانون الطبيعة، يمكننا أن نطرح السؤال بهذه الطريقة: في غياب القانون والحكومة، ما هي أصناف الأفعال التي يقوم بها آ ضد ب، وتبرر لـ ب الرد على آ، وما نوع الرد المبرر في الحالات المختلفة؟ إذ يعتقد بصورة عامة أنه ما من إنسان يمكن أن يلام على الدفاع عن نفسه ضد هجوم بقصد القتل، وحتى، إن لزم الأمر، إلى حد قتل المهاجم.كما يمكنه أيضاً أن يدافع عن زوجته وأولاده، أو بالحقيقة أي عضو من الجمهور العام. في حالات كهذه، يصبح وجود القانون ضد القتل غير ذي صلة، إن كان الإنسان الذي يقع عليه الهجوم، كما يمكن بسهولة أن يحدث، قد يموت قبل أن تستدعى الشرطة للمساعدة، لذلك علينا أن نرتد إلى الحق «الطبيعي». وللإنسان أيضاً الحق في الدفاع عن ملكيته، رغم أن الآراء تتباين فيما يتعلق بمقدار الأذى الذي يمكن إيقاعه باللص.

أما في العلاقات بين الدول، كما يشير لوك، فإن القانون «الطبيعي» ذو صلة. ترى في أية ظروف، تبرَّر الحرب؟ إذ طالما أنه لا يوجد حكومة دولية، فإن الرد على هذا السؤال أخلاقي محض، وليس قانونياً، لذا ينبغي الرد بالطريقة ذاتها، مثلما ينبغي الرد بالنسبة للفرد في حالة الفوضى.

تقوم النظرية القانونية أساساً على النظرة القائلة بأن «حقوق» الأفراد يجب أن تحميها الدولة. أي بعبارة أخرى، حين يقع نوع من الضرر بإنسان ما، يبرر الرد بحسب مبادئ القانون الطبيعي، فعلى القانوني الوضعي أن يسن قانوناً بأن الرد يجب أن يكون من قبل الدولة. وإذا رأيت إنساناً يشن هجوماً قاتلاً على أخيك، فإن لك الحق في أن تقتله، إن لم تكن هنالك طريقة أخرى لإنقاذ أخيك. وكما يعتقد لوك على الأقل، في حالة الطبيعة إذا نجح إنسان في قتل أخيك، فإن لك

الحق في أن تقتله. لكن حيث يوجد قانون، تفقد هذا الحق، الذي تأخذه الدولة منك، وإذا ما قتلت في حالة الدفاع عن النفس أو الدفاع عن آخر، سيتعين عليك أن تثبت لمحكمة قانونية أن ذلك هو سبب القتل.

إذن يمكننا أن نطابق بين «القانون الطبيعي» والقواعد الأخلاقية بقدر ما هي مستقلة عن التشريعات القانونية الوضعية. ويجب أن يكون هناك قواعد كهذه إن كان يتعين أن نميز بين القوانين الجيدة والقوانين السيئة. المسألة، بالنسبة للوك، بسيطة، نظراً لأن القواعد الأخلاقية من وضع الله، ويتعين أن تكون موجودة في الإنجيل. لكن حين يزاح هذا الأساس اللاهوتي تصبح المسألة أكثر صعوبة. إذ طالما يُعتقد أن هناك تمييزاً أخلاقياً بين الأفعال الصحيحة والأفعال الخاطئة، يمكننا أن نقول: القانون الطبيعي يقرر ما هي الأفعال الصحيحة أخلاقياً، وما هي الخاطئة في مجتمع ليس له حكومة، والقانون الوضعي يجب أن يكون، بقدر الإمكان، من هدي القانون الطبيعي ووحيه.

أما العقيدة القائلة بأن للفرد حقوقاً معينة لا يمكن تحويلها إلى شخص آخر، فهي لا تنسجم بصيغتها المطلقة، مع مذهب النفعية، أي مع العقيدة القائلة إن الأعمال الصحيحة هي تلك التي تفعل ما في وسعها للارتقاء بالسعادة العامة. لكن لكي يكون بإمكان العقيدة أن تكون أساساً ملائماً للقانون، فليس من الضروري أن تكون صحيحة في كل حالة محتملة، بل فقط في الأغلبية الغالبة من الحالات. إن بإمكاننا جميعاً أن نتصور حالات يكون فيها القتل مبرّراً، لكنها نادرة، ولا تشكل حجة ضد عدم شرعية القتل.

كذلك يمكن ـ ولا أقول هنا من المؤكد ـ أن يكون مرغوباً، من وجهة نظر نفعية، أن نحتفظ لكل فرد بنطاق معين من الحرية الشخصية. وإن كان الأمر كذلك، فإن عقيدة حقوق الإنسان ستكون أساساً مناسباً لقوانين مناسبة، حتى وإن كانت هذه الحقوق تخضع لاستثناءات. فالنفعي عليه أن يتفحص العقيدة، باعتبارها أساساً للقوانين، من منظور نتائجها العملية، إذ ليس باستطاعته أن يحكم عليها من البداية، بأنها مخالفة لأخلاقه.

جـ- العقد الاجتماعي

هناك، في الفكر السياسي للقرن السابع عشر، نمطان رئيسيان للنظرية فيما يتعلق بأصل الحكم. لدينا عن أحد هذين النمطين مثال قدمه لنا السير روبرت فيلمر: إنه النمط الذي أكد أن الله منح السلطة لأشخاص معينين، وأن هؤلاء الأشخاص، أو وَرَثتهم، يشكلون الحكم الشرعي، والثورة عليهم ليست خيانة وحسب، بل خروج عن التقوى والدين. هذه النظرة تتوافق مع أفكار الأقدمين المغرقين في القدم: ففي كل الحضارات الأولى تقريباً، الملك هو شخص مقدس، والملوك، بالطبع، كانوا يعتبرونها نظرية تثير الإعجاب. كما كان لدى الأرستقراطيين دوافع لتأييدها ودوافع لمعارضتها. إذ كان لصالحها الحقيقة التي تؤكد على المبدأ الوراثي، والتي تدعم بشدة مقاومة طبقة التجار الناهضة. وحيث كانت الطبقة الوسطى موضع خوف أو كراهية من قبل الأرستقراطية أكثر من الملك، فإن هذه الدوافع كانت هي التي تتغلب. لكن حيث كانت الحالة المعاكسة، خاصة حيث كان للأرستقراطية حظ في الحصول على السيطرة العليا ذاتها، فقد كانت تميل لمعارضة الملك، ولذلك ترفض نظرية الحق الإلهي.

أما النمط الرئيسي الآخر للنظرية ـ وهو ما يمثله لوك ـ فقد أكد أن الحكم المدني هو نتاج عقد، وهو شأن دنيوي خالص، وليس شيئاً قائماً بالأساس على مرجعية إلهية. بعض الكتّاب ينظرون إلى العقد الاجتماعي على أنه حقيقة تاريخية، آخرون يعتبرونه خيالاً قانونياً، إلا أن المسألة المهمة، بالنسبة لهم جميعاً، هي إيجاد منشأ أرضي للسلطة الحكومية. والحقيقة، لم يكن بإمكانهم أن يفكروا بأي بديل للحق الإلهي سوى العقد المفترض. فقد كان هناك شعور من قبل الكل، ما عدا الثوار، بأنه لا بد أن يوجد سبب ما يقف وراء الخضوع للحكومات، ولم يكن أحد يعتقد بأنه يكفي القول، بالنسبة لمعظم الناس، إن سلطة الحكومة ملائمة. إذ على الحكومة أن يكون لها، بمعنى ما، الحق في فرض الطاعة، كما أن الحق الذي أعطاه العقد لها بدا الخيار الوحيد للأمر الإلهي. نتج عن ذلك أن الاعتقاد بأن الحكم نشأ نتيجة عقد صار شائعاً عملياً لدى خصوم الحق الإلهي للملوك كلهم. ثمة تلميح إلى هذه النظرية لدى القديس توما الأكويني، لكن التطوير الجدي الأول لها إنما كان على يد غروشيوس.

غير أن نظرية العقد قابلة لاتخاذ أشكال تبرر الطغيان. فهوبز، مثلاً، يعتقد أن هناك عقداً بين المواطنين لتسليم السلطة كلها لحاكم مختار، لكن هذا الحاكم المختار ليس طرفاً في العقد، لذلك يكتسب بالضرورة سلطة غير محدودة. هذه النظرية بررت، في البداية، دولة كروموبل الاستبدادية، وبعد استعادة الملكية، بررت أعمال تشارلز الثاني. لكن، حسب صيغة لوك، الحكومة هي طرف في العقد، ومن الممكن مقاومتها بحق إن فشلت في تنفيذ ما عليها من واجبات في الصفقة. إن عقيدة لوك، من حيث الجوهر، ديموقراطية تقريباً، لكن العنصر الديموقراطي محدود بالنظرة القائلة (ضمناً وليس صراحة) من ليس لديهم ملكية يجب أن لا يعدوا مواطنين.

لنرَ الآن تماماً ما قاله لوك حول موضوعنا الراهن.

هناك أولاً تعريف للسلطة السياسية:

«السلطة السياسية، في نظري، هي الحق في سن القوانين، مع عقوبة الإعدام، وبالتالي كل العقوبات الأخف لتنظيم الملكية والحفاظ عليها، وكذلك استخدام القوة التي يمتلكها المجتمع لتنفيذ قوانين كهذه، إضافة إلى الدفاع عن الدولة ضد أي أذى خارجي، على أن يكون هذا كله من أجل الصالح العام».

ثم يقول لنا الحكم علاج لكل الصعوبات التي تنشأ في حالة الطبيعة، نظراً لأن كل إنسان، في تلك الحالة، هو القاضي والحكم في قضاياه الخاصة. أما حيث يكون الملك طرفاً في النزاع، فلا يكون هذا علاجاً، نظراً لأن الملك هو القاضي والمدعي. هذه الاعتبارات تفضي إلى النظرة القائلة إن على الحكومات أن لا تكون مطلقة، وإن السلطة القضائية يجب أن تكون مستقلة عن التنفيذية. مثل هذه الحجج كان لها مستقبل هام في كل من إنكلترا وأمريكا، لكن في الوقت الحاضر، نحن غير معنيّين بها.

بالفطرة، كما يقول لوك، كل إنسان له الحق في أن يعاقب من يهاجم شخصه أو ممتلكاته، حتى الموت. لكن حيث يكون هناك مجتمع سياسي، هناك فقط، يسلم الناس هذا الحق للمجتمع أو للقانون.

ليست الملكية المطلقة شكلاً من أشكال الحكم المدني، إذ لا يكون هناك سلطة محايدة كي تبت بالنزاعات القائمة بين الملك وأحد رعاياه، بل الحقيقة، الملك، بالنسبة إلى رعيته، يظل في حالة الطبيعة. إذ لا فائدة من أن تأمل في أنه، لكونه ملكاً سيتحول من رجل عنيف بالفطرة إلى رجل فاضل.

فمن كان يحتمل أن يكون مسيئاً ومؤذياً في غابات أمريكا، ليس من المحتمل أن يكون أفضل بكثير، وهو على عرش، حيث التعلم والدين ربما سيقومان بتبرير كل ما يفعله تجاه رعيته، فيما يُسكت السيف في الحال كل من يتجرأ على توجيه سؤال إليه».

إن الملكية المطلقة أشبه بأن يحمي الناس أنفسهم من بنات عرس وبنات آوى، «إنما يرضون بل يفكرون أنه نوع من السلام أن تلتهمهم الأسود».

يتعلق المجتمع المدني بحكم الأغلبية، ما لم يُتفق على أن أكبر عدد سيكون مطلوباً. (كما في الولايات المتحدة، مثلاً، من أجل تغيير شيء في الدستور أو تعديل معاهدة). هذا يبدو ديموقراطياً، لكن يجب أن نتذكر أن لوك يفترض استثناء النساء والفقراء من حقوق المواطنة.

«تعتمد بداية المجتمع السياسي على موافقة الأفراد على الانضمام إليه وتشكيل مجتمع واحد». ويجادل ـ إنما ليس من كل قلبه ـ بأن موافقة كهذه يجب، في وقت ما، أن تتم فعلاً، رغم أنه يعترف أن أصل الحكم يسبق التاريخ في كل مكان ما عدا لدى اليهود.

يُلزِم الميثاق المدني، الذي يؤسس الحكم، فقط أولئك الذين وضعوه، فالابن يجب أن يوافق من جديد على عقد شارك أبوه في وضعه. (وهذا واضح كيف ينبثق ذلك من مبادئ لوك، لكنه ليس بالواقعي البتة. فشاب أمريكي، حين يبلغ سن الرشد يعلن «أنا أرفض الالتزام بالعقد الذي قامت على أساسه الولايات المتحدة». سيجد نفسه يواجه صعوبات).

ثم يقول لنا إن سلطة الحكومة بسبب العقد لا تمتد إلى ما وراء الصالح العام. لكن قبل لحظة اقتبست جملة تتعلق بسلطات الحكومة وتنتهي بالتالي: «وكل هذا

فقط للصالح العام» . لكن يبدو أنه لم يخطر ببال لوك أن يسأل من تراه سيكون الحَكَم بالنسبة للصالح العام. فمن الواضح أنه إذا كانت الحكومة هي الحكم ستتخذ دائماً قرارات لصالحها. ومن المفترض أن يكون لوك قد قال إن أغلبية المواطنين هم الحكَم. لكن كثيراً من المسائل يجب البت بها، بسرعة بالغة، قبل التأكد من رأي الناخبين. من هذه القضايا، ربما قضية الحرب والسلم هي الأهم. والعلاج الوحيد في حالات كهذه يجب أن يسمح للرأي العام أو من يمثله ببعض السلطة ـ كاتهام رجال السلطة مثلاً ـ وبالتالي معاقبة المسؤولين التنفيذيين عن أعمال تبين أنها ليست للصالح العام. لكن غالباً ما كان هذا علاجاً غير كافٍ.

مرة ثانية سأكرر جملة سبق واقتبستها من قبل:

«الغاية الأساسية الكبرى من توحيد الناس في دولة، ووضع أنفسهم تحت الحكم، هو الحفاظ على ملكيتهم».

ثم بالاتساق مع هذا الاعتقاد، يعلن لوك أن:

«السلطة العليا لا يمكنها أن تأخذ من أي شخص أي جزء من ملكيته بغير موافقته». على أن المدهش أكثر قوله: رغم أن القادة العسكريين لهم سلطة الحياة والموت على جندهم، لكن ليس لهم سلطة تخولهم أخذ مالهم. (يتبع ذلك في أي جيش، أنه سيكون من الخطأ أن نعاقب على ارتكابات خفيفة يخرق بها الانضباط بدفع غرامات، لكن يسمح بمعاقبتهم بما يصيبهم بأذى جسدي، كالجلد مثلاً. هذا يبين الأمداء البعيدة المنافية للعقل التي يندفع لوك إليها، نتيجة عبادته للملكية).

أما مسألة فرض الضرائب فيمكن الافتراض أنها تثير صعوبات بالنسبة للوك، لكنه لا يدرك شيئاً منها. فنفقات الحكم، كما يقول، يجب أن يتحملها المواطنون، إنما بموافقتهم، أي بموافقة الأغلبية. لكن يتساءل المرء، لماذا تراها تكفي موافقة الأغلبية؟ فيقول لنا إن موافقة الجميع ضرورية لتبرير أخذ الحكومة لأي جزء من ممتلكاته. وأفترض أن موافقته الضمنية على فرض ضريبة، بالتوافق مع قرار الأغلبية، يفترض أن يكون مشمولاً بمواطنته التي

يفترض أن تكون، بدورها، طوعية. هذا كله، بالطبع، مخالف تماماً للحقائق أحياناً. فمعظم الناس ليس لهم حرية فعالة في اختيار ما يتعلق بالدولة التي ينتمون إليها، وقلة قليلة من الناس، لها الحرية، هذه الأيام، في أن لا تنتمي لدولة. لنفترض، مثلاً، أنك من أنصار السلام ولا توافق على الحرب. فحيثما تعيش، ستأخذ الحكومة بعض ما تملك لأغراض الحرب. لكن بأي عدالة يمكن أن تُجبَر على الخضوع لهذا؟ بإمكاني أن أتصور أجوبة كثيرة، لكنني لا أعتقد أن أياً منها يتسق مع مبادئ لوك. إنه يطرح مبدأ قاعدة الأغلبية، دون اعتبار صحيح له، ثم لا يقدم طريقة للانتقال إليه من مقدماته الفردانية، باستثناء العقد الاجتماعي الأسطوري.

إن العقد الاجتماعي، بالمعنى المطلوب، أسطوري حتى عندما وُجد، في مرحلة سابقة، عقد أدى عملياً إلى الحكم قيد السؤال. هنا الولايات المتحدة حالة يمكن النظر فيها. ذلك أنه في الوقت الذي تم تبني الدستور، كان لدى الناس حرية الاختيار. وحتى حينئذ، صوّت الكثيرون ضده، لذلك لم يكونوا أطرافاً في العقد، وكان بإمكانهم، طبعاً، أن يتركوا البلاد، لكن ببقائهم، يحكم عليهم بأن يصبحوا ملزمين بالعقد الذي لم يوافقوا عليه. لكن عملياً، من الصعب عادة، أن يترك المرء بلاده. أما في حالة الناس الذين يولدون بعد تبني الدستور، فتكون موافقتهم هامشية أكثر.

كذلك، فإن مسألة حقوق الفرد مقابل الحكومة مسألة صعبة للغاية. إذ يفترض الديموقراطيون مسبقاً، عندما تمثل الحكومة الأغلبية، أن لها الحق في إلزام الأقلية. وإلى درجة معينة، يجب أن يكون هذا صحيحاً، نظراً لأن الإلزام هو من صميم جوهر الحكم. لكن الحق المقدس للأغلبيات، إن صار ضغطه شديداً، يمكن أن يصبح طغيانياً تقريباً مثل الحق المقدس للملوك.

حول هذا الموضوع، لا يقول لوك في كتابه «بحثان عن الحكومة» إلا القليل، لكن ينظر فيه ببعض الطول في كتابه «رسائل في التسامح»، حيث يناقش بأنه ما من مؤمن بالله يجب أن يعاقب بسبب آرائه الدينية.

إن النظرية القائلة بأن الحكم وجد نتيجة عقد، هي، بالطبع، سابقة للتطورية. والحكم، مثله مثل الحصبة والسعال الديكي، لا بد أن ينمو نمواً تدريجياً، لكن مثلهما يمكن أن يدخل فجأة إلى أقاليم جديدة مثل جزر بحر الجنوب.

لكن قبل أن يدرس الناس علم الإناسة (الانثروبولوجيا)، لم يكن لديهم فكرة عن الآليات السيكولوجية المتعلقة ببدايات الحكم، أو الأسباب الخيالية التي دفعت الناس لتبني مؤسسات وعادات ثبت لاحقاً أنها مفيدة. لكن لكي نبرر الحكم، وكخيال قانوني، فإن لنظرية العقد الاجتماعي نصيباً ما من الصحة.

د- الملكية

مما قيل حتى الآن حول نظرة لوك للملْكية، يمكن أن يبدو وكأنه كان بطل الرأسماليين الكبار ضد الأعلى منهم اجتماعياً والأدنى منهم اجتماعياً على حد سواء. لكن هذا قد يكون نصف الحقيقة فقط. فالمرء يجد لديه، جنباً إلى جنب وعلى نحو تصالحي، عقائد تتكهن مسبقاً بالرأسمالية، وعقائد تشير إلى نظرة عامة أكثر اشتراكية تقريباً. لكن من السهل أن نسيء تفسيره باقتباسات وحيدة الجانب، حول هذا الموضوع، كما هو الأمر بالنسبة لمعظم المواضيع الأخرى.

لهذا، سوف أدون، بحسب الترتيب الذي ترد به، أقوال لوك الأساسية حول موضوع الملكية.

إذ يقول لنا أولاً: كل إنسان له ملكية خاصة، هي نتاج عمله ـ أو على الأقل يجب أن تكون كذلك في أيام ما قبل الصناعة. هذا المبدأ لم يكن غير واقعي كثيراً، كما صار منذئذ. فالإنتاج الحضري كان بشكل أساسي إنتاج الحرفيين الذين يمتلكون أدواتهم ويبيعون إنتاجها. أما بالنسبة للإنتاج الزراعي، فالمدرسة، التي كان لوك ينتمي إليها، تعتقد أن ملكية الفلاح هي النظام الأفضل. إذ يقول إن الإنسان يمكن أن يملك من الأرض بقدر ما يمكنه أن يحرث، لكن ليس أكثر. هنا يبدو بجلاء أنه لا يعي أن تحقيق هذا البرنامج، في بلدان أوروبا كلها، لم يكن ممكناً إلا بصعوبة دون ثورة دموية. ففي كل مكان،

كانت الأراضي الزراعية إجمالاً تخص الإقطاعيين الأرستقراطيين، الـذين كـانوا يفرضون على المزارعين إما نسبة ثابتة من الإنتاج (غالباً النصف) أو إيجاراً يمكن أن يتفاوت من حين إلى حين. النظام الأول كان يـسود في فرنـسا وإيطاليـا، أمـا الأخير ففي إنكلترا. وبعيداً إلى الشرق، في روسيا وبروسيا، كان العمـال أقنانـاً يعملون لدى مالك الأرض، وليس لهم عمليـاً أيـة حقـوق. في فرنـسا، انتـهى النظام القديم بقيام الثورة الفرنسية، وفي شمالي إيطاليا وغربي ألمانيا، بفتوحات الجيوش الفرنسية الثورية. كمـا ألغيـت القنانـة في بروسـيا نتيجـة هزيمتـها أمـام نابليون، وفي روسيا نتيجة هزيمتـها في حـرب القـرم. لكـن في كـلا البلـدين، احتفظت الأرستقراطية بملكياتها من الأراضي. أما في شرقي بروسيا، فـإن هـذا النظام، رغم أن النازيين يحكمون بقسوة، ما يزال باقياً حتى اليوم، وفي روسـيا إضافة إلى ما يسمى الآن ليتوانيا، لاتفيا، إستونيا، فإن الثـورة الروسـية جـردت الأرستقراطيين من ممتلكاتهم. في هنغاريا، رومانيا، بولونيا، مازالوا باقين. لكن في بولونيا الشرقية، تمت تصفيتهم على يد الحكومة الـسوفيتية سـنة 1940. مـع ذلك، بذلت الحكومة السوفيتية كل ما في وسعها لكي تحـل الزراعـة الجماعيـة محل الملكية الخاصة بالفلاحين في أنحاء روسيا كلها.

لكن في إنكلترا، كان التطور أكثر تعقيداً. ففي أيام لوك، كان وضع العامل الريفي قد تم تلطيفه بوجود الأرض المشاع، التي كـان لـه حقـوق هامـة فيهـا، مكّنته من أن يوفر جزءاً لا بأس به من غذائه بنفسه. هذا النظام من بقايا العـصور الوسطى، كان ينظر إليه بنوع من الرفض من قبـل النـاس ذوي العقـول الحديثـة الذين كانوا يشيرون إلى أنه من حيث الإنتاج، مضيعة وهدر. تبعاً لذلك، حدثت حركة لتحديد الأرض المشاع، بدأت أيام هنري الثـامن واسـتمرت أثنـاء حكـم كرومويل لكنها لم تصبح قوية حتى حوالي 1750. مـن ذلـك الوقـت فـصاعداً، ولحوالي تسعين سنة، صار يُسيَّج مشاع بعـد آخـر ويسلم إلى مـلاك الأراضـي المحليين. كل تحديد لمشاع كان يتطلب مرسوماً من البرلمان، والأرستقراطيون هم الذين كانوا يسيطرون على مجلسي البرلمان كليهما، فاستخدموا بـلا رحمـة سلطتهم التشريعية لإثراء أنفسهم، دافعين بـذلك العمـال الـزراعيين إلى حافـة

الجوع. لكن تدريجياً، وبسبب نمو الصناعة، تحسن وضع العمال الزراعيين، نظراً لأنه لم يكن بالإمكان منعهم من الهجرة إلى المدن. في الوقت الحاضر ونتيجة النظام الضريبي الذي أدخله لويد جورج، اضطر الأرستقراطيون للتخلي عن معظم ممتلكاتهم الريفية. لكن أولئك الذين يمتلكون ممتلكات حضرية أو صناعية أيضاً، كانوا قادرين على الاحتفاظ بأراضيهم. لم تحدث هناك ثورة مفاجئة، بل انتقال تدريجي ما يزال في حالة تقدم مطرد. لكن في الوقت الحاضر، أولئك الأرستقراطيون الذين ما يزالون أغنياء يدينون بغناهم لممتلكاتهم الحضرية أو الصناعية.

هذا التطور الطويل يمكن النظر إليه، باستثناء روسيا، باعتباره يتوافق مع مبادئ لوك. الأمر الغريب هو أنه استطاع أن يعلن عن عقائده التي تتطلب الكثير من الثورة قبل أن يكون بالإمكان وضعها موضع التنفيذ. مع ذلك لا يبدو هناك علامة على أنه كان يفكر بأن النظام القائم في أيامه كان ظالماً، أو يعي بأنه يختلف عن النظام الذي كان يناصره.

نظرية قيمة العمل ـ أي الاعتقاد بأن قيمة الإنتاج تتوقف على العمل الذي بُذِل فيه ـ والتي يعزوها بعضهم لكارل ماركس، وآخرون لريكاردو هي، بالحقيقة، موجودة لدى لوك، وقد أوحتها له سلسلة من المفكرين السابقين تمتد حتى الأكويني. إذ يقول توني، ملخصاً العقيدة السكولائية:

«جوهر الحجة هو أن الدفع بشكل مناسب يمكن أن يطلبه الحرفيون الذين يصنعون السلع، أو التجار الذين ينقلونها، لأن كلا الطرفين يعمل حسب إرادته ويخدم الحاجات العامة. الذنب الذي لا يغتفر هو ذنب المضارِب أو السمسار الذي يقتنص المكاسب الخاصة من خلال استغلال الحاجات الضرورية العامة. والحفيدة الحقيقية لعقائد الأكويني هي نظرية قيمة العمل. أما آخر المدرسيين فهو كارل ماركس».

لنظرية قيمة العمل جانبان، أحدهما أخلاقي، والآخر اقتصادي. بمعنى آخر، يمكن التوكيد أن قيمة الإنتاج يجب أن تتناسب مع العمل المبذول فيه، أو أن العمل هو الذي يحدد السعر بالواقع. النظرية الأخيرة صحيحة بشكل تقريبي

فقط، كما يقول لوك. فتسعة أعشار القيمة، كما يقول، تعود للعمل، لكن بالنسبة للعشر الآخر هو لا يقول شيئاً. إنه يقول، العمل هو الذي يضع فارق القيمة على كل شيء. ويضرب مثلاً بالأرض التي يشغلها الهنود، والتي لا قيمة لها تقريباً، لأن الهنود لا يحرثونها. وعلى ما يبدو، لا يدرك أن الأرض يمكن أن تكتسب قيمة، حالما الناس يريدون أن يعملوا بها، وقبل أن يفعلوا ذلك عملياً. فإذا كان لديك قطعة أرض صحراوية، وجد فيها شخص آخر نفطاً، يمكنك أن تبيعها بسعر جيد، دون أن تقوم بأي عمل فيها. وكما كان طبيعياً في أيامه، هو لا يفكر بحالات كهذه، لكن فقط بالزراعة. أما الملكية الفلاحية التي يفضلها، فهي غير قابلة للتطبيق، على نطاق واسع، على أشياء، كالتعدين مثلاً، هو الذي يتطلب معدات مكلفة وعمالاً كثيرين.

أما المبدأ القائل بأن للإنسان الحق في ما ينتجه عمله، فهو بلا فائدة في الحضارة الصناعية. لنفترض أنك تعمل في أحد مصانع فورد للسيارات، كيف لأحد أن يقدر ما هي النسبة التي يجب أن تعطى لعملك بالنسبة لمجمل الإنتاج؟ أو لنفترض أنك مستخدم من قبل شركة سكك حديدية في نقل البضائع، من تراه يمكنه أن يبت بالحصة التي تخصك من إنتاج البضائع؟ اعتبارات كهذه أدت بأولئك الذين يرغبون في الحيلولة دون استغلال اليد العاملة، لأن يتخلوا عن مبدأ الحق في ما تنتجه لصالح طرائق اشتراكية أكثر في تنظيم الإنتاج وتوزيعه.

عملياً، كانت تتم مناصرة نظرية قيمة العمل انطلاقاً من العداء لطبقة ما تعتبر سلابة نهابة. فالمدرسيون، بقدر ما كانوا يؤمنون بها، كانوا يفعلون ذلك انطلاقاً من معارضتهم للمرابين الذين كانوا بمعظمهم من اليهود. بينما ريكاردو كان يؤمن بها لمعارضته لملاك الأراضي، وماركس لمعارضته للرأسماليين. لكن لوك آمن بها، على ما يبدو، انطلاقاً من خواء، ودون عداء لأي طبقة. عداؤه الوحيد كان للملوك، لكن لا علاقة لهذا بنظرته المتعلقة بالقيمة.

بعض آراء لوك غريبة إلى حد لا يمكنني أن أرى كيف كان يجعلها تبدو معقولة. فهو يقول مثلاً: على الإنسان ألا يكون لديه الكثير من الخوخ إلى حد أنه سيتلف، قبل أن يستطيع هو وعائلته أن يأكلوه، لكن يمكن أن يكون لديه الكثير

من الذهب والماس بقدر ما يستطيع الحصول عليه بشكل قانوني، لأن الذهب والماس لا يتلفان. يقول هذا دون أن يخطر بباله أن الإنسان الذي لديه خوخ يمكنه أن يبيعه قبل أن يتلف.

إنه يعطي قيمة كبيرة لصفة عدم التلف التي تتصف بها المعادن الثمينة التي، كما يقول، هي مصدر المال وتفاوت الثروة. كما يبدو أنه يأسف، بطريقة مجردة وأكاديمية، على التفاوت الاقتصادي، لكنه بالتأكيد لا يفكر أن من الحكمة اتخاذ إجراءات بحيث يمكن الحيلولة دونها. لا شك أنه كان متأثراً، شأنه شأن كل أناس عصره، بالمكاسب التي حققتها الحضارة والتي تعود بسببها للناس الأغنياء، وبصورة أساسية الحماة منهم للآداب والفنون. الموقف ذاته موجود في أمريكا الحديثة، حيث يعتمد العلم والفن إلى حد كبير على هبات الناس الأغنياء جداً. وإلى حد ما، فإن الحضارة تتعزز بالظلم الاجتماعي. هذه الحقيقة هي الأساس لما هو أكثر احتراماً في نزعة المحافظة.

هـ- الضوابط والتوازنات

إن العقيدة القائلة بأن السلطات التشريعية، التنفيذية والقضائية للحكم يجب أن تظل منفصلة، هي خاصة من خواص النزعة التحررية، وقد نشأت في إنكلترا في سياق مقاومة آل ستوارت، ومن الواضح أن الذي صاغها هو لوك، أو على الأقل، ما كان منها يتعلق بالسلطة التشريعية والتنفيذية. إذ يقول يجب أن تكون السلطتان التشريعية والتنفيذية مستقلتين، وذلك لمنع إساءة استخدام السلطة. كما ينبغي، بالطبع، أن نفهم أنه حين يتكلم عن التشريعية، إنما يعني البرلمان، وحين يتكلم عن التنفيذية، إنما يعني الملك، على الأقل، هذا ما يعنيه عاطفياً، مهما يمكن أن يكون ما يهدف إليه منطقياً. تبعاً لذلك، هو يعتقد أن السلطة التشريعية تكون عادة فاضلة، في حين أن التنفيذية تكون سيئة عادة.

إذ يقول، على التشريعية أن تكون السلطة الأرفع، ما عدا أنها يجب أن تكن قابلة للانزياح عن طريق المجتمع. وذلك يتضمن أن السلطة التشريعية، كمجلس العموم البريطاني مثلاً، يجب أن يُنتخب من حين إلى حين بالتصويت العمومي.

أما الشرط الذي يمكن طبقاً له إزاحة السلطة التشريعية فيجب أن يكون ذلك من قبل الشعب. كما أنه، إن أخذ بشكل جدي، يدين الجزء من الدستور البريطاني الذي يسمح، في أيامه، للملك واللوردات بأن يكونوا جزءاً من السلطة التشريعية. كذلك يقول لوك إن السلطة التشريعية والتنفيذية، في كل حكم حسن الصياغة، مستقلتان. لذلك يطرح السؤال التالي، ما ينبغي فعله يا ترى حين يحدث بينهما صراع؟ كما يقول لنا إذا فشلت التنفيذية في دعوة التشريعية إلى الاجتماع في الوقت المناسب، تغدو التنفيذية في حالة حرب مع الشعب، ويمكن إزاحتها بالقوة. هذه النظرة هي بكل وضوح من وحي ما حدث أيام تشارلز الأول. إذ حاول من سنة 1628 إلى 1640، أن يحكم بدون برلمان. هذا النوع من الأمور، كما يشعر لوك، يجب منعه، بحرب أهلية إن لزم الأمر.

ثم يقول: «القوة يجب ألا تعارض شيئاً سوى السلطة الظالمة وغير الشرعية». هذا المبدأ غير مفيد عملياً، إن لم يكن هناك هيئة ذات حق قانوني لإعلانه متى كانت السلطة «ظالمة وغير شرعية». محاولة تشارلز الأول لأن يجمع المال من السفن بدون موافقة البرلمان، أعلن عنها خصومه بأنها «ظالمة وغير قانونية»، فيما أعلن هو أنها عادلة وقانونية.. فقط الإعلان العسكري للحرب الأهلية أثبت أن تفسيره للدستور كان خاطئاً. الأمر نفسه حدث في أمريكا أيام الحرب الأهلية. هل كان للولايات الحق في أن تنسحب؟ لا أحد كان يعلم، لكن انتصار الشمال وحده هو الذي بت بالمسألة القانونية. أما الاعتقاد ـ الذي يجده المرء لدى لوك ومعظم كتّاب عصره ـ بأن أي إنسان شريف يمكنه أن يعرف ما هو العادل وما هو القانوني، فهو اعتقاد لا يسمح لقوة الحزب بأن تنحرف لأي جانب من الجانبين، أو يجعل ما يتعلق بتأسيس الحكم، سواء كان خارجياً أو داخلياً، قائماً على وجدان الناس، أي قادراً بصورة مرجعية على البت بالمسائل المحيرة المزعجة. لكن مثل هذه المسائل إن كانت مهمة إلى حد كافٍ، تبت بها عملياً، وبكل بساطة، القوة وليس العدل أو القانون.

يدرك لوك هذه الحقيقة، إلى حد ما، ويتكلم عنها، وإن كان بلغة مبطنة، إذ يقول في حال النزاع بين السلطة التشريعية والتنفيذية، لا يأتي في أية حالة،

حكم من السماء، نظراً لأن السماء لا تقوم بإعلانات صريحة. هذا يعني، بالنتيجة، أنه يمكن التوصل للبت بالأمر من خلال القتال، نظراً لأن من المفترض أن السماء ستمنح النصر لصاحب القضية الأفضل. نظرة كهذه أساسية بالنسبة لأية عقيدة تفصل بين السلطات الحكومية. وحيث تتجسد عقيدة كهذه في الدستور، فإن الطريقة الوحيدة لتجنب حرب أهلية، من حين إلى حين، هي أن نمارس التوفيقية ونلجأ إلى الحس الفطري السليم، لكن هذين يعدان من العادات الذهنية ولا يمكن تجسيدهما في دستور مكتوب.

على أن المدهش أن لوك لا يقول شيئاً عن السلطة القضائية، رغم أن هذه كانت مسألة ملحة في أيامه. إذ حتى قيام الثورة، كان يمكن للملك أن يطرد القضاة في أية لحظة. لذلك، كانوا يدينون أعداءه ويبرئون أصدقاءه. بعد الثورة صار من غير الممكن إبعادهم إلا بخطاب من كلا مجلسي البرلمان، إذ كان يعتقد أن هذا سيجعل أحكامهم نتيجة هدي من القانون فقط. والواقع، في الحالات المتعلقة بالحزب، كانت الروح الحزبية تحل محل تحيز القاضي للملك. وعلى أية حال، حيثما كان مبدأ الضوابط والتوازنات يسود، كان القضاء هو الفرع الثالث المستقل من الحكم جنباً إلى جنب مع الفرع التنفيذي والتشريعي. والمثال الجدير بالملاحظة تماماً هنا، هو المحكمة العليا في الولايات المتحدة.

غير أن تاريخ الضوابط والتوازنات كان مهماً.

ففي انكلترا، بلاده الأصلية، كان الهدف منه أن يحد من سلطة الملك، الذي كانت له، حتى الثورة، سيطرة كاملة على السلطة التنفيذية، لكن، تدريجياً، صارت هذه السلطة تتوقف على البرلمان، نظراً لأنه كان من المستحيل بالنسبة لأي وزير، أن ينفذ شيئاً بدون موافقة مجلس العموم. بالتالي، أصبحت السلطة التنفيذية لجنة يختارها البرلمان بالحقيقة، لكن ليس بالشكل فقط. النتيجة الوحيدة لذلك هي أن السلطة التشريعية والتنفيذية صارتا شيئاً فشيئاً أقل فأقل استقلالاً. لكن خلال الخمسين سنة الأخيرة أو نحو ذلك، حدث تطور أبعد

يعود لسلطة رئيس الوزراء في حل البرلمان، ولزيادة صرامة الانضباط الحزبي. فأغلبية البرلمان الآن تقرر أي حزب سيستلم السلطة، لكن، بعد أن تقرر ذلك، لا يمكن عملياً أن تقرر أي شيء آخر. كما أن التشريع المقترح لا يُقَرّ إلا بصعوبة، إن لم تقدمه الحكومة. بالتالي، صارت الحكومة سلطة تشريعية وتنفيذية على حد سواء، بينما لا يحد سلطتها إلا الحاجة لانتخابات عامة من حين إلى حين. هذا النظام مخالف كلياً، بالطبع، لمبادئ لوك.

في فرنسا، حيث كان مونتسكيو أشد الداعين للعقيدة، كان أكثر الأحزاب اعتدالاً تعتقد بضرورة الثورة الفرنسية، لكن ذلك انتهى كلياً ثم صارت العقيدة طي النسيان بعد أن انتصر اليعاقبة. أما نابليون، فلم يلجأ إليها بتاتاً، لكن تم إحياؤها ثانية مع الاستعادة، لتختفي من جديد بظهور نابليون الثالث. مرة ثانية، تم إحياؤها سنة 1871، فأدى ذلك إلى تبني دستور كان فيه لرئيس الجمهورية صلاحيات ضئيلة للغاية، وليس باستطاعة الحكومة أن تحل البرلمان، ينتج عن ذلك أنه أعطى قوة كبيرة للبرلمان، سواء إزاء الحكومة أو إزاء الناخبين. كما حصل تقسيم للسلطات أكبر مما حصل في إنكلترا الحديثة، لكن أقل مما كان ينبغي أن يحصل حسب مبادئ لوك، نظراً لأن السلطة التشريعية غطت على التنفيذية. لكن ما تراه سيكون الدستور الفرنسي بعد الحرب الراهنة (الحرب العالمية الثانية)؟ من المستحيل التنبؤ بذلك.

غير أن البلاد التي وجدت مبادئ لوك تطبيقها الأكمل فيها إنما هي الولايات المتحدة، حيث الرئيس والكونغرس مستقلان كلياً واحدهما عن الآخر، وحيث المحكمة العليا مستقلة عنهما كليهما. لقد جعل الدستور، عن غير عمد، المحكمة العليا فرعاً من السلطة التشريعية، نظراً لأنه لا يوجد في قانون المحكمة العليا ما ينص على غير ذلك. والحقيقة أن سلطاتها، تفسيرية اسمياً، فقط، وذلك ما يزيد من تلك السلطات، نظراً لأنها تجعل من الصعب انتقاد ما يفترض أنها مجرد قرارات قانونية. ذلك يدل على الكثير من الحكمة السياسية لدى الأمريكان الذين أدى بهم هذا الدستور إلى الصراع المسلح مرة واحدة فقط.

بالإجمال، ظلت فلسفة لوك السياسية صالحة ومفيدة حتى الثورة الصناعية. منذئذ، باتت غير قادرة، وبشكل متزايد، على معالجة المسائل الهامة. فسلطة الملكية، كما تجسدت في الشركات الكبرى، نمت أكثر بكثير مما كان يتصور لوك. والوظائف الأساسية للدولة ـ مثلاً، في التربية والتعليم ـ ازدادت زيادة هائلة. كما أن النزعة الوطنية حققت نوعاً من التحالف، وأحياناً الاندماج التام، بين السلطة الاقتصادية والسياسية جاعلة الحرب هي الوسيلة الأساسية للتنافس. كذلك، المواطن الفرد المنفصل لم تعد لديه السلطة والاستقلال اللذان أعطتهما له أفكار لوك. إذ أن عصرنا الآن هو عصر منظمات، الصراعات فيه بين المنظمات، وليس بين الأفراد. فيما حالة الطبيعة، كما يقول لوك، ما تزال موجودة بين الدول. لهذا، بات ضرورياً عقد اجتماعي دولي جديد قبل أن يكون بإمكاننا أن نستمتع بمنافع الحكم الموعودة. وما إن توجد حكومة دولية، حتى يصبح الكثير من فلسفة لوك السياسية قابلاً للتطبيق، لكن ليس ذلك الجزء منه، الذي يتعامل مع الملكية الخاصة.

* * *

تأثير لوك

من عصر لوك وحتى الوقت الحاضر، كان هناك في أوروبا نمطان أساسيان للفلسفة، أحدهما يدين بعقيدته ومنهجه على حد سواء للوك، بينما الآخر يستمد عقيدته ومنهجه من ديكارت أولاً، ثم كانط ثانياً. إذ كان (كانط) نفسه يعتقد أنه صنع تركيبة فلسفية مستمدة من ديكارت ومن لوك، لكن هذا لم يقره أحد، على الأقل من وجهة نظر تاريخية. أما بالنسبة لأتباع (كانط) فكانوا في الجانب الديكارتي وليس اللوكي. بينما ورثة لوك، أولاً باركلي وهيوم، ثانياً أولئك الفلاسفة الفرنسيون الذين لم ينتموا إلى مدرسة روسو، ثالثاً بنتام والفلاسفة الراديكاليون، رابعاً، مع تنامٍ هام في الفلسفة القارية، ماركس وتلاميذه. لكن منهج ماركس انتقائي، وأي بيان بسيط يتعلق به من المؤكد تقريباً أن يكون زائفاً، لذلك سأدعه جانباً إلى أن أتوصل للنظر فيه بالتفصيل.

في أيام لوك، كان خصومه الفلسفيون الأساسيون الديكارتيين ولايبنتز. كما كان انتصار فلسفة لوك في إنكلترا وفرنسا، وعلى نحو غير منطقي تماماً، يعود إلى حد كبير لمكانة نيوتن واعتباره. سلطة ديكارت كفيلسوف كانت قد تعززت في أيامه، نتيجة عمله في الرياضيات والفلسفة الطبيعية. لكن عقيدته الخاصة بالدوامات كانت أدنى بشكل محدد من قانون نيوتن في الجاذبية، كتفسير للنظام الشمسي. فيما قلل انتصار علم الكون النيوتني من احترام الناس لديكارت وزاد من احترامهم لإنكلترا. كلا هذين السببين جعلا الناس يميلون لتفضيل لوك. وفي فرنسا القرن الثامن عشر، حيث كان المفكرون ثائرين على كل ما هو قديم، فاسد، واستبدادي عقيم، كانوا ينظرون إلى إنكلترا باعتبارها وطن الحرية، كما كانوا يميلون لصالح فلسفة لوك نتيجة معتقداته السياسية. ثم في الأيام الأخيرة

التي سبقت الثورة، كان تأثير لوك قد تعزز في فرنسا بتأثير هيوم الذي عاش ردحاً من الزمن هناك، كما تعرف شخصياً على الكثير من المفكرين الأساسيين.

أما الناقل الرئيسي للتأثير الإنكليزي إلى فرنسا فقد كان فولتير.

في إنكلترا، لم يهتم أتباع لوك الفلسفيون حتى الثورة الفرنسية بمعتقداته السياسية. فباركلي كان أسقفاً لا يهتم كثيراً بالسياسة، وهيوم كان من حزب التوري الذي كان يتبع قيادة بولينغبروك. وإنكلترا كانت مذعنة سياسياً في ذلك العصر، فيما كان الفيلسوف راضياً بأن ينظّر دون أن يزعج نفسه بحالة العالم من حوله. ما غيّر هذا هو الثورة الفرنسية، التي أجبرت خيرة العقول على معارضة الواقع الراهن. مع ذلك، بقيت التقاليد في الفلسفة المحض على حالها. لكن «ضرورة الإلحاد» للشاعر شيلي، الذي طرد بسببه من أوكسفورد، كان مفعماً بتأثير لوك[1].

وإلى أن نشر (كانط) كتابه «نقد العقل المحض» سنة 1781، ربما بدا وكأن التراث الفلسفي الأقدم لديكارت، سبينوزا ولايبنتز، قد طغى عليه تحديداً المنهج التجريبي الأحدث. لكن هذا المنهج الأحدث لم يهيمن في الجامعات الألمانية، ثم بعد 1792، صار يُعتقد أنه مسؤول عن أهوال الثورة. فيما وجد الثوريون المرتدون، مثل كولريج، لدى كانت دعماً فكرياً لمعارضتهم للإلحاد الفرنسي. أما الألمان، في مقاومتهم للفرنسيين، فقد سرهم كثيراً أن تكون لديهم فلسفة ألمانية تضمهم معاً. بل حتى الفرنسيون، بعد سقوط نابليون، صار يسرهم أي سلاح يتوفر لهم ضد اليعاقبة. هذه العوامل كلها كانت لصالح كانط.

وشأنه شأن داروين، كان كانت سبباً في نشوء حركة هو نفسه كان يمقتها. فـ(كانط) ذاته كان تحررياً، ديموقراطياً، محباً للسلام. لكن أولئك الذين عملوا على تطوير فلسفته لم يكن لهم علاقة بهذه الأمور كلها. أو إن كانوا يدعون أنهم

---

(1) خذ، مثلاً قول شيلي: حين يخطر اقتراح للذهن، يدرك هذا اتفاق أو اختلاف الأفكار التي يتكون منها.

تحرريون، فقد كانوا تحرريين من نوع جديد. ذلك أنه منذ روسو وكانت، ظهرت مدرستان للتحررية، يمكن التمييز بينهما باعتبار أن إحداهما صلبة الرأس، والثانية رقيقة القلب. صلبة الرأس تطورت، من خلال بنتام، ريكاردو، ماركس، ووفق مراحل منطقية، إلى أن انتهت بستالين، أما رقيقة القلب، ومن خلال مراحل منطقية أخرى، فقط تطورت من خلال فيخته، بايرون، كارليل ونيتشه لتنتهي بهتلر. هذا القول، بالطبع، تخطيطي أكثر مما هو صحيح تماماً.

لكنه قد يفيد كخارطة ومساعد للذاكرة. فالمراحل التي تتطور بها الأفكار تتصف بماهية الجدل الهيغلي تقريباً: فالعقائد تتطور على مراحل، كل مرحلة منها تبدو طبيعية، إلى أن تنتهي إلى أضدادها. لكن التطورات لم تكن فقط بسبب الحركة المتأصلة في الأفكار، بل محكومة عموماً بالظروف الخارجية وبالتفكير بتلك الظروف بعواطف إنسانية. هذه الحالة يمكن توضيحها بحقيقة بارزة هي: أن أفكار النزعة التحررية لم يحدث أي جزء من تطورها هذا في أمريكا، حيث بقيت حتى هذا اليوم كما كانت عند لوك.

الآن، دعونا نترك السياسة جانباً ونتفحص الفوارق بين هاتين المدرستين الفلسفيتين، اللتين يمكن تمييزهما باسم المدرسة القارية والمدرسة البريطانية حسب التسلسل.

أولاً، هناك فارق في المنهج، فالفلسفة البريطانية، تفصيلية وتدريجية أكثر من فلسفة القارة، وحين تسمح لنفسها بشيء من مبدأ عام، تنطلق في العمل للبرهنة عليه استقرائياً، من خلال تفحص تطبيقاته المختلفة. وهكذا، يمضي هيوم مباشرة، بعد قوله ليس هناك فكرة بغير انطباع سابق، إلى النظر في الاعتراض التالي: لنفترض أنك ترى ظلين للون واحد يتشابهان لكنهما لا يتطابقان ولنفترض أنك لم تر قط ظلاً وسيطاً بين الاثنين، هل يمكنك مع ذلك أن تتصور ظلاً كهذا؟ هو لا يبت بالسؤال، ثم يعتبر أن البت المعاكس لمبدئه العام لن يكون قاتلاً بالنسبة له، لأن مبدأه ليس منطقياً بل هو تجريبي. لكن حين يريد لايبنتز ـ من أجل المقارنة ـ أن يؤسس علم «موناداته»، يناقش الأمر تقريباً وفق التالي:

كل ما هو معقد يجب أن يكون مركباً من أجزاء بسيطة، وما هو بسيط لا يمكن مدُّه، لذلك كل شيء يتركب من أجزاء ليس له امتداد. لكن ما ليس له امتداد، ليس مادة. بالتالي، المكونات النهائية للأشياء ليست مادية، وإن لم تكن مادية، إذن هي ذهنية. بالتالي، الطاولة هي بالحقيقة مجموعة من الأنفس.

هنا يمكن تمييز فارق المنهج كما يلي: لدى لوك أو هيوم، ثمة استنتاج متواضع نسبياً مستمد من مسح عريض لكثير من الحقائق، في حين أن لدى لايبنتز صرحاً هائلاً من الاستنتاجات يبنى كالهرم على مبدأ منطقي كرأس الدبوس. وإذا كان المبدأ صحيحاً تماماً، لدى لايبنتز، والاستنتاجات صالحة تماماً، يكون كل شيء على ما يرام، لكن تكون البنية غير مستقرة، وأقل ثغرة فيها تودي بها إلى الدمار، الأمر على العكس، لدى لوك وهيوم، أساس الهرم قوي قائم على حقيقة تمت ملاحظتها، والهرم يتدرج صعوداً وليس هبوطاً، بالنتيجة التوازن تام والبنية مستقرة، وأية ثغرة فيها هنا أو هناك يمكن تصحيحها دون الوقوع في كارثة شاملة. فارق المنهج هذا ظل حياً بعد محاولة كانت إدخال شيء ما من الفلسفة التجريبية: وبدءاً من كانط وهيغل في جانب، ولوك وجون ستوارت مِل في جانب آخر، بقي دون تغيير.

يتعلق الفارق في المنهج بفوارق أخرى مختلفة. لنأخذ أولاً الميتافيزيقا. لقد قدم ديكارت براهين ميتافيزيقية على وجود الله، أهمها تم وصفها في القرن الحادي عشر من قبل القديس أنسلم، رئيس أساقفة كانتربري. كذلك كان لسبينوزا إله يتصف بوحدة الوجود، بدا للتقليديين قويمي الدين أنه ليس إلهاً على الإطلاق، وأياً يكن، فإن حجج سبينوزا كانت ميتافيزيقية بجوهرها، بل يمكن تتبعها (رغم أنه ربما لم يدرك ذلك) إلى العقيدة القائلة بأن كل قول يجب أن يكون فيه موضوع ومحمول. كما كان لميتافيزيقا لايبنتز المصدر ذاته.

على أن التوجه الفلسفي الذي باشره لوك لم يتطور تماماً بعد ذلك. فهو يقبل، باعتبارها صالحة، حجج ديكارت فيما يتعلق بوجود الله. وقد ابتكر باركلي حجة جديدة كلياً، لكن هيوم ـ الذي تصل الفلسفة الجديدة لديه إلى الكمال ـ رفض الميتافيزيقا رفضاً باتاً، كما كان يعتقد أنه ما من شيء يمكن

اكتشافه من خلال التفكير بالمواضيع التي يُعتبَر الميتافيزيقا معنياً بها. هذه النظرة استمرت لدى المدرسة التجريبية، بينما النظرة المعاكسة، المعدلة بشكل من الأشكال، استمرت لدى كانت وتلاميذه.

في الأخلاق، ثمة انقسام مماثل بين المدرستين.

إذ كان لوك يعتقد، كما رأينا، بأن اللذة يجب أن تكون هي الخير، وهي النظرة السائدة لدى التجريبيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كليهما. على العكس، كان خصومه يحتقرون اللذة باعتبارها خسيسة، وكان لديهم مناهج مختلفة في الأخلاق، بدت أكثر رفعة. هوبز كان يقدر القوة كل التقدير، فيما كان سبينوزا يتفق معه إلى درجة ما، هو الذي كان لديه نظرتان غير متوافقتين إلى الأخلاق، إحداهما نظرة هوبز، والأخرى تقول بأن الخير يكمن في الاتحاد الصوفي مع الله. أما لايبنتز فلم يقدم أي إسهام مهم للأخلاق لكن «كانط» جعل الأخلاق هي الأرفع، واستمد ميتافيزيقاه كله من مقدمات أخلاقية. أخلاق «كانط» مهمة، لأنها مضادة للنفعية، بديهية، وما يمكن أن ندعوها بـ«النبيلة».

يقول كانت: إن كنت لطيفاً تجاه أخيك، لأنك مولع به، لا يكون لك أية قيمة أخلاقية: فالعمل الوحيد الذي يتصف بالقيمة الأخلاقية هو عندما يتم لأنه يرضي القانون الأخلاقي. ورغم أن اللذة ليست لديه هي الخير، إلا أنه من غير العدل مع ذلك ـ هكذا يؤكد كانت ـ أن يعاني الفاضل. وبما أن هذا غالباً ما يحدث في هذه الدنيا، إذن يجب أن يكون هناك آخِرة، حيث يكافأ الفاضل بعد الموت، كما يجب أن يكون هناك إله كي يضمن العدالة في الآخرة. إنه يرفض كل الحجج الميتافيزيقية القديمة المتعلقة بالله والخلود، لكنه يعتبر حجته الأخلاقية الجديدة غير قابلة للدحض.

لقد كان كانط نفسه ذا نظرة عامة تتوجه للشؤون العملية توجهاً لطيفاً وإنسانياً، لكن لا يمكن قول الشيء ذاته عن معظم أولئك الذين رفضوا أن تكون السعادة هي الخير. أما ذلك النوع من الأخلاق الذي يدعى «نبيلاً» فهو أقل ارتباطاً بمحاولات تحسين العالم مما هي النظرة العالمية القائلة بأن علينا أن نسعى لجعل الناس أكثر سعادة. هذا ليس بالمفاجئ. فاحتقار السعادة أسهل

عندما تكون السعادة للناس الآخرين أكثر مما هي لنا. والبديل، للسعادة، عادة، إنما هو نوع من البطولة. هذا يوفر مخارج باللاوعي للدافع إلى السلطة ومبررات وافرة للقسوة. أو مرة ثانية، ما هو ذو قيمة قد يكون العاطفة الشديدة، هذه كانت حالة الرومانسيين، مما أدى إلى تحمل أهواء من نوع الكراهية والانتقام، فأبطال بايرون نموذجيون، لكن ليسوا أبداً أشخاصاً ذوي سلوك مثالي. والناس الذين بذلوا كل جهدهم للارتقاء بالسعادة الإنسانية، هم ـ كما يمكن أن نتوقع ـ من كانوا يعتقدون أن السعادة هامة، وليس أولئك الذين كانوا يحتقرونها مقارنة بشيء آخر أكثر «رفعة». الأكثر من ذلك، أخلاق الإنسان تعكس عادة شخصيته، كما أن حب الخير يؤدي إلى الرغبة بتحقيق السعادة العامة. بالتالي، الناس الذين كانوا يعتقدون أن السعادة غاية الحياة كان يغلب عليهم أن يكونوا أكثر حباً للخير، في حين أن أولئك الذين اقترحوا غايات أخرى غالباً ما كان يهيمن عليهم، باللاوعي، القسوة أو حب السلطة.

ترتبط هذه الفوارق الأخلاقية، عادة لكن ليس دائماً، بفوارق في السياسة. فلوك، كما رأينا، كان تجريبياً في معتقداته، وليس إطلاقياً شمولياً البتة، كما كان يرغب بالبت بكل مسألة من خلال النقاش الحر. النتيجة، سواء في حالته أو حالة أتباعه، هي الاعتقاد بالإصلاح، لكن بشكل تدريجي. وبما أن مناهجهم في التفكير كانت تدريجية، وكذلك نتيجة أبحاثهم المنفصلة في كثير من القضايا المختلفة، فقد كان يغلب على نظراتهم السياسية، بالطبع، أن تتصف بالماهية ذاتها. لقد قاوموا بكل نفور البرامج الكبيرة المقطوعة على شكل قطعة كلية واحدة من كتلة واحدة وآثروا النظر إلى كل تفصيل بما له من استحقاقات. وفي السياسة كما في الفلسفة، كانوا تجريبيين يعتمدون على التجربة. من جهة أخرى، كان خصومهم الذين يفكرون أن باستطاعتهم «الإمساك بهذا النوع من مخططات الأشياء كاملة»، أكثر رغبة في أن «يبعثروه إلى شظايا، ثم يعيدوه إلى الشكل الأقرب لما يرغب فيه القلب». لقد كان بإمكانهم أن يفعلوا هذا كثوريين، أو كأناس يرغبون في زيادة مرجعية السلطات القائمة، لكنهم في كلتا الحالتين، لم ينفروا من العنف في متابعة أهدافهم كما كانوا يدينون حب السلام باعتباره نوعاً من الضعة والخسة.

النقص الكبير لدى لوك وتلامذته، من وجهة النظر الحديثة، هو عبادتهم للملك والممتلكات. لكن أولئك الذين انتقدوه، على هذا الأساس، غالباً ما كانوا يفعلون هذا لصالح طبقات مؤذية أكثر من الرأسماليين، كالملوك، الأرستقراطيين، والعسكر. فمالك الأرض الأرستقراطي، الذي يصل دخله إليه دون أن يبذل أي جهد، طبقاً لعادة عفا عليها الزمن، لا يحسب نفسه قابض ـ مال، كما لا يحسبه هكذا الناس الذين لا ينظرون تحت السطح المبهرج. على العكس، رجل الأعمال يكون مشغولاً بمتابعته الواعية للثروة، ورغم أن نشاطاته كانت جديدة تقريباً إلا أنها أثارت نفوراً منها لم يشعر أحد به تجاه أعمال الفرض «النبيلة» لمالك الأرض. أي بعبارة أخرى، هذه كانت حالة كتّاب الطبقة الوسطى وأولئك الذين يقرؤونهم، لكنها ليست حالة الفلاحين، كما ظهرت في الثورتين الفرنسية والروسية. إذ أن الفلاحين عاجزون عن التعبير عن آرائهم.

معظم خصوم لوك ومدرسته كانوا معجبين كل الإعجاب بالحرب، لكونها بطولية تتعلق بازدراء الراحة والسهولة. وعلى العكس أولئك الذين تبنوا الأخلاق النفعية، كانوا يميلون للنظر إلى معظم الحروب باعتبارها حماقة. هذا جعلهم، مرة ثانية في القرن التاسع عشر على الأقل، في حالة تحالف مع الرأسماليين، الذين يكرهون الحروب لأنها تتدخل في التجارة. دافع الرأسماليين، بالطبع، كان الحفاظ المحض على الذات، لكنه أدى إلى نظرات أكثر تجانساً مع المصلحة العامة، مقارنة بنظرة ذوي النزعة العسكرية وداعميهم الأدبيين. صحيح أن موقف الرأسماليين تجاه الحرب كان متذبذباً، فحروب إنكلترا القرن الثامن عشر، باستثناء الحرب الأمريكية، كانت بالإجمال مفيدة تعود بالأرباح، وكان رجال الأعمال يدعمونها، لكن في القرن التاسع عشر كله وحتى سنواته الأخيرة كانوا يفضلون السلام. أما في العصور الحديثة، فإن الأعمال التجارية الكبيرة توصلت إلى علاقات حميمة مع الدولة الوطنية إلى حد أن الوضع تغير تغيراً كبيراً. لكن حتى الآن، في كل من إنكلترا وأمريكا، الأعمال التجارية الكبيرة، بالإجمال، تكره الحرب.

ليست المصلحة الشخصية المستنيرة، بالطبع، هي أرفع الدوافع، لكن أولئك الذين ينتقصون من قدرها غالباً ما يستبدلونها، عن صدفة أو تصميم، بدوافع هي أسوأ بكثير، كالكراهية مثلاً، الحسد وحب السلطة. وبالإجمال، فإن المدرسة التي يعود منشؤها إلى لوك، والتي كانت تقول بالمصلحة ـ الذاتية المستنيرة، فعلت أكثر من أجل زيادة السعادة البشرية، وأقل من أجل زيادة التعاسة البشرية، مما فعلت مدارس كانت تحتقرها باسم البطولة والتضحية بالذات. فأنا لا أنسى أهوال النزعة الصناعية الأولى، لكن هذه خُفِّفت، في النهاية، من خلال النظام. كما أضع مقابلها القنانة الروسية، شرور الحرب وما وراءها من خوف وكراهية، كذلك الظلامية التي لا مناص منها لمن يحاولون إعاقة التقدم من خلال الحفاظ على الأنظمة القديمة عندما تفقد حيويتها.

* * *

باركلي

جورج باركلي (1685–1753) مهم في الفلسفة من خلال إنكاره وجود المادة ـ وهو الإنكار الذي دعمه بعدد من الحجج البارعة. إذ أكد أن الموضوعات المادية لا توجد إلا من خلال إدراكها حسياً. أما الاعتراض في تلك الحالة، بأن الشجرة تتوقف عن الوجود، إن لم يكن أحد يراها، فقد كان يرد عليه بأن الله يدرك دائماً كل شيء. وإن لم يكن هناك إله، فإن ما نعتبرها أشياء مادية يكون لها حياة تتغير كثيراً، إذ فجأة تقفز إلى الوجود حين ننظر إليها، لكن كما هي، مدينة بوجودها لإدراك الله. فالأشجار، الحجارة، الصخور لها وجود مستمر بقدر ما يفترض الحس الفطري ذلك. هذه، برأيه، حجة ذات وزن ثقيل تثبت وجود الله. والقصيدة الخماسية الساخرة لرونالد كنوكس، مع الرد، توضح نظرية باركلي في الأشياء المادية:

كان هناك شاب قال: لا بد أن الله
يعتقد أنه غريب جداً
إن يجد أن هذه الشجرة
مستمرة في الوجود،
حين لا يوجد أحد في الجوار.

الرد

«دهشتك غريبة:
فأنا دائماً موجود في الجوار
ذلك يفسر لماذا تستمر الشجرة في الوجود،
نظراً لأنها مرئية من قبل المخلص لك دائماً.
الله».

باركلي إيرلندي، صار زميلاً في كلية الثالوث المقدس في دبلن، وهو في سن الثانية والعشرين. قدمه سويفت إلى البلاط، وتركت له فانيساسويفت نصف ممتلكاتها. فوضع خطة لكلية في برمودا، وهي الخطة التي ذهب من أجلها إلى أمريكا. لكن بعد أن أمضى ثلاث سنوات (1728-1731) في جزيرة «رود» عاد إلى الوطن وتخلى عن المشروع. إنه مؤلف البيت الشهير:

«إلى الغرب تشق الامبراطورية طريقها»، وبسببه دعيت مدينة باسم باركلي في كاليفورنيا تيمناً به. سنة 1734، صار أسقف كلوين. وفي أواخر حياته، تخلى عن الفلسفة من أجل ماء ـ القطران، الذي عزا له خصائص طبية عجيبة. إنه ماء ـ القطران الذي يصفه باعتباره يزوِّد بأكواب تبهج لكنها لا تسكر ـ إنها فكرة مألوفة أكثر، وقد طبقت لاحقاً من قبل كوبر على الشاي.

خيرة أعماله كلها كتبها وهو ما يزال شاباً تماماً: «نظرية جديدة في الرؤية» سنة 1709، «مبادئ المعرفة الإنسانية»، سنة 1710، «حوارات هيلاس وفيلونوس»، سنة 1713. لكن كتاباته بعد سن الثامنة والعشرين كانت أقل أهمية. وهو كاتب جذاب جداً، ساحر الأسلوب.

حجته ضد المادة توضّح بشكل أكثر إقناعاً في «حوارات هيلاس وفيلونوس». من هذه الحوارات أقترح أن ننظر فقط في الحوار الأول وبداية الجزء الثاني بالذات، نظراً لأن كل ما يقال بعد ذلك يبدو لي ذا أهمية ضئيلة. في ذلك القسم من العمل الذي سأنظر فيه، يقدم باركلي حججاً لصالح بعض الاستنتاجات المهمة، لكن ليس تماماً لصالح الاستنتاج الذي يظن أنه يبرهن عليه. فهو يعتقد أنه يبرهن على أن الحقيقة كلها عقلية، لكن ما يبرهن عليه هو أننا ندرك حسياً الصفات، وليس الأشياء، وأن الصفات نسبية بالنسبة للمتلقي.

الآن سأبدأ بسرد غير نقدي لما يبدو لي مهماً في الحوارات، بعدئذ أباشر النقد، أخيراً أذكر المشاكل المتعلقة بها كما تبدو لي.

في الحوارات شخصيتان اثنتان: هيلاس الذي يمثل الفطرة السليمة المزودة بتعليم علمي، وفيلونوس الذي يمثل باركلي.

بعد بضع ملاحظات لطيفة، يقول هيلاس إنه سمع تقارير غريبة عن آراء فيلونوس، إذ أنه لا يعتقد بالجوهر المادي، ثم يهتف: «هل يمكن لأي شيء أن يكون خيالياً، منفراً للفطرة السليمة، أو ريبياً أكثر وضوحاً من أن يعتقد المرء أنه لا يوجد شيء اسمه مادة؟ فيرد فيلونوس بأنه لا ينكر حقيقة الأشياء المحسوسة، أي ما ندركه مباشرة بحواسنا، لكننا لا نرى أسباب الألوان، أو نسمع أسباب الأصوات. ثم يتفقان كلاهما على أن الحواس لا تقوم باستنتاجات. فيشير فيلونوس إلى أننا، بالبصر، ندرك الضوء فقط، اللون، والشخص، وبالسمع ندرك الأصوات فقط... وهلم جراً. نتيجة ذلك، وبمعزل عن الصفات الحسية، لا يوجد هناك شيء محسوس، بل الأشياء المحسوسة ليست أكثر من صفات محسوسة أو تركيبات من صفات محسوسة.

هنا يبدأ فيلونوس البرهنة على أن «حقيقة الأشياء الحسية تكمن في إدراكها حسياً، بعكس رأي هيلاس وفحواه: «كون الشيء يوجد أمر، وكونه يُدرك أمر آخر» والقول بأن معطيات الحس ذهنية قضية يدافع عنها فيلونوس بتفحص تفصيلي لشتى الحواس. فيبدأ بالحرارة والبرودة ليقول: الحرارة الشديدة ألم، ولا بد للألم أن يكون في الذهن. لذلك الحرارة ذهنية، كما تنطلق حجة مماثلة على البرودة. يعزز هذه حجة مشهورة حول الماء الفاتر. فحين تكون إحدى يديك ساخنة والأخرى باردة، ضعها كلتيهما في ماء فاتر، فيبدو الماء بارداً بالنسبة لإحدى اليدين وساخناً بالنسبة للأخرى، لكن الماء لا يمكن أن يكون بارداً وحاراً في الآن نفسه. هذا يجعل هيلاس، يستسلم معترفاً بأن «الحرارة والبرودة إحساسان موجودان في أذهاننا»، لكنه يشير بشيء من الأمل إلى بقاء الصفات الحسية الأخرى.

هنا ينطلق فيلونوس من جديد ليتناول حاسة الذوق مشيراً إلى أن المذاق الحلو سار والمر مزعج، إذن السرور والألم ذهنيان. الحجة ذاتها تنطبق على الروائح، نظراً لأنها سارة أو مزعجة أيضاً.

ثم يبذل هيلاس جهداً شديداً لإنقاذ الصوت الذي يقول إنه حركة في الهواء كما يمكن أن يُرى من حقيقة أكيدة هي أنه لا أصوات في الفراغ. ثم يقول، علينا أن

نميز بين الصوت، كما ندركه حسياً، وبين ما هو بذاته، أو بين الصوت الذي ندركه حسياً مباشرة وذاك الذي يوجد بدوننا». فيشير فيلونوس إلى أن ما يدعوه هيلاس صوتاً «حقيقياً»، لكونه حركة، ربما يمكن رؤيته أو الإحساس به، لكن بالتأكيد لا يمكن سماعه، لذلك، ليس هو بالصوت، كما نعرفه بالإدراك الحسي.

هنا يتنازل هيلاس قائلاً بأن «الأصوات أيضاً ليس لها كينونة حقيقية بدون الذهن.».

الآن يتوصلان إلى الألوان، هنا يبدأ هيلاس بكل ثقة: «اعذرني، حالة الألوان مختلفة للغاية، ترى هل يمكن أن يكون هناك أسهل من أن نراها في الأشياء؟» ثم يؤكد، الجواهر موجودة بدون الذهن، ولها الألوان التي نراها فيها. لكن فيلونوس لا يجد صعوبة في دحض هذه النظرة. إذ يبدأ بألوان المغيب، الحمراء والذهبية، ثم يشير إلى أن الغيمة، عندما تكون قريباً منها، لا تكون لها ألوان كهذه. بعدئذ يمضي إلى الفرق الذي يصنعه المجهر، وإلى صفرة كل شيء بالنسبة للإنسان المصاب باليرقان. ثم يقول الحشرات الصغيرة جداً، لا بد أنها قادرة أن ترى أشياء أصغر بكثير مما يمكننا رؤيته. بناء على ذلك يقول هيلاس، ليست الألوان في الأشياء، بل في الضوء، وهو، كما يقول، جوهر سائل رقيق. فيشير فيلونوس، كما في حالة الصوت، إلى أن الألوان «الحقيقية»، بحسب رأي هيلاس، شيء مختلف عن الأحمر والأزرق اللذين نراهما، وهو ما لا يصح.

عند ذلك، ينسحب هيلاس فيما يتعلق بالصفات الثانوية كلها، لكنه يستمر في القول إن الصفات الأولية، ولاسيما العدد والحركة، متأصلة في الجواهر الخارجية غير العاقلة. على هذا يرد فيلونوس بأن الأشياء تظهر كبيرة عندما نقترب منها، وصغيرة عندما نبتعد عنها، وأن الحركة يمكن أن تبدو سريعة بالنسبة لإنسان وبطيئة بالنسبة لآخر.

عند هذه النقطة، يجرب هيلاس انطلاقة جديدة. فيقول، لقد أخطأ في عدم التمييز بين الشيء والإحساس. إنه يقر بأن عملية الإدراك الحسي ذهنية، لكن ليس ما ندركه حسياً، فالألوان، مثلاً «لها وجود حقيقي بدون الذهن، في جوهر غير عاقل». على هذا يرد فيلونوس: «كون الشيء مباشراً بالنسبة للحواس ـ أي أية فكرة أو

مجموعة من الأفكار ـ يجب أن يوجد في جوهر غير عاقل، أو أنه ذو وجود خارجي بالنسبة لكل الأذهان، هو بحد ذاته، تناقض واضح». إذ يلاحظ، عند هذه النقطة، أن الحجة تصبح منطقية ولم تعد تجريبية. بعد بضع صفحات، يقول فيلونوس «كل ما يُدرَك بشكل مباشر هو فكرة، وهل يمكن لأي فكرة أن توجد خارج الذهن؟»

يعود هيلاس، بعد مناقشة ميتافيزيقية للجوهر، إلى مناقشة الأحاسيس البصرية، بحجة أنه يرى الأشياء عن بعد. فيرد فيلونوس على هذا بأنه ينطبق أيضاً على ما نراه في الأحلام، التي يقر كل إنسان بأنها ذهنية، والأكثر من ذلك أن البعد لا يدركه البصر، بل نحكم عليه نتيجة للتجربة، وأن الأشياء البصرية، بالنسبة لإنسان يولد أعمى ثم يصبح لأول مرة قادراً على الإبصار، لا تظهر بعيدة.

في بداية الحوار الثاني، يناقش هيلاس بأن بعض الآثار في الدماغ هي أسباب الأحاسيس، فيرد فيلونوس بأن «الدماغ لكونه شيئاً حسياً، موجود فقط في الذهن».

بقية الحوار أقل أهمية، ولا حاجة للنظر فيه.

الآن، لنقم بنقد تحليلي لمضامين حوار باركلي.

تتألف الحجة من جزئين، فمن جهة هو يناقش بأننا لا ندرك حسياً الأشياء المادية، وليس فقط الألوان، الأصوات..إلخ، وأن هذه ذهنية أو «في الذهن». تفكيره مقنع تماماً بالنسبة للنقطة الأولى، لكن بالنسبة للثانية، يعاني من غياب أي تعريف لكلمة «ذهني». إنه يعتمد، بالحقيقة، على النظرة القائلة بأن كل شيء يجب أن يكون إما مادياً أو ذهنياً، وأنه ليس هناك شيء، هو كلاهما معاً.

فحين يقول إننا ندرك الصفات، وليس «الأشياء» أو «الجواهر المادية»، وأنه لا يوجد داع للافتراض بأن الصفات المختلفة التي يعتبر الحس السليم أنها تنتمي كلها «لشيء» واحد متأصل في الجوهر المختلف عن كل منها وعنها جميعاً، يمكن أن يكون تفكيره مقبولاً. لكن عندما يتابع ليقول إن الصفات الحسية ـ بما فيها الصفات الأولية ـ ذهنية، تكون الحجج من نوع مختلف كل الاختلاف، وعلى درجات متفاوتة كل التفاوت من الصحة. فهناك بعضها يحاول أن يبرهن على الضرورة المنطقية، في حين أن بعضها الآخر تجريبي أكثر. لنتناول أولاها أولاً.

يقول فيلونوس: «كل ما يُدرَك مباشرة هو فكرة، وهل يمكن لأية فكرة أن توجد خارج الذهن؟» هذا يتطلب نقاشاً طويلاً لكلمة «فكرة». فإذا كان يعتقد أن التفكير والإدراك الحسي يتكونان من علاقة بين الذات والموضوع، سيكون بالإمكان أن نطابق بين الذهن والذات، وأن نؤكد أنه لا يوجد شيء «في» الذهن، بل فقط أشياء «أمامه». وباركلي يناقش النظرة القائلة إن علينا أن نميز بين عملية الإدراك الحسي والشيء المدرَك وأن الأولى ذهنية، في حين الأخيرة لا. حجته ضد هذه النظرة غامضة وهي بالضرورة هكذا، نظراً لأنه، بالنسبة لمن يعتقد بالجوهر الذهني، مثل باركلي، لا يوجد هناك وسيلة صالحة لدحضها. فيقول «أي شيء مباشر بالنسبة للحواس يوجد على شكل جوهر غير مفكر، أو شيء خارجي بالنسبة لكل الأذهان، هو بحد ذاته تناقض واضح». فهنا توجد مغالطة مشابهة للتالية: «من المستحيل بالنسبة لابن أخ أن يوجد بدون عم، الآن، السيد آ هو ابن الأخ. لذلك من الضروري منطقياً بالنسبة للسيد آ أن يكون له عم». إنه ضروري منطقياً، انطلاقاً من أن السيد آ ابن أخ، لكن ليس من أي شيء يتعين اكتشافه بالتحليل أن السيد آ هكذا، وإذا كان شيء ما موضوعاً للحواس، فإن ذهناً ما يكون معنياً بها. لكن لا يتبع ذلك أن الشيء نفسه لا يمكن أن يوجد دون أن يكون موضوعاً للحواس.

هناك مغالطة مماثلة بشكل ما فيما يتعلق بما يتم تصوره. فهيلاس يؤكد أن بإمكانه أن يتصور بيتاً لا أحد يدركه حسياً، وليس في ذهن أحد. فيرد فيلونوس بأن كل ما يتصوره هيلاس يكون في ذهنه، بحيث أن البيت المفترض هو، بالنتيجة، ذهني. فيرد هيلاس «أنا لا أعني أن لدي في الذهن صورة بيت، عندما أقول إن بإمكاني أن أتصور بيتاً لا يدركه حسياً أحد، ما أعنيه حقاً هو أنني يمكن أن أفهم القول «هناك بيت لا أحد يدركه حسياً» أو، وهو الأفضل، «هناك بيت لا أحد يدركه حسياً أو يفهمه». هذا القول يتألف كلياً من كلمات مفهومة والكلمات صحيحة التركيب معاً. لكن ما إذا كان القول صحيحاً أم زائفاً، لا أدري، إلا أنني متأكد أنه لا يمكن تبيان أن فيه تناقضاً ذاتياً. بعض الأقوال المماثلة إلى حد كبير يمكن البرهان عليها. مثلاً: عدد المضاعفات

الممكنة لعددين صحيحين لا نهائي، لذلك هناك بعضها الذي لم يفكر أحد به البتة. حجة باركلي، إن كانت صحيحة، تبرهن أن هذا مستحيل.

المغالطة ذات العلاقة هنا شائعة جداً. إذ يمكننا بواسطة مفاهيم مستمدة من التجربة، أن نصنع أقوالاً حول أصناف، لم يجَرَّب بعض أعضائها أو كلها. لنأخذ مفهوماً ما عادياً تماماً، مثلاً، «حصاة». هذا مفهوم تجريبي مستمد من الإدراك الحسي. لكن لا يتبعه أن كل الحصى مدركة حسياً، ما لم نضمّن حقيقة كونها مدركة حسياً في تحديدنا «لحصاة». وما لم نفعل هذا، فإن مفهوم «حصاة غير مدركة حسياً» هو منطقياً لا اعتراض عليه، رغم أن من المستحيل منطقياً أن ندرك مثالاً عنه.

الحجة، تخطيطياً، هي كما يلي. إذ يقول باركلي «الأشياء المحسوسة يجب أن تكون حسية. آ شيء محسوس. لذلك آ يجب أن يكون حسياً». لكن إن كانت كلمة «يجب» تدل على ضرورة منطقية، فالحجة تكون صالحة فقط إن كان آ يجب أن يكون محسوساً. الحجة لا تثبت من خصائص آ، سوى أنه كائن محسوس، وبالتالي يمكن الاستنتاج أن آ حسي. فهي لا تبرهن، مثلاً على أن الألوان الموجودة فيه أصلاً لا يمكن تمييزها من تلك التي نرى أنها قد لا تكون غير مرئية. إذ يمكننا الاعتقاد انطلاقاً من أسس سيكولوجية أن هذا لا يحدث، لكن أسساً كهذه تجريبية، بقدر ما يتعلق الأمر بالمنطق، وليس هناك سبب يفسر لماذا يجب ألا يكون هناك ألوان حيث لا توجد عين أو دماغ.

أصل الآن إلى حجج باركلي التجريبية. ولنبدأ بالقول: إنها علامة ضعف أن نجمع بين الحجج التجريبية والمنطقية، لأن الأخيرة، إن كانت صحيحة، تجعل الأولى زائفة[1]. وإن كنت أجادل بأن المربع لا يمكن أن يكون مستديراً، لن ألجأ إلى حقيقة أنه ما من مربع في أية مدينة معروفة هو مستدير. لكن مثلما رفضنا الحجج المنطقية يصبح من الضروري أن ننظر في الحجج التجريبية واستحقاقاتها.

---

(1) مثلاً، الليلة الماضية لم أكن سكران، فقد تناولت كأسين فقط، عدا عن أنه معروف أنني لا أشرب المسكرات.

أولى الحجج التجريبية هي حجة غريبة: وهي أن الحرارة لا يمكن أن تكون في الشيء لأن «الدرجة الأشد للحرارة تسبب ألماً شديداً جداً»، كما لا يمكننا أن نفترض «أي شيء غير مدرك حسياً يسبب الألم أو السرور». ثمة غموض يحيط بكلمة «ألم»، يستفيد باركلي منه. فقد تعين الصفة المؤلمة لإحساس ما، أو قد تعني الإحساس الذي يتصف بهذه الصفة. فنقول الساق المكسورة مؤلمة، دون تضمين أن الساق هي في الذهن. كذلك يمكن أن يكون أن الحرارة تسبب الألم، وأن هذا هو كل ما يجب أن نعني عندما نقول إنه ألم. لذلك، هذه الحجة بائسة كل البؤس.

وإذا ما تكلمنا على نحو دقيق، فإن الحجة المتعلقة باليد الحارة واليد الباردة في الماء الفاتر، تبرهن فقط على أن ما ندركه في التجربة ليس الحار والبارد بل الأكثر حرارة والأكثر برودة. وليس هناك من شيء يبرهن أن هذه مسألة ذاتية.

أما ما يخص الذوق، فالحجة المستمدة من السرور والألم تتكرر: الحلاوة تسر والمرارة تؤلم، لذلك كلتاهما ذهنية.

كما يناقش أيضاً بأن شيئاً أذوقه يبدو حلواً عندما أكون في صحة جيدة، ومراً عندما أكون مريضاً. فيما تستخدم حجج مماثلة حول الروائح: أنها قد تكون سارة أو مزعجة، «لا يمكنها أن توجد في أي شيء سوى الجوهر المدرك أو الذهن». ويفترض باركلي، هنا وهناك، أن ما ليس متأصلاً في المادة يجب أن يكون متأصلاً على شكل جوهر ذهني، وأنه ما من شيء يمكن أن يكون مادياً وذهنياً في الوقت نفسه.

الحجة المتعلقة بالصوت موجهة إلى مشاعر المرء وأهوائه لا إلى عقله. إذ يقول هيلاس إن الأصوات هي حركات هوائية، فيرد فيلونوس بأن بالإمكان الإحساس بالحركة أو رؤيتها، وليس سماعها، بحيث أن الأصوات «الحقيقية» لا يمكن سماعها.

هذه ليست بالحجة الحسنة، نظراً لأن مفاهيم الحركة، بالنسبة لباركلي، صحيحة وذاتية مثل المفاهيم الأخرى. والحركات التي يتطلبها هيلاس يتعين أن تكون غير قابلة للإدراك الحسي ولا للفهم. مع ذلك هو صحيح بقدر ما يتعلق الأمر باستنتاج أن الصوت، حين يُسمَع، لا يمكن أن يتطابق مع الحركات الهوائية التي تعتبرها الفيزياء سببه.

ثم بعد التخلي عن الصفات الثانوية، يظل هيلاس غير جاهز للتخلي عن الصفات الأولية، مثل الامتداد، العدد، الصلابة، الثقل، الحركة والسكون. تركز الحجة، بالطبع، على الامتداد والحركة. فإذا كان للأشياء حجوم حقيقية، كما يقول فيلونوس، فإن الشيء ذاته لا يمكن أن يكون له أحجام مختلفة في الوقت ذاته، مع ذلك يبدو حين تقترب منه أكبر مما هي الحال عندما تبتعد عنه. وإذا كانت الحركة هي حقاً في الشيء، كيف يحدث أن الحركة ذاتها قد تبدو سريعة بالنسبة لإنسان وبطيئة بالنسبة لإنسان آخر! حجج كهذه يجب، على ما أظن، أن يسمح لها بالبرهنة على ذاتانية المكان المدرَك. لكن هذه النزعة الذاتية طبيعية: إذ أنها تصح أيضاً بالنسبة لعدسة التصوير، لذلك لا تثبت أن الشكل هو «ذهني». في الحوار الثاني يُجمل فيلونوس النقاش، طبقاً لما جرى، بالكلمات التالية: «عدا الأرواح، كل ما نعرفه أو نفهمه هو أفكارنا الخاصة». ولا يتعين عليه بالطبع، أن يستثني الأرواح، نظراً لأن من المستحيل تماماً أن نعرف الروح كما نعرف المادة، والواقع أن الحجج متطابقة تقريباً في كلتا الحالتين.

الآن، دعونا نحاول أن نذكر ما هي الاستنتاجات الإيجابية التي يمكننا التوصل إليها، نتيجة ذلك النوع من الحجج التي يباشرها باركلي.

فالأشياء التي نعرفها هي حزم من صفات حسية: الطاولة، مثلاً، تتألف من شكلها البصري، صلابتها، الصوت الذي يصدر عنها حين تُنقَر، ورائحتها، إن كان لها أي رائحة. هذه الصفات المختلفة لها امتدادات معينة في التجربة، تؤدي بالفطرة السليمة لأن نعتبرها تمت لـ «شيء» واحد، لكن مفهوم «الشيء» أو «الجوهر» لا يضيف شيئاً للصفات المدركة حسياً، وهو غير ضروري، طالما كنا على أرض ثابتة.

لكن يجب أن نتساءل الآن ماذا نعني بـ«الإدراك الحسي». يؤكد فيلونوس، فيما يتعلق بالأشياء الحسية، أن حقيقتها تكمن في كونها تدرَك حسياً، لكنه لا يقول لنا ماذا يعني بالإدراك الحسي. فثمة نظرية هو يرفضها، بأن الإدراك الحسي هو علاقة بين الذات والمدرَك. وبما أنه يعتقد أن الأنا ينبغي أن تكون جوهراً، كان من المستحسن بالنسبة له أن يتبنى هذه النظرية، مع ذلك وقف ضدها. إذ بالنسبة لأولئك الذين يرفضون فكرة الأنا كجوهر، هذه النظرية مستحيلة. ما

المقصود إذن، بأن ندعو شيئاً ما «مدركاً حسياً»؟ أتراه يعني أي شيء أكثر من أن شيئاً ما قيد السؤال يحدث؟ هل يمكننا أن نحوّل قول باركلي، وبدلاً من القول إن الحقيقة تكمن في كون الشيء يدرَك حسياً، نقول إن الكينونة المدركة حسياً تكمن في كون الشيء حقيقياً؟ أياً يكن الأمر، يعتقد باركلي أن من الممكن منطقياً أن يكون هناك أشياء غير مدركة حسياً، نظراً لأنه يعتقد أن بعض الأشياء الحقيقية، مثل الجواهر الروحية، غير قابلة للإدراك الحسي. كما يبدو واضحاً عندما نقول إن واقعة ما تدرَك حسياً، أننا نعني شيئاً ما أكثر مما يقع.

ما تراه هذا الأكثر؟ ثمة فارق واضح واحد بين الوقائع المدركة والوقائع غير المدركة هو أن الأولى، لكن ليس الأخيرة، يمكن تذكرها، فهل هناك أي فرق آخر؟

التذكر هو واحد من جنس كامل من النتائج التي تعتبر خاصة، تقريباً، بالظواهر التي ندعوها بشكل طبيعي «ذهنية». هذه النتائج ذات ارتباط بالعادة. فطفل يحترق يخشى النار، لكن محراكاً يحترق لا يخشاها. بيد أن عالم الفيزيولوجيا يتعامل مع العادة وأشباهها من القضايا باعتبارها خاصة من خواص النسيج العصبي، وليس هناك من حاجة للتخلي عن التفسير الفيزيولوجي. إذ حسب هذه اللغة، يمكننا القول إن المجرى المائي «يدرك» المطر الذي يعمّقه، وأن وادي النهر هو «ذكرى» انصبابات مطرية سابقة. فالعادة والذكرى، عندما توصفان باللغة الفيزيولوجية لا تكونان مفقودتين كلياً لدى المادة الجامدة، الفرق، في هذا المجال، بين المادة الحية والجامدة، هو فارق في الدرجة فقط.

بحسب هذه النظرة، أن نقول إن واقعة «تدرَك»، يعني أن نقول إن لها تأثيرات ونتائج من أنواع معينة، وليس هناك من سبب، سواء كان منطقياً أو تجريبياً، الافتراض أن كل الوقائع لها نتائج من هذه الأنواع.

غير أن نظرية المعرفة تقول بوجهة نظر مختلفة. هنا نبدأ، ليس من العلم المنجَز، بل من أي شيء، المعرفة فيه أساس إيماننا بالعلم. هذا ما يفعله باركلي. إذ ليس من الضروري هنا أن نحدد، مسبقاً، «المدرَك». والنهج، بالإجمال، هو كما يلي: نحن نجمع الأقوال التي نشعر أننا:

نعرف منها بدون استدلال، ونجد أن معظم هذه ينبغي أن يكون لها شأن بوقائع بعينها ذات تاريخ. هذه الوقائع نحددها بأنها «مدركات». بالتالي، المدركات هي تلك الوقائع التي نعرفها بغير استدلال، أو على الأقل، هي بالنسبة للذاكرة، وقائع من النوع الذي كانت فيه ذات حين مدركات. حينذاك يواجهنا السؤال التالي: هل يمكننا، من مدركاتنا، أن نستنتج أية وقائع أخرى؟ هنا، أربعة مواقف ممكنة: الثلاثة الأولى منها أشكال من المثالية:

1- يمكننا أن ننكر كلياً حصة كل الاستدلالات الناتجة عن مدركاتي الحالية وذكرياتي حيال وقائع أخرى. هذه النظرة يجب أن يعتنقها أي شخص يحصر الاستدلال بالاستنتاج. فأي واقعة، وأي مجموعة من الوقائع قادرة، منطقياً أن تقوم بمفردها، لذلك ما من مجموعة وقائع تقدم دليلاً مبرهناً على وجود وقائع أخرى. لذلك، أن نحصر الاستدلال بالاستنتاج، يكون العالم المعروف مقتصراً على تلك الوقائع في سيرتنا الذاتية التي ندركها ـ أو أدركناها، إن تم الاعتراف بالذاكرة.

2- الموقف الثاني، الذي هو المثالية الانطوائية (Solipsism) (نظرية تقول لا وجود لشيء غير الأنا) كما تفهم عادة، يسمح بشيء من الاستدلال من مدركاتي الحسية، لكن فقط لوقائع أخرى في سيرتي الذاتية. لنأخذ، مثلاً، النظرة القائلة إن هناك، في أية لحظة من حياة اليقظة، أشياء محسوسة لا نلحظها. إننا نرى الكثير من الأشياء دون أن نقول لأنفسنا إننا نراها، على الأقل، هكذا يبدو الأمر. إذ بإبقاء العينين ثابتتين في بيئة لا نحس فيها بأية حركة، يمكننا أن نلاحظ أشياء مختلفة متسلسلة، ونشعر بالقناعة أنها مرئية قبل أن نلحظها، لكن قبل أن نلحظها، ليست هي معطيات بالنسبة لنظرية المعرفة. درجة الاستدلال هذه مما نلحظه، تتم بصورة لا تفكير فيها من قبل الجميع، حتى من قبل من يودون إلى أقصى حد أن يتجنبوا التوسع الذي لا مبرر له لمعرفتنا ما وراء التجربة.

3- الموقف الثالث ـ الذي يعتقد به، على ما يبدو، إدينغتون مثلاً ـ هو أن من الممكن التوصل إلى استدلالات لوقائع أخرى شبيهة بتلك التي عرفناها في تجربتنا، وأن لنا الحق بالتالي في أن نعتقد أن هناك، مثلاً، ألواناً يراها الناس

الآخرون لكن ليس نحن، ألم أسنان يشعر به أناس آخرون، مسرات وآلام يتمتع بها ويعاني منها أناس آخرون وهلم جراً، لكن ليس لنا الحق في أن نستدل على وقائع لم يجربها أحد ولا تشكل جزءاً من «ذهني». هذه النظرة يمكن الدفاع عنها، انطلاقاً من أن كل استدلال لوقائع يقع خارج مشاهدتي إنما يقع بالتناظر، وأن الوقائع التي لم يجربها أحد ليست مماثلة كفاية لمعطياتي التي تخولني القيام باستدلالات مماثلة.

4- الموقف الرابع هو موقف الفطرة السليمة والفيزياء التقليدية، وبحسب هذا الموقف، هناك، بالإضافة إلى تجاربي وتجارب الناس الآخرين، وقائع أيضاً لم يجربها أحد ـ مثال على ذلك، أثاث غرفتي عندما أنام ويصبح هو بقعة سوداء. لقد اتهم جي، إي، مور ذات مرة المثاليين بالاعتقاد أن القطارات يكون لها عجلات فقط حين تكون في المحطات، على أساس أن المسافرين لا يمكن أن يروا العجلات، حين يكونون داخل القطار. إذ ترفض الفطرة السليمة الاعتقاد بأن العجلات تنبثق فجأة إلى الوجود، حينما تنظر إليها، لكن لا تزعج نفسها وتمثل إلى الوجود حين لا يعاينها أحد. وحين تكون هذه النظرة علمية، تبني الاستدلال على وقائع غير مدركة على قوانين سببية.

على أنني لا أقترح، في الوقت الحاضر، أن أبت بقرار يتعلق في وجهات النظر الأربع هذه. فالقرار، إن كان بالإمكان اتخاذه أصلاً، يمكن فقط أن يتم نتيجة بحث معقد في الاستدلال غير البرهاني ونظرية الاحتمالات. ما أقترح فعله هو أن أشير إلى أخطاء منطقية معينة يرتكبها أولئك الذين يناقشون هذه المسائل.

فكما رأينا، يعتقد باركلي أن هناك أسباباً منطقية تبرهن على أن الذهن وحده والواقعة الذهنية يمكن أن يوجدا. هذه النظرة، إنما على أسس أخرى، كان يعتقد بها أيضاً هيغل وأتباعه. وأعتقد أن هذا خطأ تام. فقول مثل «وُجد الزمان قبل أن توجد الحياة على هذا الكوكب»، لا يمكن الحكم عليه إن كان خطأ أو صحيحاً، على أسس من المنطق، أكثر من الحكم على قول مثل «هناك مجاميع تضعيف لا أحد اشتغل عليها». فأن يكون الشيء ملحوظاً أو مدركاً يعني

فقط أن تكون له آثار من أنواع معينة وليس هناك من سبب منطقي يفسر لماذا ينبغي أن يكون لكل الوقائع آثار من هذه الأنواع.

مع ذلك، ثمة نوع آخر من الحجج، وعلى الرغم من أنها لا تبرهن على المثالية كميتافيزيقا، إلا أنها تبرهن، إن كان ذلك صحيحاً، على أنها سياسة عملية. فيقال القول الذي لا يمكن التحقق منه ليس له معنى، والتحقق يتوقف على المدركات الحسية، لذلك القول المتعلق بأي شيء ليس من المدركات الفعلية أو الممكنة هو قول لا معنى له.

وإذا ما فسرنا هذه النظرة بدقة، أعتقد أنها تحددنا ضمن النظرية الأولى من النظريات الأربع المذكورة أعلاه، وتمنعنا من الكلام عن أي شيء لم نلحظه بأنفسنا بشكل صريح. وإن كان الأمر كذلك، فالنظرة بأنه ما من أحد يمكنه الاعتقاد بالممارسة، تصبح نقيصة في النظرية التي تتم مناصرتها على أسس عملية. بالتالي، مسألة التحقق كلها، وارتباطها بالمعرفة، عويصة ومعقدة، لذلك سأتركها جانباً في الوقت الحاضر. النظرية الرابعة من النظريات آنفة الذكر، تقول بأن الوقائع التي لا يدركها أحد، يمكن الدفاع عنها أيضاً بحجج غير صالحة. إذ قد يُعتقد أن السببية معروفة بداهة وأن القوانين السببية مستحيلة ما لم يكن هنالك وقائع غير مدركة. مقابل هذا، يمكن النقاش بأن السببية ليست، قبلية بديهية وأن كل ما هو عادي قابل للملاحظة يجب أن يكون له علاقة بالمدركات الحسية.

ومهما يكن السبب للاعتقاد بقوانين الفيزياء، يجب، كما يبدو، أن تكون قابلة لأن تُذكر بلغة المدركات الحسية. هذا القول قد يبدو غريباً ومعقداً، وقد تنقصه خاصة الاستمرارية التي كانت، حتى وقت متأخر، متوقعة من قانون فيزيائي. لكن لا يمكن إلا بالكاد أن تكون غير معقولة.

هنا أستنتج أنه ليس هناك اعتراض مسبق على أي من نظرياتنا الأربع. بل يمكن القول إن الحقيقة كلها نفعية، وليس هناك فارق نفعي بين النظريات الأربع. وإذا كان هذا صحيحاً، يمكننا أن نتبنى منها ما يعجبنا، فالفارق بينها هو فارق لغوي فقط. غير أنني لا أستطيع قبول هذه النظرة، لكن هذه أيضاً مسألة ستطرح للنقاش في مرحلة لاحقة.

يبقى ثمة سؤال: ما إذا كان بالإمكان ربط أي معنى بكلمة «ذهن»، وكلمة «مادة». فالجميع يعلمون أن «الذهن» أو «العقل» هو ما يعتقد المثالي أنه لا يوجد شيء آخر سواه، و«المادة» هي ما يعتقد المادي الشيء ذاته بالنسبة لها. كما يعرف القارئ، على ما آمل، أن المثاليين فاضلون والماديين سيئون. لكن ربما يمكن قول ما هو أكثر من ذلك.

قد يبدو تعريفي للمادة غير مقنع، إذ علي أن أعرِّفها طبقاً لما يرضي معادلات الفيزياء. وقد لا يكون هناك ما يرضي تلك المعادلات، في تلك الحالة إما الفيزياء أو مفهوم «المادة» على خطأ. فإن رفضنا الجوهر، يتعين على المادة أن تكون تركيبة منطقية. وما إذا كان بالإمكان أن تكون أي تركيبة مكونة من وقائع ـ يمكن جزئياً استدلالها ـ هي مسألة صعبة، لكنها ليست غير قابلة للحل على الإطلاق.

أما بالنسبة لـ «العقل»، حين يرفض كجوهر، فينبغي أن يكون مجموعة أو تركيبة وقائع، والتجمع يجب أن يكون نتيجة علاقة ما يتميز بها نوع الظواهر التي نود أن ندعوها «ذهنية»، مثال على ذلك، يمكن أن نأخذ الذاكرة. إذ يمكننا ـ رغم أن هذه قد تكون بسيطة على نحو لا مبرر له ـ أن نعرِّف الواقعة الذهنية باعتبارها الواقعة التي يمكن تذكرها. إذن «العقل» الذي تنتمي له واقعة ذهنية معينة، هو مجموعة الوقائع المرتبطة بواقعة معينة من خلال سلاسل ـ الذاكرة، رجوعاً إلى الوراء أو تقدماً إلى الأمام. ولسوف يتبين، طبقاً للتعاريف المذكورة سابقاً، أن كلاً من العقل وقطعة المادة، مجموعة من الوقائع. وليس هناك من سبب لماذا ينبغي على كل واقعة أن تنتمي لمجموعة من هذا النوع أو ذاك، كما أنه لا يوجد سبب لماذا ينبغي على بعض الوقائع ألا تنتمي لأي من المجموعتين. بالتالي، قد لا تكون بعض الوقائع ذهنية ولا مادية، بينما وقائع أخرى يمكن أن تكون كلتيهما، بالنسبة لهذا الأمر، وحدها الاعتبارات التجريبية التفصيلية يمكن أن تبت به.

* * *

الفصل السابع عشر

هيوم

ديفيد هيوم (1711-1776) هو واحد من أهم الفلاسفة، لأنه طوّر الفلسفة التجريبية ورحل بها إلى خاتمتها المنطقية للوك وباركلي، وبجعله إياها متسقة ذاتياً جعلها غير قابلة للتصديق. إنه يمثل، بمعنى من المعاني، نهاية طريق مسدود: ففي اتجاهه، بات من المستحيل أن تمضي أبعد. وأن تفند آراءه، بات متعذراً منذ أن كتب التسلية المفضلة لدى الميتافيزيقايين. من جهتي، لا أجد أياً من تفنيداتهم مقنعاً، مع ذلك لا يسعني إلا أن آمل أن يُكتشف شيء ما أقل ريبية من منهج هيوم.

عمله الفلسفي الأساسي «رسالة في الطبيعة البشرية»، كتبه وهو يقيم في فرنسا بين 1734 و1737، حيث نشر المجلدين الأولين سنة 1739، والثالث سنة 1740، لقد كان في عز شبابه، لم يبلغ الثلاثين بعد، ولم يكن معروفاً، كما أن استنتاجاته بدت غير مقبولة تقريباً، بحيث أن كل المدارس لم ترحب بها. لقد كان يأمل أن يتعرض لهجمات شديدة كي يرد عليها ردوداً ذكية، لكن بدلاً من ذلك، لم يلحظ الكتاب أحد، كما يقول هو نفسه. «لقد ولدته المطابع ميتاً». ثم يضيف «لكن لكوني، مرحاً وذا طبع متفائل، سرعان ما تجاوزت أثر الضربة». فكرس نفسه لكتابة المقالات، التي أنتج منها مجلده الأول سنة 1741. في 1744، قام بمحاولة فاشلة للحصول على كرسي أستاذ في جامعة إدنبرة، ولكونه فشل في هذا، صار معلماً لأحد المجانين ثم أمين سر أحد الجنرالات.

مرة ثانية غامر، بعد أن تحصن بأوراق الاعتماد هذه، وعاد للفلسفة. فاختصر الرسالة بحذف خيرة أجزائها ومعظم الأسباب الخاصة باستنتاجاته، لينتج عن ذلك «بحث في الفهم البشري» الذي عُرِف زمناً طويلاً وعلى نحو

أفضل بكثير من «الرسالة». هـذا الكتـاب هـو الـذي أيقـظ «كـانط» مـن «سـباته العقائدي» إذ يبدو أنه لم يكن يعرف «الرسالة».

كذلك كتب «حوارات في الدين الطبيعي»، لكن دون أن ينشره خلال حياته. لكن بتوجيهه، تم نشره بعد موته سنة 1779. أمـا «مقالتـه في المعجـزات» الـتي صارت مشهورة، فتؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك دليل تاريخي صـحيح علـى وقائع كهذه. كتابه «تاريخ إنكلترا» الذي نشر مجلده الأول سنة 1755، ومجلداته التالية في السنوات التاليـة، كرسـه للبرهنـة علـى تفـوق التـوري علـى الـويغز، والاسكتلنديين على الإنكليز، إذ لم يكن يعتـبر التـاريخ جـديراً بفـصل فلـسفي خاص به. سنة 1763، زار باريس، فلقي ترحيباً شـديداً مـن الفلاسـفة. ولـسوء الحظ، أقام صداقة مع روسو، ثم علق في خلاف شهير معه. تصرف إثره هيـوم بتسامح يثير الإعجاب، لكن روسو، الذي كان يعاني من عقدة الاضطهاد، أصر على قطع بات لصداقته معه.

قام هيوم بوصف شخصيته في «نعي ـ ذاتي» أو «خطبة الجنّاز»، كمـا دعاهـا، فقال: «إنني إنسان ذو ميول لطيفة، أتحكم بمزاجي المفتوح، وأتمتع بحـس دعابـة اجتماعية بهيجة، قادر على الارتباط، لكن أشك قليلاً بالعداوة، معتـدل كـثيراً في عواطفي كلها. حتى حـبي للـشهرة الأدبيـة، وهـو الهـوى المـتحكم بي، لم يـسئ لمزاجي، على الرغم من خيبات أملي الكثيرة». هذا كله يؤيده كل شيء عرف عنه.

تنقسم رسالة هيوم «في الطبيعة البشرية» إلى ثلاثة كتـب، تتنـاول، حـسب التسلسل، الفهم، العواطف، والأخلاق. ما هو مهم وجديد في معتقداته موجود في كتابه الأول الذي سأقتصر عليه.

إذ يبدأ بالتمييز بين «الانطباعات» و«الأفكار». وهذان نوعان من المفاهيم الـتي تعتبر الانطباعات منها هي الأقوى والأشـد. «إنـني أعـني بالأفكـار الـصور الباهتـة للانطباعات في التفكير والعملية الفكرية». فالأفكار، البسيطة منـها، علـى الأقـل، مثل الانطباعات، لكنها أضعف. «ذلـك أن كـل فكـرة بـسيطة لهـا انطبـاع بـسيط، يماثلها، ولكل انطباع بسيط فكرة تصحبه». «أفكارنا البسيطة كلها في مظهرها الأول

مستمدة من الانطباعات البسيطة التي تكون مصاحبة لها، والتي تمثلها بالضبط». من جهة أخرى، الأفكار المعقدة لا تحتاج لأن تماثل الانطباعات. إذ يمكننا أن نتصور حصاناً مجنحاً، دون أن نكون قد رأينا حصاناً مجنحاً، لكن مكوّنات هذه الفكرة المعقدة مستمدة كلها من الانطباعات. البرهان على أن الانطباعات تأتي أولاً مستمدة من التجربة، مثال على ذلك، رجل يولد أعمى لا تكون لديه أفكار عن الألوان. وبين الأفكار، أفكار تحتفظ بدرجة كبيرة من الوضوح الخاص بالانطباعات، وهذه تنتمي للذاكرة فيما تنتمي أفكار أخرى للتصور.

هناك قسم في الكتاب (الكتاب الأول، الجزء الأول، القسم السابع) عنوانه: «في الأفكار المجردة» يستهله بفقرة عن اتفاقه المؤكد مع نظرية باركلي التي تقول «الأفكار العامة كلها لا شيء سوى أفكار خاصة، ملحقة بمصطلح معين يعطيها دلالة أكثر اتساعاً ويجعلها تستدعي في المناسبات مفردات أخرى مشابهة لها». ثم يناقش أنه عندما يكون لدينا فكرة عن إنسان ما، يكون لها كل الخصوصية التي يتصف بها الانطباع عن الإنسان. «فالعقل لا يمكنه أن يشكل أية فكرة عن الكم أو الكيف، دون أن يشكل فكرة دقيقة تماماً عن درجات كل منهما». «والأفكار المجردة هي فردية بذاتها، مهما يمكن أن تصبح عامة في ما تمثله». هذه النظرية التي تعد شكلاً حديثاً للنزعة الاسمية، فيها عيبان، أحدهما منطقي والآخر سيكولوجي. لنبدأ بالاعتراض المنطقي، «حين نجد تشابهاً بين عدة أشياء،» يقول هيوم، «فإننا نطلق عليها كلها الاسم ذاته». هنا، كل اسمي nominalist سيوافقه. لكن بالحقيقة، اسم عام، مثل قط، هو غير حقيقي تماماً مثلما هو اسم القط العام. الحل الأسمي لمشكلة الكليات يفشل بالتالي، لكونه متطرفاً إلى حد غير ملائم، في تطبيق مبادئه الخاصة، ومن الخطأ تطبيق هذه المبادئ على «الأشياء» فقط، وليس على الكلام أيضاً.

غير أن الاعتراض السيكولوجي أكثر خطورة، على الأقل فيما يرتبط بهيوم. فنظرية الأفكار برمتها، باعتبار أن هذه نسخ عن الانطباعات، كما يوضحها هو نفسه، تعاني من إغفال الجهل. مثال على ذلك، حين أرى زهرة بلون معين ثم أستحضر صورتها بعد ذلك، تكون الصورة مفتقرة للدقة، بهذا المعنى، بحيث

يكون هناك عدة ظلال للون قريبة جداً من بعضها، يمكن أن تكون صورة أو فكرة بحسب مصطلحات هيوم. فليس بالصحيح أن «العقل لا يمكنه أن يشكل أية فكرة عن الكم أو الكيف دون أن يشكل فكرة دقيقة بالضبط عن درجات كل منهما». لنفترض أنك رأيت رجلاً طوله ست أقدام وبوصة واحدة. ثم تحتفظ بصورته، لكن من المحتمل أن تركب هذه على رجل أطول أو أقصر ببوصة. فالغموض مختلف عن العمومية، لكن لهما كلتيهما بعض الخصائص ذاتها. وبعدم ملاحظتها، يقع هيوم في صعوبات لا ضرورة لها، مثلاً، ما يتعلق بإمكانية تصور ظل لون لم يسبق لك أن رأيته من قبل، هو وسط بين ظلين مماثلين قريبين جداً منه سبق ورأيتهما. فإن كان هذان اللونان مماثلين كفاية، أي صورة يمكن أن تشكلها، سيكون بالإمكان تطبيقها أيضاً عليهما كليهما وعلى الظل الوسيط. وحين يقول هيوم إن الأفكار تستمد من الانطباعات التي تمثلها تماماً، يمضي أبعد مما يصح سيكولوجياً

لقد نفى هيوم مفهوم الجوهر من السيكولوجيا، كما نفاه باركلي من الفيزياء. إذ يقول، ليس هناك انطباع عن الذات، ولذلك لا فكرة عن الذات. «من جهتي، حين أدخل إلى ما هو أكثر حميمية مما أدعوه نفسي، أقع دائماً على إدراك حسي خاص، أو على إدراك آخر، للحر أو البرد، الحب أو الكره، الألم أو السرور، ولا ألقط نفسي أبداً في أي وقت دون إدراك حسي، كما لا يمكنني أن ألاحظ أي شيء سوى الإدراك الحسي». لكن هناك، يتنازل بشكل يثير السخرية، فيقول بعض الفلاسفة يمكن أن يدركوا حسياً أنفسهم لكن إن نحينا جانباً بعض الميتافيزيقايين الذين هم من هذا النوع، يمكنني أن أغامر وأؤكد أن بقية الجنس البشري ليسوا سوى حزمة أو مجموعة من المدركات الحسية المختلفة التي تتبع بعضها بعضاً بتسارع لا يمكن تصوره، وهي في حالة دفق وحركة دائمة.

هذا الدحض لفكرة الأنا ذو أهمية كبرى. لنرَ تماماً ماذا يؤكد وإلى أي حد هو صالح. بداية، الأنا، إن كان هناك شيء كهذا، لا تُدرك حسياً، لذلك لا يمكن أن يكون لدينا فكرة عنها. وإن كنا سنقبل بهذه الحجة، يجب أن نذكر

بعناية أنه ما من إنسان يدرك حسياً دماغه، مع ذلك، وبمعنى مهم من المعاني، تكون لديه فكرة عنه. «أفكار» كهذه، هي بالأساس استدلالات من مدركات حسية، ليست بين الأرومة الأساسية منطقياً للأفكار، بل هي مركبة ووصفية ـ هكذا يجب أن تكون الحالة، إذا كان هيوم محقاً في مبدئه بأن كل الأفكار البسيطة مستمدة من انطباعات، لكن إن رفضنا هذا المبدأ، نكون مضطرين للعودة إلى الأفكار «الفطرية». وباستخدام المصطلحات الحديثة، يمكننا القول: الأفكار الخاصة بالأشياء أو الوقائع غير المدركة حسياً، يمكن دائماً أن تحدَّد بلغة الأشياء أو الوقائع المدركة حسياً، لذلك بإحلال التعريف محل المصطلح المحدد، يمكننا دائماً أن نذكر ما نعرف تجريبياً دون إدخال أشياء أو وقائع غير مدركة حسياً، أما ما يتعلق بمشكلتنا الراهنة، فمن الممكن ذكر المعرفة السيكولوجية كلها دون إدخال «الأنا». الأبعد من ذلك أن «الأنا»، كما تعرَّف، لا يمكن أن تكون شيئاً سوى حزمة من المدركات الحسية، وليست «شيئاً» بسيطاً جديداً. في هذا، أعتقد أن أي تجريبي شامل لا بد أن يتفق مع هيوم.

لكن لا يتبع ذلك أنه لا يوجد «أنا» بسيطة، بل يتبع ذلك أننا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان هناك أنا أم لا، وأن الأنا، باستثناء كونها حزمة من المدركات الحسية، لا يمكن أن تدخل في أي حيز من معرفتنا. هذا الاستنتاج مهم في الميتافيزيقا، باعتباره يتخلص من آخر استخدام باقٍ لـ «الجوهر». وهو مهم في اللاهوت باعتباره يُبطِل كل معرفة مفترضة لـ«للنفس». كما أنه مهم في تحليل المعرفة، نظراً لأنه يبين أن تصنيف الذات والموضوع ليس أساسياً. ولقد حقق هيوم، في مسألة الأنا هذه، تقدماً مهماً على باركلي.

الجزء الأهم من الرسالة كلها هو القسم المعنون بـ«المعرفة والاحتمال». هنا، لا يقصد هيوم بـ«الاحتمال» نوع المعرفة المتضمَّنة في النظرية الرياضية للاحتمالات كالاحتمال بأن يطلع لك «دوشيشان» بحجري نرد، هو واحد من ستة وثلاثين احتمالاً، هذه المعرفة ليست بذاتها محتملة بأي معنى خاص، إذ لها من اليقين ما يمكن أن يكون للمعرفة. ما يهتم به هيوم هو المعرفة غير اليقينية، كتلك التي يتم الحصول عليها من معطيات تجريبية نتيجة استدلالات ليست برهانية. هذا يتضمن

معرفتنا كلها فيما يتعلق بالمستقبل، وما يتعلق بالأقسام التي لم تتم مشاهدتها من الماضي والحاضر، والواقع أنها تتضمن كل شيء ما عدا المشاهدة المباشرة، من جهة، والمنطق والرياضيات من جهة أخرى. ولقد أدى تحليل معرفة «محتملة» كهذه، بهيوم إلى نتائج ريبية معينة، يصعب أيضاً دحضها أو قبولها. والنتيجة هي تحدٍ للفلاسفة لم تتم مواجهته، برأيي، حتى اليوم مواجهة صحيحة.

يبدأ هيوم بالتمييز بين سبعة أنواع من العلاقة الفلسفية: التشابه، الهوية، علاقات الزمان والمكان، التناسب في الكم أو العدد، درجات الكيف، التضاد والسببية. ثم يقول، هذه يمكن تقسيمها إلى نوعين: تلك التي تعتمد فقط على الأفكار وتلك التي يمكن تغييرها دون أي تغيير في الأفكار. من النوع الأول: التشابه، التضاد، الدرجة في الصفة والتناسبات في الكم أو العدد. لكن العلاقات الزمكانية والسببية هي من النوع الثاني، وحدها علاقات النوع الأول تعطي معرفة أكيدة أما معرفتنا فيما يتعلق بالأشياء الأخرى فهي محتملة فقط. أما الجبر والحساب فهما العلمان الوحيدان اللذان يمكن فيهما القيام بسلسلة طويلة من العمليات الفكرية دون فقدان اليقين.

غير أن الهندسة ليست بيقينية الجبر والحساب، لأننا لا يمكننا التأكد من حقيقية بديهياتها، ومن الخطأ أن نفترض، كما يفعل معظم الفلاسفة، أن أفكار الرياضيات «يجب فهمهما من خلال نظرة فكرية خالصة، وحدها ملكات الروح العليا هي القادرة عليها». زيف هذه النظرة يتضح، كما يقول هيوم، حالما نتذكر أن «كل أفكارنا هي نسخة عن انطباعاتنا».

أما العلاقات الثلاث التي لا تعتمد فقط على الأفكار، فهي الهوية، العلاقات الزمكانية والسببية. فالعقل، في الحالتين الأوليين، لا يذهب أبعد مما هو ماثل مباشرة للحواس. (إذ يعتقد هيوم أن العلاقات الزمكانية يمكن إدراكها حسياً ويمكنها أن تشكل أجزاء من الانطباعات). السببية وحدها تمكّننا من أن نستدل على شيء ما أو واقعة من شيء أو واقعة أخرى. «إنها السببية فقط التي ينجم عنها ترابط كهذا، بحيث تعطينا يقينية من أن وجود شيء ما أو فعل ما سيسبقه أو يتبعه وجود شيء أو فعل آخر».

هنا تنشأ صعوبة من رأي هيوم بأنه ليس هناك شيء، **كالانطباع**، عن علاقة سببية. إذ يمكننا أن ندرك، بالملاحظة المجردة لـ آ و ب. أن آ هي فوق ب أو إلى يمين ب، لكن لا ندرك أن آ هي سبب ب. في الماضي، كانت علاقة السببية مماثلة تقريباً لعلاقة الأساس والناتج في المنطق، لكن هذا، كما لاحظ هيوم، وهو على حق، كان خطأ.

في الفلسفة الديكارتية، كما في الفلسفة السكولائية، يفترض أن علاقة السبب بالنتيجة هي بحكم الضرورة، مثلما العلاقات المنطقية بحكم الضرورة. التحدي الجدي حقاً والأول لهذه النظرة جاء من هيوم، الذي تبدأ معه الفلسفة الحديثة للسببية. إنه يفترض، بشكل مشترك مع كل الفلاسفة تقريباً وصولاً إلى برغسون، قانوناً يقول إن هناك اقتراحات للشكل «آ تسبب ب»، حيث آ و ب صنفان من الحوادث، أما كون قوانين كهذه غير موجودة في أي علم عالي ـ التطور، فحقيقة يبدو أنها مجهولة بالنسبة للفلاسفة. بيد أن الكثير مما قالوه يمكن ترجمته بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على القوانين السببية كما تحدث عادة، لذلك يمكننا تجاهل هذه النقطة في الوقت الحاضر.

يبدأ هيوم بملاحظة أن القوة التي تؤدي إلى حدوث شيء من شيء آخر غير قابلة للاكتشاف من الأفكار الخاصة بالشيئين، وأننا لذلك يمكن فقط أن نعرف السبب والنتيجة من التجربة، وليس من التأمل أو العملية الفكرية. فالقول «ما يبدأ يجب أن يكون له سبب»، كما يقول، ليس هو بالقول الذي يتصف باليقينية البديهية مثل أقوال المنطق. إذ كما يقول: «ليس هناك من شيء يدل على وجود شيء آخر، إذا ما نظرنا إلى هذه الأشياء بذاتها، دون أن ننظر أبداً إلى ما وراء الأفكار التي نشكلها عنها». من هنا ينطلق هيوم مجادلاً بأن التجربة هي التي ينبغي أن تقدم لنا معرفة السبب والنتيجة، لكنها لا يمكن أن تكون فقط تجربة الواقعتين آ و ب اللتين هما على علاقة سببية، واحدتهما بالأخرى. بل يجب أن تكون التجربة، لأن الرابطة ليست منطقية، ولا يمكن أن تكون فقط تجربة الواقعتين بذاتهما آ و ب، نظراً لأننا لا يمكن أن نكتشف شيئاً في آ بذاتها تجعلها تؤدي إلى حدوث ب. ثم يقول، التجربة المطلوبة هي التأكد من الترابط الدائم

بين الوقائع من نوع آ مع الوقائع من نوع ب. ويشير إلى أنه، عند التجربة، حين يكون شيئان مترابطين على الدوام، نستدل **بالحقيقة على** أحدهما من الآخر. (وحين يقول «نستدل»، يعني أن إدراك أحدهما حسياً يجعلنا نتوقع الآخر، لكنه لا يعني استدلالاً شكلانياً أو صريحاً). «ربما، تعتمد العلاقة الضرورية على الاستدلال»، وليس العكس، أي بعبارة أخرى، رؤية آ تسبب توقعنا لـ ب، وذلك يؤدي بنا إلى الاعتقاد أن هناك علاقة ضرورة بين آ وب. والاستدلال لا يحتّمه العقل، نظراً لأن ذلك يتطلب منا أن نفترض أن الطبيعة واحدة، وذلك بذاته ليس بالضرورة، بل يستدل عليه فقط من التجربة.

بالتالي، ذلك يقود هيوم إلى النظرة بأننا، حين نقول آ تسبب ب، نعني فقط أن آ و ب مترابطتان دائماً بالواقع، وليس أن هناك ارتباطاً ضرورياً ما بينهما. «إذ ليس لدينا فكرة أخرى عن السبب والنتيجة، سوى فكرة أن أشياء معينة هي **دائماً مترابطة معاً**... لكن ليس بوسعنا التغلغل إلى سبب الترابط».

إنه يدعم نظريته بتعريف «الاعتقاد» الذي، كما يؤكد، «هو فكرة حية مرتبطة أو تترافق مع انطباع راهن». وإذا كانت آ و ب مترابطتين باستمرار في تجربة ماضية، فمن خلال الترابط، يؤدي انطباع آ إلى تلك الفكرة الحية لـ ب التي تشكل الاعتقاد بـ ب. هذا يفسر لماذا نعتقد أن آ و ب مترابطتان: فالإدراك الحسي لـ آ يرتبط بفكرة ب، وهكذا نتوصل إلى الاعتقاد بأن آ مرتبطة بـ ب، رغم أن هذا الرأي بالحقيقة لا أساس له. «فالأشياء ليس لها ارتباط معاً يمكن اكتشافه وليس هناك من أي مبدأ آخر سوى أن العادة تشغّل المخيِّلة، بحيث يمكننا أن نخلص إلى استدلال ما، نتيجة ظهور واحدة منهما، بأن تحدث الأخرى». ثم يكرر مرات كثيرة الرأي بأن ما يظهر لنا على أنه رابطة ضرورية بين الأشياء هو بالحقيقة رابطة فقط بين الأفكار الخاصة بتلك الأشياء: فالعقل محكوم بالعادة، و«هذا الانطباع أو التحكم، هو الذي يقدم لي فكرة الضرورة». أما تكرار الأمثلة فيؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن آ تسبب ب، وهو لا يقدم شيئاً جديداً في الموضوع، بل يؤدي في العقل إلى ترابط الأفكار. بالتالي «الضرورة هي شيء ما يوجد في العقل وليس في الأشياء».

دعونا الآن نتساءل ما علينا أن نفكر بعقيدة هيوم. إنها تتألف من جزئين أحدهما موضوعي والثاني ذاتي. الموضوعي يقول: عندما نحكم بأن آ تسبب ب، ما يحدث بالحقيقة، وبقدر ما يتعلق الأمر ب آ و ب، هو أنهما غالباً ما تشاهدان مترابطتين، أي أن ب غالباً ما تتبع مباشرة أو سريعاً جداً آ، وليس لنا الحق في أن نقول إن آ يجب أن تتبعها ب، أو ستتبعها في مناسبات مستقبلية. وليس لدينا أي أساس للافتراض، مهما حدثت آ، وتبعتها ب في الغالب، أن هناك أي علاقة موجودة سوى التسلسل. والحقيقة أن السببية يتم تعريفها بالتسلسل، وليس بفكرة مستقلة.

أما الجزء الذاتي من العقيدة فيقول: الترابط الذي يشاهَد غالباً بين آ و ب يسبب الانطباع بأن آ تسبب فكرة ب. لكن إذا كان علينا أن نعرّف «السبب»، كما يوحي به الجزء الموضوعي من العقيدة، فعلينا أن نعيد صياغة ما ذكرناه أعلاه. وباستبدال تعريف «السبب» يصبح أعلاه كما يلي:

غالباً ما يلاحظ أن الترابط في الغالب بين شيئين هما آ و ب، تتبعه غالباً مناسبات، يكون فيها الانطباع آ متبوعاً بفكرة ب.

هنا يمكن أن نقر بأن هذا القول صحيح، لكن قلما كان له النطاق الذي عزاه هيوم للجزء الذاتي من العقيدة. إنه يجادل، المرة تلو المرة، بأن الترابط بين آ وب لا يعطينا سبباً لأن نتوقعهما مترابطتين في المستقبل، إنما هو سبب فقط لهذا التوقع. أي بمعنى آخر: تجربة الترابط الغالب مرتبطة غالباً بعادة الترافق. لكن، إذا كان الجزء الموضوعي من عقيدة هيوم مقبولاً، فحقيقة أن الترابطات، في الماضي، غالباً ما تشكلت في ظروف كهذه، ليست سبباً لأن نفترض أنها ستستمر، أو أن ترابطات جديدة ستتشكل في ظروف مماثلة. والحقيقة أن هيوم، حيث يتعلق الأمر بعلم النفس، يسمح لنفسه بأن يعتقد بالسببية، بمعنى يدينه بصورة عامة. دعونا نأخذ مثالاً. أنا أرى تفاحة، وأتوقع، إن أكلتها، أنني سأجرب نوعاً معيناً من المذاق. بحسب هيوم، ليس هناك من سبب يفسر لماذا سأجرب هذا النوع من المذاق: فقانون العادة يفسر وجود أي توقع، لكن لا يبرره. غير أن قانون العادة هو نفسه قانون سببي. لذلك إن أخذنا هيوم مأخذ

الجد، علينا أن نقول: رغم أن رؤية تفاحة في الماضي كانت ترتبط بتوقع نوع معين من المذاق، إلا أنه ليس هناك سبب يفسر لماذا سيستمر مثل ذلك الترابط: ربما في المرة التالية أرى تفاحة وأتوقع أن يكون طعمها مثل اللحم المشوي. يمكنك، في هذه المرحلة، أن تفكر أن هذا غير محتمل، لكن ليس هذا بالسبب لأن تتوقع أنك ستفكر أن ذلك غير محتمل بعد بضع دقائق. وإذا كانت عقيدة هيوم الموضوعية صحيحة، فليس لدينا سبب من أجل توقعات في علم النفس أفضل من العالم المادي. يمكن تلخيص نظرية هيوم كالتالي: القول: «آ تسبب ب يعني أن الانطباع آ يسبب فكرة ب». وذلك بالتحديد، ليس بالجهد حسن الحظ.

لذلك علينا أن نتفحص عقيدة هيوم الموضوعية بدقة أكثر. هذه العقيدة ذات شقين: 1- عندما نقول «آ تسبب ب، فإن كل ما لنا من حق أن نقوله هو أن آ وب، في تجربة ماضية، ظهرتا غالباً بتتالٍ سريع، وليس هناك من مرة لم يلاحظ فيها أن آ تتبعها أو تصحبها ب. 2- مهما يمكن أن يكون هناك من أمثلة شوهدت فيها آ و ب مترابطتين، فذلك ليس بالسبب لأن نتوقعهما تترابطان في مناسبة مستقبلية، رغم أنه سبب لهذا التوقع، أي أنهما غالباً ما شوهدتا مترابطتين بتوقع كهذا. هذان الشطران من العقيدة يمكن ذكرهما كما يلي:

1- في السببية ليس هناك علاقة غير محددة سوى الترابط أو التسلسل. 2- الاستقراء بالتعداد البسيط ليس بالشكل الصالح للحجة. لقد قبل التجريبيون بصورة عامة أولى هاتين المقدمتين ورفضوا الثانية. وحين أقول رفضوا الثانية أعني أنهم اعتقدوا، بناء على تراكم كبير إلى حد كافٍ من أمثلة الترابط، أن تشابه الترابط الذي سيوجد في الحالة التالية سيفوق النصف أو أنهم، إن لم يعتقدوا بهذا تماماً، أكدوا على عقيدة ما، لها نتائج مماثلة.

في الوقت الراهن، ليس بودي أن أناقش الاستقراء، فهو موضوع كبير وصعب، بل إنني قانع، حالياً، بأن ألاحظ أنه إذا كان الشطر الأول من عقيدة هيوم مقبولاً، فإن رفض الاستقراء يجعل كل توقع فيما يتعلق بالمستقبل غير عقلاني، حتى توقعنا بأننا سنظل نشعر بتوقعات. هنا، لا أعني فقط أن توقعاتنا قد تكون خاطئة، بل يجب القبول بها أياً كانت الحالة وإذا ما أخذنا بالاعتبار

حتى أرسخ توقعاتنا، مثل أن الشمس ستشرق غداً، أعني أنه ليس هناك أثر من سبب لافتراض أن من المحتمل أن تتحقق أكثر من ألا تتحقق. بهذا الشرط، أعود إلى معنى «السبب».

فهؤلاء الذين يختلفون مع هيوم يؤكدون أن «السبب» هو علاقة محددة تجر وراءها نتيجة لا تتغير، لكنها لا تتبعه كنتيجة لا بد منها. وإذا عدنا إلى ساعتي حائط ديكارت: ساعتين دقيقتين تماماً بحيث تدقان الساعة، واحدتهما بعد الأخرى دون تغير، ودون أن تكون أي منهما سبباً لدق الأخرى للساعة. وبصورة عامة، أولئك الذين يعتنقون هذه النظرة يؤكدون أننا يمكن أن ندرك أحياناً العلاقات السببية، رغم أننا في معظم الحالات مضطرون للاستدلال عليها، بشكل مشكوك فيه تقريباً، من الترابط الدائم. لننظر الآن إلى ما هناك من حجج لصالح هيوم في هذه النقطة وما هناك ضدها.

يلخص هيوم هذه الحجة كما يلي:

«إنني أعي أن من بين كل المفارقات التي قدمتها، أو سيكون هناك فيما بعد مناسبة لتقديمها في سياق هذا البحث، المفارقة الحالية هي الأشد، وآمل فقط من خلال البرهان والتفكير الصحيح أنها ستلقى قبولاً، وتتغلب على التحيزات المتأصلة في الجنس البشري. لكن قبل أن نتقبل هذه العقيدة، كم يتعين علينا أن نكرر لأنفسنا أن النظرة البسيطة لأي شيئين أو فعلين، مهما يكونا على صلة، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن القوة أو الترابط بينهما: وأن هذه الفكرة تنشأ من تكرار وحدتهما، وأن التكرار لا يكشف ولا يسبب أي شيء في الموضوعين، بل له تأثير فقط على الذهن من خلال الانتقال العادي الذي ينتجه: وأن هذا الانتقال العادي، لهذا السبب، يكون هو ذاته بالنسبة للقوة والضرورة، التي تشعر بها الروح نتيجة لذلك، ولا تُدرَك خارجياً في الأجساد؟».

يُتهَم هيوم عموماً بأن له نظرة في الإدراك الحسي شديدة الضيق، لكنه يسمح بأن يكون بالإمكان إدراك بعض العلاقات، إذ يقول: «علينا ألا نستقبل، كعملية فكرية، أياً من المشاهدات التي نشهدها وتتعلق بـ«الماهية»، أو علاقات

الزمان والمكان، نظراً لأن العقل لا يمكنه، في أي منها، أن يذهب أبعد مما هو ماثل مباشرة للحواس». ثم يقول، السببية مختلفة في أنها تأخذنا أبعد من انطباعات حواسنا، وتُعلمنا عن وجودات غير مدركة حسياً.

هذه، كحجة، تبدو غير صالحة. إننا نعتقد بعلاقات كثيرة للزمان والمكان، لا نستطيع إدراكها حسياً: فنعتقد أن الزمن يمتد إلى الوراء وإلى الأمام، والمكان هو ما بعد جدران غرفتنا. حجة هيوم الحقيقية تقول، رغم أننا أحياناً ندرك علاقات الزمان والمكان، إلا أننا لا ندرك أبداً العلاقات السببية، التي يجب، لهذا السبب، إن كانت مقبولة، أن يتم الاستدلال عليها من العلاقات التي يمكن إدراكها حسياً. بالتالي، يُختزَل الجدال إلى نوع من الحقيقة التجريبية: هل ندرك، أو لا ندرك أحياناً العلاقة التي يمكن أن تدعى سببية؟ هيوم يرد بالنفي، وخصمه يردون بالإيجاب، وليس من السهل أن نرى كم من الأدلة يقدم كل طرف من الطرفين. لكن ربما أعتقد أن الحجة الأقوى المتوفرة لصالح هيوم لا بد أن تُستمَد من ماهية القوانين السببية في الفيزياء. إذ يبدو أن القواعد البسيطة للصيغة «آ تسبب ب» يجب عدم قبولها علمياً، إلا كفكرة أولية في مراحلها الأولى. أما القوانين السببية التي تحل محل قواعد بسيطة كهذه في العلوم المتطورة تماماً، فهي معقدة إلى حد أنه ما من أحد يمكن أن يزعم أنها مفترضة في الإدراك الحسي. فمن الواضح أنها كلها استدلالات معقدة مستمدة من سياق الطبيعة الواقع تحت المشاهدة. إنني هنا لا آخذ بالحسبان نظرية الكم الحديثة التي تعزز الاستنتاج المذكور أعلاه، لكن بقدر ما يتعلق الأمر بالعلوم الفيزيائية، نجد أن هيوم على صواب كلياً: فأقوال مثل آ تسبب ب يجب عدم قبولها، وميلنا لأن نقبلها يجب تفسيره بقوانين العادة والترابط. هذه القوانين ذاتها، بشكلها الدقيق، ستكون أقوالاً معقدة فيما يتعلق بالنسيج العصبي ـ أي بصورة أولية فيزيولوجية، ثم كيميائية وأخيراً فيزيائية.

مع ذلك، حتى وإن أقر خصم هيوم بكامل ما قيل عن العلوم الفيزيائية، فقد لا يعترف بأنه مهزوم نهائياً. إذ قد يقول إن لدينا في علم النفس حالات يمكن أن تكون فيها العلاقات السببية مدركة حسياً. أما الفهم الكامل للسبب فيمكن أن

يستمد من الإرادة، كما قد يقال بإمكاننا أن ندرك العلاقة بين الإرادة والفعل الناتج، وهو شيء أكثر من تسلسل لا يتغير. الشيء ذاته يمكن أن يقال عن العلاقة بين وجع مفاجئ وصرخة، لكن نظرات كهذه تصبح صعبة جداً بسبب الفيزيولوجيا. فبين الإرادة التي تحرك ذراعي والحركة الناتجة عنها سلسلة طويلة من الوسيطات السببية تكمن في الأعصاب والعضلات.

إننا ندرك فقط المراحل النهائية لهذه العملية، الإرادة والحركة، وإذا ظننا أننا نرى رابطاً سببياً مباشراً بين هذه وتلك نكون مخطئين. هذه الحجة ليست حاسمة في المسألة العامة، لكنها تبين أن من التسرع أن نفترض أننا ندرك العلاقات السببية عندما نفكر أننا نفعل ذلك، بالتالي، كفة الميزان ترجح لصالح نظرة هيوم، أي لا يوجد شيء في السبب سوى التسلسل الذي لا يتغير. مع ذلك، الدليل ليس حاسماً كما افترض هيوم.

لا يقنع هيوم باختزال الدليل على الرابطة السببية إلى تجربة الترابط الغالب، بل يمضي لمناقشة أن تجربة كهذه لا تبرر توقع ترابطات مماثلة في المستقبل. مثال على ذلك: حين أرى (مكرراً بذلك مثالاً سابقاً) تفاحة، جعلتني التجربة الماضية أتوقع أن لها مذاق التفاح وليس اللحم المشوي، لا يكون لدي تبرير عقلاني لهذا التوقع. وإذا كان هناك تبرير كهذا، فينبغي أن ينطلق من المبدأ القائل «الحالات التي ليس لدينا تجربة عنها، تشبه تلك التي عرفناها بالتجربة». هذا المبدأ ليس ضرورياً منطقياً، نظراً لأننا يمكن أن نفهم، على الأقل، أن هناك تغيراً في مسار الطبيعة. بالتالي، لا بد أن يكون هناك مبدأ الاحتمالية. لكن كل الحجج الاحتمالية تفترض هذا المبدأ، بالتالي لا يمكن البرهنة عليها هي نفسها بأية حجة احتمالية، أو أن تعد محتملة حتى بأية حجة كهذه، أما الافتراض بأن المستقبل يشبه الماضي فإنه لا يقوم بالأساس على حجج من أي نوع، لكنه يستمد كلياً من العادة ـ والنتيجة نوع من الريبية التامة.

«كل عملية تفكيرية محتملة هي لا شيء سوى نوع من الإحساس. إذ نحن لا نتبع ذوقنا وعاطفتنا فقط في الشعر والموسيقى، بل في الفلسفة أيضاً. فحين أقتنع بأي مبدأ، يكون هو مجرد فكرة تؤثر فيَّ بشدة أكثر. وحين أفضل مجموعة من

الحجج على مجموعة أخرى، لا أكون قد فعلت شيئاً سوى أنني قررت، انطلاقاً من شعوري المتعلق بتأثيرها الأقوى من سواه. كذلك ليس هناك من ترابط بين الأشياء يمكن اكتشافه، وليس هناك أي مبدأ آخر سوى العادة التي تؤثر في المخيلة، بحيث يمكننا الاستدلال من ظهور الشيء على وجود الشيء الآخر».

على أن الحاصل النهائي لبحث هيوم، فيما يتعلق بالمعرفة، ليس ما ينبغي الافتراض أنه ما كان ينشده. فالعنوان الفرعي لكتابه: «محاولة لتقديم منهج تجريبي في التفكير بالمواضيع الأخلاقية». ومن الواضح أنه انطلق من الاعتقاد بأن النهج العلمي يوصل إلى الحقيقة، كامل الحقيقة، ولا شيء سوى الحقيقة، لكنه انتهى إلى قناعة بأن الاعتقاد ليس عقلانياً، نظراً لأننا لا نعرف شيئاً عنه. وبعد تقديم الحجج الخاصة بالريبية، يتابع لا لتفنيد الحجج، بل للارتداد إلى السذاجة الفطرية. «فالفطرة، بالضرورة المطلقة التي لا يمكن التحكم بها، حتَّمت علينا أن نصدر أحكاماً، أن نتنفس، نشعر، ولا نستطيع بأي شكل تحمل أشياء معينة حين يسلط عليها ضوء أقوى، بسبب ارتباطها العادي بانطباع راهن، كما لا يمكننا منع أنفسنا من التفكير طالما نحن في حالة يقظة، أو نرى الأجسام المحيطة بنا، عندما نلتفت باتجاهها تحت ضوء الشمس. وكل من يتحمل مشقة دحض هذه الريبية الكلية، يجادل بالحقيقة دون أن يكون هناك من يجادله، ويسعى بالحجج لتأسيس ملكة، زرعتها الطبيعة مسبقاً في الذهن وجعلتها حتمية لا يمكن تجنبها. حينذاك لا تكون نيتي هي أن أعرض، بكل عناية، حججاً من ذلك النوع الخيالي، أكثر من أن أجعل القارئ يعي حقيقة فرضيتي، وهي **أن كل عملياتنا التفكيرية المتعلقة بالأسباب والنتائج ليست مستمدة من شيء سوى العادة، وأن الاعتقاد، بصورة خاصة أكثر، هو من شغل الأنحاء الحساسة من طبيعتنا أكثر مما هو شغل الجزء الإدراكي**».

بعدئذ يتابع: «يظل الريبي يفكر ويعتقد، رغم أنه يؤكد أنه لا يمكن أن يدافع عن عقله بالمنطق، وهكذا، من خلال القاعدة ذاتها، يتعين عليه أن يقبل المبدأ المتعلق بوجود الجسم، ورغم أنه لا يمكن أن يدعي أن هناك أية حجج فلسفية تؤكد صحته... فقد نسأل: **ما الذي يجعلنا نعتقد بوجود الجسم**؟ لكن من العبث

أن نسأل: ما إذا كان هناك جسم أم لا؟ تلك هي النقطة الأساسية التي يجب أن نعتبرها بديهية، نسلم بها في كل عملياتنا الفكرية.

الفقرة أعلاه بداية قسم بعنوان «في الريبية المتعلقة بالحواس». ثم بعد مناقشة طويلة، ينتهي هذا القسم بالنتيجة التالية:

«هذا الشك الريبي، سواء فيما يتعلق بالعقل أو الحواس، هو داء لا يمكن أبداً الشفاء منه شفاءً تاماً، بل لا بد من أن يعود إلينا كل لحظة، مهما طردناه بعيداً، ومهما نبدو أحياناً متحررين منه... فعدم الحرص وقلة الانتباه وحدهما يمكن أن يقدما لنا علاجاً ما. لهذا السبب، أعتمد كلياً عليهما، وأعتبر ذلك بديهية مسلماً بها، مهما يمكن أن يكون رأي القارئ في هذه اللحظة الراهنة، إذ بعد ساعة قد يقتنع أن هناك عالماً خارجياً وعالماً داخلياً على حد سواء».

ما من داعٍ هناك لدراسة الفلسفة ـ هكذا يؤكد هيوم ـ إلا أن هذه، بالنسبة لبعض الأمزجة، طريقة مقبولة لتقطيع الوقت. في الحياة وأحداثها كلها، يظل علينا أن نحافظ على ريبيتنا. فإذا كنا نعتقد أن النار تدفئ، أو الماء ينعش، فذلك فقط لأنه يكلفنا الكثير من الآلام أن نفكر بطريقة أخرى. بل إن كنا فلاسفة، يجب فقط أن نبقي على المبادئ الريبية ونحافظ على الميل الذي نشعر به تجاه التصرف بأنفسنا وفق تلك الطريقة. لكن إذا تخليت عن التفكير، «أشعر أنني سأكون الخاسر في مجال المتعة، وهذا هو منشأ فلسفتي».

تمثل فلسفة هيوم، سواء أكانت صحيحة أم زائفة، إفلاس عقلانية القرن الثامن عشر. فهو ينطلق، مثل لوك، من نية محددة هي أن يكون حسياً، تجريبياً، دون أن يأخذ شيئاً على أنه يقيني، بل يبحث في أية معلومة يتعين الحصول عليها من التجربة والمشاهدة. لكن لكونه ذا فكر أفضل من فكر لوك، من حيث الدقة الأكبر في التحليل، والإمكانية الأضأل في قبول التناقضات المريحة، فإنه يتوصل إلى استنتاج كارثي، وهو أنه لا يمكن تعلم شيء من التجربة والمشاهدة. إذ ليس هناك شيء يدعى اعتقاداً عقلانياً: «فإذا اعتقدنا أن النار تدفئ أو الماء ينعش، فذلك فقط لأنه يكلفنا كثيراً من الألم أن نفكر بطريقة

أخرى». ونحن لا نستطيع الامتناع عن الاعتقاد، لكن ما من اعتقاد يقوم بالأساس على العقل، ولا يمكن لخط من خطوط الفعل أن يكون أكثر عقلانية من آخر، نظراً لأنها كلها على السواء تقوم على قناعات لا عقلانية. لكن هذا الاستنتاج الأخير، لا يبدو أن هيوم قد استنتجه. فحتى في فصله الأشد ريبية، الذي يجمل فيه استنتاجات الكتاب 1، يقول: «إذا تكلمنا بصورة عامة، الأخطاء في الدين خطرة، لكن الأخطاء في الفلسفة مضحكة فقط». بيد أنه ليس من حقه أن يقول هذا. فـ «خطرة» كلمة سببية، والريبي، فيما يتعلق بالسببية، لا يمكنه أن يعرف أي شيء «خطر».

لكن الواقع، أن هيوم، في الأقسام الأخيرة من الرسالة، ينسى كل شيء عن شكوكه الأساسية ويكتب الكثير مثلما يكتب أي أخلاقي مستنير آخر في عصره، ثم يطبق على شكوكه العلاج الذي يوصي به، أي بالتحديد «عدم الاهتمام وقلة الانتباه». لنجد، بمعنى من المعاني، أن ريبيته غير صادقة، نظراً لأنه لا يستطيع توكيدها عملياً. لكن لها هذه النتيجة المزعجة التي تشل كل جهد يحاول أن يبرهن على أن خطأً ما في الفعل هو أفضل من آخر.

كذلك، كان لا بد من أن يتبع دحضاً ـ ذاتياً للعقلانية كهذا انفجار شديد للإيمان اللاعقلاني. يرمز لذلك الشجار الذي حصل بين هيوم وروسو: فروسو كان مجنوناً لكنه ذو تأثير كبير، وهيوم كان عاقلاً لكن ليس له أتباع. إذ رفض التجريبيون البريطانيون اللاحقون ريبيته دون أن يفندوها، فيما وافق روسو وأتباعه هيوم على أنه لا يوجد اعتقاد يقوم على أساس العقل، إذ كانوا يعتقدون أن القلب أرفع مكانة من العقل، ويسمحون له بأن يقودهم إلى قناعات مختلفة كثيرة عن القناعات التي احتفظ بها هيوم عملياً. غير أن الفلاسفة الألمان، من كانط حتى هيغل، لم يتمثلوا حجج هيوم. أقول هذا بعد تروٍ، رغم الاعتقاد الذي يشارك فيه كانت كثير من الفلاسفة، بأن كتابه «نقد العقل المحض» هو رد على هيوم. والواقع أن هؤلاء الفلاسفة ـ أو على الأقل كانت وهيغل ـ يمثلون نمط العقلانية ما قبل هيوم. ويمكن

تفنيدهم بالحجج الهيومية. أما الفلاسفة الذين لا يمكن تفنيدهم بهذه الطريقة فهم أولئك الذين لا يدعون أنهم عقلانيون، مثل روسو، شوبنهاور ونيتشه. كما أن نمو اللاعقل في القرن التاسع عشر كله وما مر من القرن العشرين هو نتيجة طبيعية لتدمير هيوم للتجريبية.

لهذا، من المهم أن نكتشف ما إذا كان هناك أي رد على هيوم ضمن إطار الفلسفة التي هي بشكل كلي أو أساسي تجريبية. وإن لم يكن، فليس هناك فارق فكري بين الجنون والعقل. فالمجنون الذي يعتقد أنه بيضة مسلوقة يتعين الحكم عليه فقط أنه من الأقلية. أو بالأحرى ـ نظراً لأننا يجب ألا ندعي الديموقراطية ـ على أساس أن الحكومة لا تتفق معه. هذه وجهة نظر يائسة، وينبغي أن نأمل بأن تكون هناك طريقة ما للهروب منها.

تقوم ريبية هيوم كلياً على رفضه لمبدأ الاستقراء، الذي يقول، حين يطبق على السببية أنه إذا وُجد أن آ تكون غالباً جداً مصحوبة أو متبوعة بـ ب، وليس هناك من حالة يعرف فيها أن آ لا تصاحبها أو تتبعها ب، حينذاك، يحتمل أنه في المناسبة التالية التي تشاهد فيها آ، ستكون مصحوبة أو متبوعة بـ ب. وإذا كان المبدأ صحيحاً، فإن وجود عدد كاف من الحالات يجب أن يجعل الاحتمال لا يقصر كثيراً عن اليقين. وإذا كان هذا المبدأ، أو أي مبدأ آخر يمكن الاستنتاج منه، صحيحاً، إذن الاستدلالات السببية التي يرفضها هيوم صحيحة، ليست تماماً مثل اليقين، إنما تقدم لنا احتمالية كافية لأغراض عملية. لكن إن لم يكن هذا المبدأ صحيحاً، فكل محاولة للتوصل إلى قوانين علمية عامة من مشاهدات خاصة هي مغالطة، وريبية هيوم لا مفر منها بالنسبة للتجريبي. المبدأ نفسه لا يمكن، بالطبع، بدون الاستدارية (كون الشيء دائرياً)، الاستدلال منه على أشياء متماثلة تتم مشاهدتها، نظراً لأن المطلوب أن يتم تبرير أي استدلال كهذا. بالتالي لا بد أن يتم الاستنتاج من مبدأ مستقل لا يقوم على أساس التجربة. إلى هذا الحد، برهن هيوم أن التجريبية المحض ليست أساساً كافياً للعلم. لكن إذا تم الإقرار بهذا المبدأ، فكل شيء آخر

يجب أن يجري بالتوافق مع النظرية القائلة إن معرفتنا كلها تقوم على التجربة. ولا بد من التسليم كأمر بديهي بأن هذا فراق جدي للتجريبية المحض، وأن من ليسوا تجريبيين قد يسألون، إن كان مسموحاً بفراق واحد، لماذا هي ممنوعة فراقات أخرى. لكن هذه ليست أسئلة تطرحها مباشرة حجج هيوم. إذ ما تبرهن عليه هذه الحجج ـ ولا أعتقد أن البرهان يمكن مجادلته ـ هو أن الاستقراء مبدأ منطقي مستقل، لا يمكن الاستدلال عليه من التجربة أو من المبادئ المنطقية الأخرى، وأن العلم بدون هذا المبدأ مستحيل.

* * *

الجزء الثاني

من روسو إلى الوقت الحاضر

الفصل الثامن عشر

الحركة الرومانسية

تأثر الفن والأدب والفلسفة، وحتى السياسة، بدءاً من أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم، تأثراً إيجابياً أو سلبياً، بطريقة الشعور التي يتميز بها ما يدعى، بالمعنى الواسع، الحركة الرومانسية. بل حتى أولئك الذين صدموا بهذه الطريقة في الشعور، كانوا مضطرين لأن يأخذوها بالحسبان، وفي كثير من الحالات، كانوا أكثر تأثراً بها مما كانوا يعلمون. في هذا الفصل، أقترح أن نقدم وصفاً مختصراً للنظرة الرومانسية العامة، خاصة في مسائل ليست بشكل محدد فلسفية، لأن هذه هي الخلفية الثقافية للفكرة الأكثر فلسفية في المرحلة التي سنتناولها الآن.

لم تكن الحركة الرومانسية، في بدايتها، مرتبطة بالفلسفة، ثم مضى وقت طويل قبل أن يصير لها ارتباطات بها، لكن بالسياسة، ومن خلال روسو، كان لها ارتباطات منذ البداية. لكن قبل أن يكون بإمكاننا أن نفهم نتائجها السياسية والفلسفية، علينا أن ننظر فيها بشكلها الأكثر جوهرية، وهي أنها ثورة على المعايير الأخلاقية والجمالية المتوارثة.

يعد روسو الشخص الأول الكبير في الحركة، لكن إلى حد ما، لم يعبر إلا عن نزعات موجودة مسبقاً. فالناس المتعلمون في فرنسا القرن الثامن عشر، كانوا معجبين كل الإعجاب بما كانوا يدعونه «السنسيبيليتا» أو الحساسية التي تعني الميل إلى العاطفة، وبشكل خاص أكثر إلى عاطفة التعاطف. فلكي تكون مرضية تماماً، على العاطفة أن تكون مباشرة وعنيفة ومتَّسقة تماماً مع التفكير. والإنسان ذو الحساسية يثيره إلى درجة البكاء منظر عائلة فلاحية محرومة معزولة، لكنه سيواجه بكل برودة المخططات ـ المعدة ـ حسناً لتحسين حظ الفلاحين كطبقة.

كما يفترض بالفقراء أن يكون لديهم من الفضيلة أكثر من الأغنياء، والحكيم يُعتقد أنه الإنسان الذي يبتعد عن فساد البلاط للتمتع بلذة السلام لوجود ريفي ليس له مطامح. هذا الموقف، كمزاج عابر، يتعين أن يكون لدى الشعراء في كل المراحل تقريباً. والدوق المنفي في قصة «كما تحبها» يعبر عن ذلك، رغم أنه يعود إلى دوقيته حالما يستطيع ذلك. فقط، جاك المكتئب يؤثر كل الإيثار حياة الغابة. حتى بوب، المثال الكامل لكل ما ثارت عليه الحركة الرومانسية، يقول:

سعيد هو الإنسان الذي تقتصر رغبته واهتمامه

على بضعة دونمات ورثها عن أبيه،

ويقنع بأن يتنفس هواء وطنه

على أرضه الخاصة.

لكن في أذهان أولئك الذين اهتموا بالحساسية، كان الفقراء دائماً لديهم بضعة دونمات موروثة، ويعيشون من كد يمينهم وعرق جبينهم، دون حاجة لتجارة خارجية. صحيح، أنهم كانوا دائماً يخسرون دونماتهم في ظروف تثير الشفقة، لأن الأب المسن لم يعد يستطيع العمل، لكن الصحيح أيضاً أن البنت الحسناء تصل إلى حالة الانهيار، وأن صاحب الرهن الشرير أو الإقطاعي الشرير يكون جاهزاً دائماً للقفز على الأرض أو على العرض، (البنت الحسناء). كذلك الفقير، بالنسبة للرومانسي، لا هو من المدينة ولا من عالم الصناعة، فيما البروليتاريا مفهوم أُوجِد في القرن التاسع عشر، وربما أضفيت عليه الصبغة الرومانسية أيضاً، لكن بشكل مختلف تماماً.

لجأ روسو إلى عبادة الحساسية الموجودة من قبل، لكنه أعطاها نفَساً ونطاقاً ربما لم يكونا لها في الحالة الأخرى. لقد كان ديموقراطياً، ليس في نظرياته وحسب، بل أيضاً في أذواقه. إذ كان، لفترة طويلة من حياته، متشرداً فقيراً، يتلقى الإحسان من الناس الذين هم أفقر منه قليلاً فقط. وكان يرد هذا الإحسان بالعمل، غالباً بأسوأ جحود، لكن على صعيد العاطفة، كان رده هو كل ما يرغب به أشد المخلصين للحساسية حماسة. ولكون ذوقه هو ذوق المتشرد، فقد وجد

قيود المجتمع الباريسي مثيرة للغيظ. لذلك تعلم الرومانسيون منه احتقار قيود التقاليد ـ أولاً في اللباس، السلوك، رقصة المينويت البطيئة، المقطع الشعري البطولي، ثم في الفن والحب، وأخيراً في كامل نطاق الأخلاق التقليدية.

لم يكن الرومانسيون بدون أخلاق، بل على العكس، أحكامهم الأخلاقية كانت حادة ومتشددة. لكنها تقوم على مبادئ أخرى مختلفة عن تلك التي كانت تبدو جيدة لأسلافهم. فالمرحلة الواقعة بين 1660 وروسو كانت تهيمن عليها ذكريات الحروب الدينية والحروب الأهلية في فرنسا وإنكلترا وألمانيا. كما كان الناس واعين تماماً لخطر الفوضى، والميول الفوضوية الناشئة عن كل الأهواء العنيفة، كذلك كانوا واعين لأهمية السلامة، مثلما كانوا يضحون بكل ما يلزم لضمانها. إذ كان ينظر إلى التعقل باعتباره الفضيلة الأسمى، فيما كان يقيِّم الفكر باعتباره السلاح الأشد فعالية ضد المتعصبين الهدامين، كما كان يثنى على السلوك الحضاري المصقول باعتباره حاجزاً في وجه البربرية. كذلك صار كون نيوتن النظامي، الذي كانت كل الكواكب فيه تدور حول الشمس في مدارات تخضع للقانون، رمزاً خيالياً للحكم الجيد. فيما غَدا الحد من التعبير عن الهوى الهدف الأساسي للتعليم والعلامة الأكيدة للسيد الراقي المهذب. أثناء الثورة، كانت الأرستقراطية الفرنسية ما قبل الرومانسية قد ماتت تماماً، كما أن السيدة رولاند ودانتون، الرومانسيين، كانا قد ماتا بلاغياً.

بمجيء زمن روسو، كان الكثير من الناس قد صاروا متعبين من السلامة، وبدؤوا يرغبون في كل ما يثير، فأعطتهم الثورة الفرنسية ونابليون حاجتهم الكاملة من ذلك. في سنة 1815، حين ارتد العالم السياسي إلى الطمأنينة، كانت هذه طمأنينة ميتة جداً، جامدة جداً وعدائية جداً بالنسبة لكل حياة فيها زخم، بحيث أن المحافظين المرعوبين وحدهم كان بإمكانهم تحملها. نتيجة ذلك لم يكن هناك إذعان فكري كهذا للواقع الراهن، كذاك الذي ميّز الملك الشمسي وإنكلترا حتى الثورة الفرنسية. أما ثورة القرن التاسع عشر ضد نظام الحلف المقدس فقد اتخذت شكلين. من جهة، كان هناك ثورة صناعية، رأسمالية وعمالية على حد سواء ضد الفوضى والأرستقراطية، هذه التي لم تمسها

الرومانسية تقريباً، لكن كانت ترتد في كثير من المجالات إلى القرن الثامن عشر. ومن جهة أخرى، هناك الحركة التي يمثلها الراديكاليون في الفلسفة وحركة التجارة الحرة والاشتراكية الماركسية إنما تختلف اختلافاً تاماً عن الثورة الرومانسية التي كانت جزئياً رجعية وجزئياً ثورية. فالرومانسيون لم يكونوا يهدفون إلى السلام والهدوء، بل إلى حياة فردية ملؤها الزخم والعاطفة. ولم يكونوا يتعاطفون مع الثورة الصناعية، لأنها بشعة، ولأن قبض ـ المال بدا لهم غير جدير بالروح الخالدة، ولأن تنامي التنظيمات الاقتصادية الحديثة هو تدخل بحرية الفرد. أما في مرحلة ما بعد الثورة، فقد أفضى بهم ذلك إلى السياسة، بشكل تدريجي، عبر القومية: فكل أمة صار لديها شعور بأن لها روحاً جماعية، لا يمكنها أن تكون حرة طالما كانت حدود الدول مختلفة عن حدود الأمم. في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت القومية هي أقوى المبادئ الثورية، وأشد الرومانسيين رومانسية كانوا، بكل حماسة، يفضلونها.

تتميز الحركة الرومانسية ككل باستبدال المعايير النفعية بالمعايير الجمالية. فدودة الأرض مفيدة لكنها ليست جميلة، والنمر جميل لكنه غير مفيد. وداروين (الذي لم يكن رومانسياً) مدح دودة الأرض، فيما مدح بليك النمر. لأخلاق الرومانسيين، بشكل أساسي، دوافع جمالية. لكن لكي نميز الرومانسيين، من الضروري أن نأخذ بالحسبان، ليس أهمية الدوافع الجمالية وحسب، بل أيضاً أهمية تغير الذوق الذي جعل إحساسهم بالجمال مختلفاً عن إحساس سابقيهم. من هنا، تفضيلهم لفن العمارة القوطي، وهو أحد الأمثلة الأشد وضوحاً. مثال آخر، هو تذوقهم لمناظر الطبيعة. غير أن د. جونسون كان يفضل «شارع الأسطول» على أي منظر طبيعي، ويؤكد أن الإنسان المتعب من لندن يجب أن يكون متعباً من الحياة. وإذا كان أي شيء في الريف يثير إعجاب السابقين لروسو، فهو منظر الخصب، مع مراعٍ وافرة ومياه متحركة متحدرة. ولكون روسو سويسرياً، فقد كان بشكل طبيعي معجباً بالألب. إذ نجد في قصص تلاميذه ورواياتهم تيارات عنيفة، جروفاً مخيفة، غابات بلا دروب، عواصف رعدية، وأعاصير بحرية، وبصورة عامة، ما هو غير مفيد، هدام وعنيف.

هذا التغير يظهر دائماً تقريباً: فكل إنسان، عموماً يفضل هذه الأيام شلالات نياغارا والوادي العظيم على المروج الخضراء وحقول الذرة المتموجة. كما أن الفنادق السياحية تقدم أدلة إحصائية على تغير الذوق بالنسبة للمناظر الطبيعية.

يُدرَس مزاج الرومانسيين على أفضل نحو في الأدب القصصي. إذ كانوا يحبون كل ما هو غريب: من أشباح، قصور قديمة متداعية، آخر الأحفاد المكتئبين للعائلات التي كانت ذات يوم عظيمة، ممارسي التنويم المغناطيسي والعلوم الغامضة، الطغاة الساقطين والقراصنة الوحشيين. لقد كتب فيلدينغ وسموليت عن الناس العاديين في ظروف يمكن أن تحدث تماماً، وهكذا فعل الواقعيون الذين ردوا على الرومانسية. لكن بالنسبة للرومانسيين، موضوعات كهذه كانت مبتذلة، إذ كانوا يشعرون بأن ما يلهمهم فقط هو العظيم، النائي والمخيف. كذلك العلم، وإن كان من النوع المريب بشكل ما، من الممكن الانتفاع به، إن أدى إلى شيء مدهش. لكن بشكل أساسي، كانت العصور الوسطى وما يمت إليها في زمنهم، تسر الرومانسيين كل السرور. ثم غالباً جداً ما كانوا يقطعون مع الواقع، سواء كان ماضياً أو حاضراً، قطعاً كاملاً. والبحار القديم نموذج أساسي في هذا المجال، كما أن «كوبلاخان» كولريدج هو بالكاد ملك تاريخي لدى ماركو بولو. وجغرافية الرومانسيين مهمة: بدءاً من زانادو إلى الساحل الكورازمي الموحش، بينما الأمكنة المثيرة للاهتمام فيها، هي النائية أو الآسيوية أو القديمة.

في البداية، كانت الحركة الرومانسية، بالرغم من أنها تعود في منشئها إلى روسو، ألمانية أساساً، فالرومانسيون الألمان كانوا شباناً في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، وفي أثناء شبابهم، عبروا عما كان يميز نظرتهم العامة أشد التمييز. أما أولئك الذين لم يسعفهم الحظ في أن يموتوا شباناً، فقد سمحوا في النهاية لفردانيتهم بأن تُحجب في وحدانية الكنيسة الكاثوليكية. (إذ يمكن للرومانسي أن يصبح كاثوليكياً وإن كان قد ولد بروتستانتياً، لكن من الصعب أن يصبح كاثوليكياً في الحالة الأخرى، نظراً لأنه كان من الضروري أن يجمع بين الكاثوليكية والثورة). أثر الرومانسيون بكولريج وشيلي، وبشكل مستقل عن

التأثير الألماني، صارت النظرة العامة ذاتها شائعة في إنكلترا خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. في فرنسا، لكن بشكل ضعيف، ازدهرت بعد الاستعادة، نزولاً حتى فيكتور هوغو. في أمريكا يمكن رؤيتها خالصة تقريباً لدى ميلفيل، ثورو وبروك فارم، وبشكل ألطف نوعاً ما، لدى هوثرن وإميرسون. ورغم أن الرومانسيين كانوا يميلون نحو الكاثوليكية، فقد كان هناك شيء لا يمكن مسحه من البروتستانتية في فردانية نظراتهم العامة، ونجاحاتهم الدائمة في صوغ العادات، الآراء، كما أن المؤسسات كانت تقتصر تقريباً على البلدان البروتستانتية.

يمكن رؤية بدايات الحركة الرومانسية في إنكلترا في كتابات الهجائين الساخرين. ففي «المنافسين» لشريدان (1775) يتحتَّم على البطلة أن تتزوج رجلاً فقيراً بدافع الحب، بدلاً من رجل غني يسر وصيها ووالديها، لكن الرجل الغني الذي اختاروه لها يفوز بحبها، نتيجة خطبه لودها تحت اسم مزيف والادعاء بأنه فقير. أما جين أوستن فتسخر من الرومانسيين في «دير نورثانجر» و«الحس والحساسية» (1797–1798)، ففي الرواية الأولى، هناك بطلة تضل شاردة بسبب كتاب السيدة فائقة الرومانسية راد كليف، «ألغاز أدولفو»، الذي نشر سنة 1794. لكن أول عمل رومانسي جيد في إنكلترا ـ وذلك بغض النظر عن بليك الذي كان من أتباع سويدنبدرغ، منعزلاً، لا يشكل إلا بالكاد جزءاً من أية حركة ـ هو عمل كولريج «البحار القديم» الذي نشر سنة 1799. في السنة التالية، وبعد أن تم، لسوء الحظ، تمويله برصيد مالي من قبل ويدغودز، ذهب إلى غاتينغين وأصبح مشغولاً تماماً بكانت، الأمر الذي لم يحسّن شعره البتة.

بعد أن أصبح كولريدج، ودورث وساوثي رجعيين، بسب كراهيتهم للثورة ونابليون، كبحت الحركة الرومانسية في إنكلترا كبحاً مؤقتاً، لكن سرعان ما تم إحياؤها على يد بايرون، شيلي، وكيتس، وإلى حد ما هيمنت على الحقبة الفيكتورية كلها.

يتضمن ديوان شيلي «فرانكنشتاين»، الذي كتبه بوحي من محادثات أجراها مع بايرون، وهما في أحضان الطبيعة الرومانسية في الألب، كل ما يمكن اعتباره

تقريباً تاريخاً تنبؤياً رمزياً لتطور الرومانسية. فوحش فرانكنشتاين ليس، كما صار في لغة الأمثال، مجرد وحش، بل هو، في البداية، كائن لطيف يتوق للعاطفة البشرية، لكنه يُدفع إلى الكراهية والعنف بسبب الرعب الذي سبَّبه قبحه لأولئك الذين يحاول أن يكسب حبهم. ودون أن يشاهده أحد، يراقب عائلة فاضلة من سكان كوخ فقراء، ثم بشكل أسطوري يساعدهم في أعمالهم. أخيراً يقرر أن يعرّفهم بنفسه:

«بقدر ما أراهم أكثر، تزداد رغبتي أكثر في أن أطالب بحمايتهم ولطفهم. قلبي يتوق لأن أكون معروفاً ومحبوباً من قبل هذه المخلوقات الودودة، أن أرى طلتهم الحلوة متجهة نحوي، ملؤها العاطفة، ذلك أقصى ما أطمح إليه. ولا أجرؤ أن أفكر بأنهم سيشيحون بوجوههم عني ازدراء وخوفاً».

لكنهم فعلوا ذلك. لذلك يطلب من خالقه أولاً خلق أنثى مثله، وحين يُرفض طلبه، يكرس نفسه للقتل، فيقتل كل من كان يحبهم واحداً تلو الآخر. لكن حتى حينذاك، أي بعد أن ينجز أعمال قتله كلها، وبينما ينظر إلى جثة فرانكنشتاين، فإن عواطف الوحش تظل نبيلة:

ذلك أيضاً ضحية من ضحاياي! بقتله تبلغ جرائمي الذروة. روح كينونتي البائسة مجروحة في الصميم! أوه، فرانكنشتاين! يا كائناً كريماً مكرساً ـ لذاته! ماذا يفيد أن أسألك المغفرة الآن؟ أنا الذي دمرتك على نحو لا رجعة فيه، وذلك بتدمير كل ما كنت تحب. وا حسرتاه! إنه بارد، لا يستطيع إجابتي... وحين أراجع القائمة المخيفة لذنوبي، لا يمكنني الاعتقاد أنني أنا المخلوق ذاته الذي كانت أفكاره ذات يوم مفعمة بالرؤى الرفيعة المتسامية للجمال والجلال والخير. لكن مع ذلك الملاك الساقط يتحول إلى شيطان خبيث. وحتى عدو الإله ذاك، حتى الإنسان لهما أصدقاء وأصحاب في عزلتهما، أما أنا فوحيد».

لكن إذا جردت من شكلها الرومانسي، ليس هناك من شيء غير حقيقي في هذه السيكولوجيا، ومن غير الضروري أن نبحث عن قراصنة أو ملوك واندالين مخربين، لكي نجد نظائر وأنداداً. وبالنسبة لزائر إنكليزي، فإن القيصر السابق في

دورن، ينوح إلى حد أن الإنكليزي لم يعد يحبه. والدكتور بيرت في كتابه «انحراف الشباب» يذكر صبياً في السابعة من العمر يُغرِق صبياً آخر في قناة ريجنت. السبب الذي دفعه لذلك هو أنه لم يلق أية عاطفة، لا من عائلته ولا من معاصريه. ولقد كان الدكتور بيرت لطيفاً معه، فصار مواطناً محترماً، لكن لم يكن هناك د. بيرت ليتولى إصلاح وحش فرانكنشتاين.

ليست سيكولوجيا الرومانسيين هي التي تقع في الخطأ: بل هو معيارهم للقيم. فهم يعجبون بالعواطف الشديدة، بغض النظر عن نوعها، وكل ما قد يكون لها من عواقب اجتماعية. فالحب الرومانسي، خاصة حين يكون عاثر الحظ، هو القوي بحيث يكفي لكسب تأييدهم، لكن معظم الأهواء الأشد قوة مدمرة ـ الكره والمقت، الغيرة والحسد، توبيخ الضمير واليأس، الكبرياء المفرطة والسخط على المضطهدين دون مبرر، الحماسة العسكرية واحتقار العبيد والجبناء. من هنا، فإن نمط الإنسان الذي تشجع عليه الرومانسية، لاسيما النوع البايروني، هو النمط العنيف، المعادي للمجتمع، المتمرد الفوضوي أو الطاغية القهار.

هذه النظرة العامة تجعل البحث عن الأسباب التي تكمن خلفها عميقاً جداً في الطبيعة البشرية والظروف البشرية. فالإنسان، من خلال المصلحة الشخصية، يصبح اجتماعياً لكنه غريزياً يبقى انعزالياً إلى حد كبير. من هنا تنبع الحاجة للدين والأخلاق لتعزيز المصلحة الذاتية. لكن تجاوز ما يرضي حالياً، من أجل الفوائد المستقبلية، عادة مثيرة للسخط، وحين تستفز العواطف، فإن قيود السلوك الاجتماعي الناتجة عن التعقل يصبح من الصعب تحملها. وأولئك الذين يطرحونها جانباً، في أوقات كهذه، يكتسبون طاقة جديدة وإحساساً جديداً بالقوة نتيجة توقف الصراع الداخلي، كما يستمتعون في غضون ذلك، رغم أنهم قد يقعون في كارثة في النهاية، بإحساس أشبه بالنشوة الإلهية، التي لا يمكن، رغم أنها معروفة لدى الصوفيين الكبار، أن يمر بها الإنسان، نتيجة فضيلة عادية فقط. ذلك أن الجزء الانعزالي من طبيعتهم يعيد توكيد ذاته، لكن إن بقي الفكر بعد توكيد

ذاته، يتعين عليه أن يُلبس ذاته لباساً أسطورياً. فالصوفي يصبح في حالة وحدة مع الله، وفي تأمله للانهائي يشعر بتحلله من كل واجب تجاه جاره. أما المتمرد الفوضوي فيفعل حتى ما هو أفضل: لا يشعر بأنه في حالة وحدة مع الله، بل يشعر أنه الله ذاته. أما الحق والواجب اللذان يمثلان خضوعاً للقضية ولجيراننا فلا يعود لهما وجود بالنسبة للإنسان الذي يصبح إلهاً. كما أن الحقيقة، بالنسبة للآخرين، هي ما يصفه هو، والواجب هو ما يليه هو. وإذا كان باستطاعتنا كلنا أن نعيش انعزاليين وبلا عمل، يمكننا كلنا أن نستمتع بنشوة الاستقلال هذه، لكن بما أننا لا نستطيع، فإن متعها متاحة فقط للمجانين والمستبدين الطغاة.

إن ثورة الغرائز الانعزالية على القيود الاجتماعية هي مفتاح للفلسفة، السياسة والعواطف، ليس فقط لدى ما يدعى عموماً بالحركة الرومانسية، بل لدى ذريتها نزولاً حتى الوقت الحاضر. فالفلسفة، بتأثير المثالية الألمانية، صارت نوعاً من المثالية الانطوائية، كما صارت الدعوة لتطوير الذات مبدأ أساسياً في الأخلاق. أما ما يتعلق بالعاطفة، فيتعين أن يكون هناك نوع من التوفيقية الكريهة بين البحث عن الانعزال وضرورات العاطفة والاقتصاديات. في قصة د. هـ. لورنس، «الرجل الذي أحب الجزر»، هناك بطل يحتقر توفيقية كهذه إلى حد يتزايد تدريجياً، ليموت أخيراً من الجوع والبرد، لكن وهو مستمتع بالعزلة التامة. غير أن هذه الدرجة من الاتساق لم يصل إليها كتاب آخرون يمدحون الانعزال. بيد أن وسائل الراحة الحديثة في الحياة الحضارية لا يصل إليها راهب، والإنسان الذي يود أن يكتب كتباً أو ينتج أعمالاً فنية، يجب أن يخضع لإدارة الآخرين، إن كان عليه أن يستمر في العيش، وهو يقوم بعمله. ولكي يستمر في الشعور بالعزلة، عليه أن يكون قادراً على منع أولئك الذين يخدمونه من التعدي على أناه، وهو ما يمكن تحقيقه على أفضل نحو إن كانوا عبيداً. مع ذلك، الحب الذي يصل حد الهوى مسألة أصعب بكثير. فطالما يُنظَر إلى العشاق باعتبارهم متمردين على القيود الاجتماعية، يكونون مثار إعجاب، لكن في الحياة الحقيقية، سرعان ما

تصبح علاقة العشق ذاتها عائقاً اجتماعياً ويصبح الشريك في العلاقة موضع كراهية تشتد أكثر وأكثر إن صار الحب قوياً إلى حد يصعب معه قطع العلاقة. من هنا، يصبح بالإمكان تصور الحب على أنه معركة، كل طرف فيها يحاول أن يدمر الآخر باختراقه الأسوار الحامية لأناه أو أناها. وجهة النظر هذه تصبح مألوفة من خلال كتابات ستريندبرغ، ومألوفة أكثر حتى من خلال كتابات دي . هـ. لورنس.

لكن ليس العشق وحده، بل كل علاقة ودية مع الآخرين تكون ممكنة فقط بالنسبة لهذه الطريقة في الشعور، بقدر ما يمكن النظر للآخرين باعتبارهم إسقاطاً لذات المرء الخاصة. هذا مقبول إن كان الآخرون من أقرباء ـ الدم، وبقدر ما تكون قرابتهم أوثق تكون ممكنة بصورة أسهل. من هنا، التأكيد على العرق يؤدي، كما في حالة بطليموس، إلى التناسل بين الأقارب الأدنين. كيف أثر هذا ببايرون، أمر نعرفه، أما فاغنر فيقترح عاطفة مماثلة في حب سيغموند لسيغليند. ونيتشه، لكن ليس بشكل فضائحي، فضّل أخته على النساء الأخريات جميعاً: «كم هو شعوري عارم» يكتب لها، «تجاه كل ما تقولين وتفعلين، لأننا نمت للأرومة ذاتها. فأنت تفهمينني أكثر ما يفهمني الآخرون، لأننا ننحدر من الوالدين ذاتهما. وهذا يتناسب كثيراً جداً مع فلسفتي».

أما مبدأ القومية، الذي كان بايرون أحد أبطاله، فهو امتداد «للفلسفة» ذاتها. إذ يزعم البعض أن الأمة هي عرق واحد، تنحدر من أسلاف مشتركين، كما تشترك بنوع واحد من «وعي ـ الدم». ومازيني، الذي كان باستمرار يجد عيباً لدى الإنكليز لفشلهم في تقدير بايرون حق قدره، كان يتصور الأمم باعتبارها تمتلك فردانية غامضة، كما ينسب لها نوعاً من العظمة الفوضوية التي كان رومانسيون آخرون يبحثون عنها لدى الأبطال. أما حرية الأمم، فقد بات يُنظَر إليها، ليس من قبل مازيني فقط، بل من قبل رجال دولة رصينين نسبياً، باعتبارها شيئاً مطلقاً، صار معه التعاون الدولي، كممارسة، مستحيلاً.

غير أن الإيمان بالدم والعرق يصحبه بصورة طبيعية العداء للسامية. في الوقت نفسه، فإن النظرة الرومانسية، بسبب أرستقراطيتها جزئياً، وجزئياً لأنها تفضل الهوى على الحساب، تتصف بالازدراء الشديد للتجارة والمال. هذا أدى بها لأن تنادي بمعارضة الرأسمالية التي تختلف تماماً عن معارضة الاشتراكي الذي يمثل مصالح البروليتاريا، نظراً لأنها معارضة تقوم بالأساس على كره الهموم الاقتصادية، تعززها الفكرة القائلة إن العالم الرأسمالي يحكمه اليهود. وجهة النظر هذه يعبر عنها بايرون في المناسبات النادرة حين كان يتنازل ويبدي ملاحظة تتعلق بأي شيء سوقي، كالقوة الاقتصادية مثلاً:

من يمسك بميزان العالم؟ من يحكم الحكام،
سواء كانوا ملكيين أو أحراراً؟
من يثير مواطني إسبانيا العراة؟
(ذلك يجعل جرائد أوروبا القديمة كلها تنعق وتصرخ)
من يبقي العالم، قديمه وجديده، في حالة ألم أو مسرة؟
من يجعل السياسة كلها هذراً ولغواً؟
أهو خيال بونابرت النبيل الجريء؟
إنه اليهودي روتشيلد وزميله المسيحي بيرينغ.

ربما الشعر ليس موسيقياً تماماً، لكن العاطفة عاطفة زماننا تماماً، وقد تردد صداها لدى أتباع بايرون جميعاً.

تهدف الحركة الرومانسية، بجوهرها، إلى تحرير الشخصية البشرية من قيود التقاليد الاجتماعية والأخلاق الاجتماعية. هذه القيود كانت، جزئياً، مجرد عائق لا جدوى منه في وجه الأشكال المرغوبة للنشاط والفعالية، ذلك أن كل مجتمع طوّر قواعد للسلوك، لا شيء يقال عنها سوى أنها تقليدية، لكن الأهواء الأنانية عندما تفلت مرة، لا تعود ثانية إلى الإذعان لحاجات المجتمع. لقد نجحت المسيحية، إلى حد ما، بتطويع الأنا، لكن الأسباب

الاقتصادية، السياسية والفكرية حرضت الثورة على الكنائس، وقد أدخلت الحركة الرومانسية الثورة في نطاق الأخلاق. وبتشجيع الأنا الجديدة التي لا تعترف بالقانون، صار التعاون الاجتماعي مستحيلاً، كما ترك أنصاره يواجهون البديل الآخر وهو الاستبداد أو الفوضى. في البداية، جعلت نزعة الأنانية الناس يتوقعون من الآخرين رقة أبوية، لكن حين اكتشفوا، ساخطين أن الآخرين لديهم أناهم أيضاً، تحولت خيبة الأمل بالرقة إلى كراهية وعنف. فالإنسان ليس حيواناً انعزالياً، وطالما الحياة الاجتماعية باقية، لا يمكن لتحقيق الذات أن يكون مبدأ الأخلاق الأرفع.

* * *

الفصل التاسع عشر

روسو

جان جاك روسو (1712-1778)، رغم أنه كان فيلسوفاً بالمعنى الفرنسي في القرن الثامن عشر، إلا أنه لا يمكن أن يدعى الآن بـ«الفيلسوف». مع ذلك، كان له تأثير كبير على الفلسفة، كما على الأدب والذوق والسلوك والسياسة. ومهما يكن رأينا بقيمته كمفكر، علينا أن ندرك أهميته الكبيرة كقوة اجتماعية. هذه الأهمية جاءت بشكل أساسي من مناشدته للقلب وإلى ما كان يدعى، في عصره، «الحساسية». إنه أبو الحركة الرومانسية، المباشر لمناهج تفكير تستدل على الحقائق البشرية من العواطف البشرية، ومبتكر الفلسفة السياسية للدكتاتوريات شبه الديموقراطية باعتبارها ضد الملكية المطلقة التقليدية. فمنذ أيامه، بات أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مصلحين ينقسمون إلى فئتين: أتباعه وأتباع لوك. أحياناً كانوا يتعاونون، وكثير من الأفراد لم يروا عدم تجانس. لكن تدريجياً صار عدم التجانس واضحاً بشكل متزايد. في الوقت الحاضر، هتلر هو محصلة لفكر روسو، فيما روزفلت وتشرشل للوك.

يروي روسو نفسه سيرته الذاتية في **اعترافاته** بكثير من التفصيل، لكن دون أي اعتبار أو احترام للحقيقة. لقد كان يستمتع بجعل نفسه مذنباً كبيراً، بل أحياناً يبالغ في هذا المجال. لكن، ثمة أدلة خارجية وافرة على أنه كان خالياً من كل فضيلة عادية. هذا لم يضايقه، إذ كان يعتبر أنه دائماً ذو قلب دافئ، لكن ذلك لم يمنعه من ارتكاب أعمال خسيسة تجاه خيرة أصدقائه. هنا سأروي فقط عن حياته ما هو ضروري لكي نفهم فكره وتأثيره.

ولد روسو في جنيف، وتلقى علومه ككالفيني تقليدي قويم. أبوه، الذي كان فقيراً، جمع بين مهنة صانع الساعات ومعلم الرقص، أما أمه فقد توفيت

وهو طفل، فربته خالة له. ترك المدرسة في سن الثانية عشرة، وباشر العمل بمهن مختلفة، لكنه كرهها كلها، ففر في السادسة عشرة من جينف إلى سافوي، ولأنه لم يكن لديه وسيلة للعيش، فقد ذهب إلى كاهن كاثوليكي مدعياً أنه يود الارتداد إلى الدين. هدايته الرسمية حدثت في تورين، في مؤسسة لتلقي المتنصرين للتعاليم الدينية، وقد دامت العملية تسعة أيام. إنها تمثل دوافعه كمرتزق كلياً: «لم أستطع خداع نفسي بأن العمل المقدس الذي كنت على وشك القيام به هو في قاع عمل اللصوصية». لكنه كتب هذا بعد أن ارتد إلى البروتستانتية، وكان ثمة سبب لأن يفكر بأنه لبعض السنين كان كاثوليكياً مؤمناً كل الإيمان. سنة 1742، شهد بأن البيت الذي كان يعيش فيه سنة 1732، نجا من حريق بأعجوبة، بسبب صلوات أسقف.

بعد أن طرد من المؤسسة في تورين، وفي جيبه عشرون فرنكاً، صار تابعاً ببزة رسمية لدى مدام دي فيرسيلي التي ماتت بعد ثلاثة أشهر. عند موتها، تبين أنه يمتلك وشاحاً كان يخصها، أي ما يعني أنه، بالحقيقة، سرقه. لكنه أكد أن الوشاح وصل إليه بعد أن أعطته إياه خادمة معينة كان يحبها، فصدقوا توكيده وعوقبت الخادمة. عذره غريب: «لم يكن الشر أبعد عني مما كان في تلك اللحظة القاسية، حين اتهمت تلك الفتاة المسكينة. إنه لأمر متناقض، مع ذلك هو صحيح أن عاطفتي تجاهها كانت السبب في ما فعلت. لقد كانت ماثلة في ذهني، وقد تملصت من الذنب لأضعه على كاهل أول إنسان مثُل لي». هذا مثال جيد على الطريقة، في أخلاق روسو، التي كانت فيها «الحساسية» تحل محل القيم العادية كلها.

بعد هذه الحادثة، صادق مدام دي وارينز، المرتدة عن البروتستانتية مثله، وهي سيدة فاتنة تتمتع بتقاعد تأخذه من ملك سافوي، نظراً لخدماتها للدين. وطوال تسع أو عشر سنوات، كان يقضي معظم وقته في منزلها، وكان يناديها «ماما» حتى بعد أن صارت خليلته. ولحين من الزمن كان يشارك مستخدمَها فيها، إذ كان الكل يعيشون في جو عظيم من المودة، وحين مات المستخدم، شعر روسو بالحزن، لكنه عزى نفسه بالفكرة التالية: «حسن، بأية حال سأحصل على ملابسه».

في سنواته الأولى، كان هناك مراحل مختلفة، عاش فيها كمتشرد، يحل ويرحل سيراً على القدمين ويلتقط لقمة عيشه المحفوفة بالمخاطر، كيفما استطاع. خلال فاصل من هذه الفواصل، وقع صديق له كانا يرتحلان معاً، في نوبة صرع في شوارع ليون، فاستفاد روسو من تجمع الناس حول صديقه، لكي يتخلى عنه وهو في أوج نوبته. في مناسبة أخرى، صار أمين سر رجل قدم نفسه له كأرشمندريت في طريقه إلى القبر المقدس، لكن في أخرى، أقام علاقة مع سيدة غنية، بالادعاء أنه يعقوبي سكوتلندي يدعى دوينغ.

لكن سنة 1743، ومن خلال مساعدة سيدة عظيمة، صار أمين سر السفير الفرنسي إلى البندقية، وهذا سكير يدعى مونتيغو، ترك العمل لروسو، لكنه أغفل دفع راتبه. قام روسو بالعمل خير قيام، والشجار الذي كان لا بد منه، لم يكن نتيجة خطئه. فذهب إلى باريس كي يحصل على حقه، وقد أقر الجميع بأنه كان على حق، لكن دون أن يُتخَذ أي إجراء لفترة طويلة من الزمن. إزعاجات هذا التأخير كان لها شأن ما بتحول روسو ضد نظام الحكم القائم في فرنسا، رغم أنه، في النهاية، تلقى متأخرات الراتب التي كان يستحقها.

حوالي هذا الوقت (1745)، أقام علاقة مع سارة سولافاسور، التي كانت تعمل خادمة في فندقه في باريس، ثم عاش معها بقية حياته (إضافة إلى علاقات أخرى) وقد جاءه منها خمسة أولاد، كلهم ذهب بهم إلى مأوى اللقطاء. لا أحد كان باستطاعته أن يفهم ما الذي جذبه إليها، إذ كانت قبيحة وجاهلة، لا تقرأ ولا تكتب. (لقد علمها الكتابة، لكن دون القراءة)، كما أنها لم تكن تعرف أسماء الشهور، ولا جمع مبالغ من النقود. أمها كانت جشعة وطماعة، والاثنتان معاً استخدمتا روسو وكل أصدقائه كمصدر للدخل. على أن روسو يؤكد (عن حق أو باطل) أنه لم يشعر تجاه سارة هذه بذرة من حب. في السنوات اللاحقة، صارت تشرب وتلاحق صبيان الاسطبلات. ومن المحتمل أنه أحب شعور تفوقه الذي لا ريب فيه عليها، سواء على الصعيد المالي أو الفكري، وأنها كانت تعتمد عليه اعتماداً تاماً. لقد كان دائماً يشعر بعدم الراحة حين يكون في صحبة الكبار، ويفضل كل التفضيل الناس البسطاء، كما كان شعوره الديموقراطي في

هذا المجال صادقاً كلياً. وعلى الرغم من أنه لم يتزوجها، إلا أنه عاملها كزوجة تقريباً، وكان على كل السيدات الراقيات اللواتي صادقنه أن يتعاملن معها.

أول نجاح أدبي توصل إليه جاء متأخراً نوعاً ما في حياته. إذ قدمت أكاديمية ديجون جائزة لأفضل مقالة حول السؤال التالي: هل الفنون والعلوم تعود بالمنافع للجنس البشري؟ فأكد روسو على النفي وفاز بالجائزة (1750)، مجادلاً بأن العلوم، الآداب والفنون هي ألد أعداء الأخلاق، ومن خلال خلقها حاجات كثيرة للإنسان، تكون مصدراً للعبودية، إذ كيف يمكن للقيود أن تفرض على أولئك الذين يمشون عراة، مثل بدائيي أمريكا؟ وكما كان يتوقع، فإنه كان مع اسبارطة، ضد أثينا. إذ كان قد قرأ «الحيوات» لبلوتارك، وهو في سن السابعة، وتأثر كثيراً بها، كما كان معجباً إعجاباً خاصاً بحياة ليكورغوس. وشأنه شأن الإسبرطيين، اعتبر النجاح في الحرب هو محك القيمة، مع ذلك، كان معجباً بـ«الهمجي النبيل» الذي استطاع الأوروبيون المتحضرون أن يهزموه في الحرب. كما كان يعتقد أن العلم والفضيلة لا يتجانسان، وأن لكل العلوم منشأ خسيساً. فعلم الفلك يأتي من أسطورة علم التنجيم، والبلاغة من الطموح، والهندسة من الجشع، والفيزياء من الفضول الأحمق، بل حتى الأخلاق تعود بأصلها إلى التكبر البشري. أما التعليم وفن الطباعة فيجب أن يُستهجنا، كما أن كل شيء يميز الإنسان المتحضر على البربري غير المتعلم هو شر.

بعد أن فاز بالجائزة وحقق شهرة مفاجئة بسبب هذه المقالة، بدأ روسو العيش طبقاً لمبادئها، فقد تبنى الحياة البسيطة وباع ساعة يده، قائلاً إنه لم يعد بحاجة لمعرفة الزمن.

أفكار المقالة الأولى تم تفصيلها أكثر في مقالة ثانية «حديث في عدم المساواة» (1754)، لكنها أخفقت في الحصول على جائزة. إذ كان يعتقد «أن الإنسان خيّر بالفطرة، ثم من خلال المؤسسات فقط يصبح شريراً ـ وهي النقيضة، أي المرحلة الثانية من جدلية عقيدة الخطيئة الأصلية والخلاص من خلال الكنيسة. لقد تحدث، مثل معظم منظّري عصره، عن حالة الطبيعة. لكن بشكل افتراضي ما، بأنها الحالة التي لم تعد موجودة، وربما لم توجد

على الإطلاق، كما أن من المحتمل ألا توجد أبداً، إلا أنها مع ذلك ضرورية لكي تكون لدينا أفكار عادلة، ولكي نحكم تماماً على حالتنا الراهنة». أما القانون الطبيعي فيجب استنتاجه من حالة الطبيعة، لكن طالما نجهل حالة الإنسان الطبيعي، من المستحيل أن نبت بالقانون الموضوع له أصلاً، أو الذي كان يناسبه على أفضل نحو. كل ما يمكننا معرفته هو أن إرادات أولئك الخاضعين له لا بد أنها كانت واعية لخضوعها، ولا بد أنه كان يأتي مباشرة من صوت الطبيعة. هو لا يعترض على التفاوت الطبيعي، في مجال العمر، الصحة، الذكاء.. إلخ، لكن فقط على التفاوت الناجم عن امتيازات تفوِّض بها الأعراف والتقاليد.

أصل المجتمع المدني والتفاوتات الاجتماعية اللاحقة تعود كلها إلى الملكية الخاصة. «فالإنسان الأول الذي سمح لنفسه، بعد أن سيَّج قطعة من الأرض، بأن يقول «هذه لي»، ووجد الناس بسطاء إلى حد يكفي لتصديقه، كان هو المؤسس الحقيقي، للمجتمع المدني». ثم يتابع فيقول: إن ثورة مستهجنة هي التي أدخلت التعدين وصناعة الحديد والزراعة، أما الحبوب فهي رمز كارثتنا. وأوروبا هي أتعس قارة، لأنها تمتلك القدر الأكبر من الحبوب ومن الحديد. ولإبطال الشر، من الضروري فقط أن نتخلى عن الحضارة، لأن الإنسان بطبيعته خيِّر، والإنسان المتوحش، حين يأكل، يكون في حالة سلام مع الطبيعة كلها وصديق كل زملائه من المخلوقات.

أرسل روسو مقالته هذه إلى فولتير الذي رد (1755): «استلمت كتابك الجديد ضد الجنس البشري، وأشكرك عليه. لم أجد ذكاء كهذا من قبل في التصميم على جعلنا كلنا أغبياء، فالمرء، حين يقرأ كتابك، يتوق لأن يمشي على أربع، لكن بما أنني فقدت تلك العادة منذ أكثر من ثلاثين سنة، أشعر بأنني تعيس كل التعاسة لاستحالة استعادتها، وذلك لعدم استطاعتي البتة في أن أباشر البحث عن همجيي كندا، فالأمراض التي حُكِم علي بها تجعل الطبيب الأوروبي ضرورياً بالنسبة إلي، كما أن الحرب قائمة في تلك المناطق، إضافة إلى أن نموذج أعمالنا جعل الهمجيين سيئين تقريباً مثلنا».

وليس بالمدهش أن روسو وفولتير تشاجرا بعد ذلك واختلفا بشكل نهـائي، بل الأعجوبة أنهما لم يتشاجرا مباشرة.

سنة 1754، وبعد أن أصبح مشهوراً، تذكرته مدينته الأصلية فدعته لزيارتها. قبـل روســو الـدعوة، لكـن باعتبـار أن مدينـة جنيـف لا تقبـل مواطنيهـا إلا ككالفينيين، فقد ارتد من جديد إلى مذهبه الأصلي. وكان مسبقاً قد تبنى ممارسة الكلام عن نفسه كبيوريتاني وجمهـوري مـن جنيـف، ثم بعـد ارتـداده فكـر في العيش في جنيف. فأهدى كتابه «حديث في عدم المساواة» إلى آباء المدينة، لكن ذلك لم يسرهم، إذ لم تكن لديهم رغبة في أن يُعتبَروا أنداداً للمواطنين العاديين. لم تكن معارضتهم هي العائق الوحيد أمام الحياة في جنيف، فقد كان هناك عائق آخر، إنما أكثر خطورة، هو أن فولتير ذهب كـي يعـيش هنـاك. وفـولتير كاتـب مسرحيات ومتحمس للمسرح، لكن جنيـف، وانطلاقـاً مـن أسـس بيوريتانيـة، منعت كل العروض الدرامية. وحين حاول فولتير إزالة ذلك المنع، دخل روسـو في القوائم إلى جانب البيوريتان (التطهريين). فالهمج لا يقدمون تمثيليات أبـداً، وأفلاطون يستنكرها، والكنيسة الكاثوليكية ترفض تـزويج المـمثلين أو دفنـهم، وبوسويه يدعو الدراما «مدرسة الشهوة الجنسية».

لقد كانت فرصة للهجوم على فولتير أروع من أن يفقدها روسـو، فاستفاد منها وجعل نفسه بطل الفضيلة التنسكية.

لم يكن هذا هو الخلاف العلني الأول لهذين الإنسانين البـارزين. بـل كـان الأول بمناسبة وقوع زلزال لشبونة (1755)، الذي كتب فولتير عنه قـصيدة يلقـي فيها الشك على حكم العناية الإلهية للعالم. فغضب روسو وعلق: «فولتير الـذي يبدو دائماً أنه يؤمن بالله، لا يؤمن حقيقة بأي شيء سـوى الـشيطان، نظـراً لأن إلهه المزعوم هو كائن شرير يجد، حسب رأيه، كـل متعتـه في ارتكـاب الـشر. سخافة هذا المعتقد، تظهر على نحو خاص لدى إنسان متوج بأفعال الخـير مـن كل نوع، ومن خضم سعادته يحاول أن يملأ زملاءه من المخلوقات باليأس، من خلال الصورة القاسية والرهيبة للكوارث الخطيرة التي لا تصيبه هو نفسه».

من جهته، لم يرَ روسو أنها مناسبة لإثارة مثل هذا الضجيج حول الزلزال. فهو شيء جيد تماماً أن يقتل عدد معين من الناس من حين إلى حين. إضافة إلى ذلك، فإن أهل لشبونة عانوا لأنهم كانوا يعيشون في بيوت من سبعة طوابق، ولو أنهم كانوا متوزعين في الغابات، كما ينبغي على الناس أن يفعلوا، لكانوا قد نجوا من الزلزال دون أن يصيبهم أذى.

وهكذا، فإن مسائل اللاهوت المتعلقة بالزلازل، وأخلاقية مسرحيات المسارح كانت السبب في نشوب عداوة لدودة بين فولتير وروسو، شارك فيها الفلاسفة كلهم. لقد عامل فولتير روسو باعتباره مجنوناً مؤذياً، وروسو تكلم عن فولتير باعتباره «بوق الإلحاد ذاك، وذاك العبقري الرائع، وتلك الروح الواطئة». مع ذلك، كان على العواطف الرقيقة أن تعبر عن ذاتها، فكتب روسو لفولتير: (1760): «إني أكرهك بالحقيقة، نظراً لأنك أنت من رغبت بذلك، لكنني أكرهك كإنسان ما يزال الأجدر به أن يحبك، إن كنت ترغب بذلك. فمن كل العواطف التي تفعم قلبي تجاهك، هناك فقط بقايا إعجاب لا يمكننا إنكاره بعبقريتك الرائعة، وحب لكتاباتك. وإذا لم يكن فيك شيء يمكنني تكريمه سوى موهبتك، فذلك ليس خطئي أنا».

نصل الآن إلى المرحلة من حياة روسو الأكثر إثماراً. فروايته «قصة هلويزا» ظهرت سنة 1760، «إميل» و«العقد الاجتماعي» كلاهما ظهرا سنة 1762. و«إميل» الذي هو بحث في التعليم طبقاً لـ «مبادئ الطبيعة»، كان بالإمكان أن تعتبره السلطات غير ضار، لو لم يتضمن «الاعتراف بالإيمان من كاهن سافويارد» الذي بيّن مبادئ الدين الطبيعي كما كان يفهمها روسو، وقد أثارت غضب كل من البروتستانت والكاثوليك على حد سواء. أما العقد الاجتماعي فكان أخطر من إميل حتى، إذ أنه دعا للديموقراطية وأنكر الحق الإلهي للملوك. وعلى الرغم من أن هذين الكتابين زادا كثيراً من شهرته، إلا أنهما كانا السبب في عاصفة الإدانة الرسمية التي هبت عليه. فاضطر لأن يفر من فرنسا، لكن جنيف رفضت

استقباله[1] ـ كما أن بيرن لم توفر له المأوى. أخيراً، أشفق عليه فريدريك الكبير وسمح له بأن يقيم في مورتيير قرب نيوشاتل، التي كانت جزءاً من مناطق سيادة الملك ـ الفيلسوف. هناك عاش ثلاث سنوات، لكن في نهاية تلك المرحلة (1765)، اتهمه سكان مورتيير، بقيادة راعي الأبرشية، بتسميم العقول وحاولوا قتله. ففر إلى إنكلترا، حيث كان هيوم سنة 1762 قد عرض عليه خدماته.

في إنكلترا، سارت الأمور على ما يرام في البداية، إذ لاقى نجاحاً اجتماعياً كبيراً وخصص له جورج الثالث راتباً. كما كان يرى بيرك كل يوم تقريباً، لكن صداقتهما سرعان ما فترت إلى حد أن بيرك قال: «هو لا يعتنق أي مبدأ، يؤثر في قلبه أو يرشد عقله، سوى الباطل». غير أن هيوم ظل مخلصاً مدة أطول، إذ كان يقول إنه يحبه كثيراً، ويمكنه العيش معه طوال الحياة في حالة من التقدير والصداقة المتبادلة. لكن في هذا الوقت حدث لروسو، وليس هو بالأمر غير الطبيعي، أن بدأ يعاني من جنون الاضطهاد الذي أدى به أخيراً إلى الجنون، إذ صار يشك بهيوم باعتباره شريكاً في مؤامرات على حياته. لكنه كان يمر في لحظات يدرك سخافة شكوك كهذه، فيعانق هيوم ويهتف «لا، لا، هيوم ليس خائناً» وهو ما كان يرد عليه هيوم (المنزعج كثيراً ولا شك)، «ماذا، يا سيدي العزيز!» لكن، في النهاية، انتصرت أوهامه وفر ليقضي سنواته الأخيرة في باريس في حالة من الفقر المدقع، وحين مات، حدث هناك شك بأن موته كان انتحاراً.

بعد انقطاع العلاقات، قال هيوم «لقد كان يشعر فقط، خلال مسيرة حياته كلها. وفي هذا المجال حساسيته ترتفع إلى درجة لم أر مثيلاً لها قط، لكنها تظل تمنحه شعوراً بالألم أكثر حدة من الشعور بالسرور. إنه أشبه برجل لم يجرد من ثيابه وحسب، بل أيضاً من جلده، ثم يتبين أنه في ذلك الوضع يقاتل العناصر الجلفة والصاخبة».

---

(1) أمر مجلس جنيف بحرق الكتابين، وأصدر تعليماته بوجوب القبض على روسو إن جاء إلى جنيف. كما أمرت الحكومة الفرنسية باعتقاله، فيما أدان السوربون وبرلمان باريس كتابه «إميل».

هذا ألطف موجز عن شخصيته ينسجم إلى درجة ما مع الحقيقة.

ثمة الكثير في أعمال روسو، مهما تكن أهميتها في مجالات أخرى، لا تعني تاريخ الفكر الفلسفي، لكن، هناك جزءان فقط من فكره سأنظر فيهما بالتفصيل. إنهما، أولاً، لاهوته، ثانياً نظريته السياسية.

في اللاهوت، قام بتجديد مقبول الآن من قبل معظم علماء اللاهوت البروتستانت. قبله كان كل فيلسوف يؤمن بالله، بدءاً من أفلاطون وما بعد، يقدم حججاً فكرية لصالح إيمانه (هنا يجب أن نستثني باسكال «للقلب أسبابه، التي يجهلها العقل»، وذلك تماماً بحسب أسلوب روسو). هذه الحجج قد لا تبدو بالنسبة لنا مقنعة، وقد نشعر أنها لا تبدو مقنعة بالنسبة لأي امرئ لم يشعر مسبقاً بأنه متأكد من صدق الاستنتاج. لكن الفيلسوف الذي كان يقدم الحجج، كان بالتأكيد يعتقد أنها صحيحة منطقياً، وتسبب بحد ذاتها نوعاً من اليقين بوجود الله لدى أي شخص غير متحيز ذي قدرة فلسفية كافية. فالبروتستانت الحديثون الذين يحثوننا على الإيمان بالله، يحتقرون الجزء الأكبر من «البراهين» القديمة، ويبنون إيمانهم على جانب آخر من الطبيعة البشرية ـ عاطفة الخوف أو الغموض، الإحساس بالحق والباطل، الشعور بالطموح وما إلى ذلك.هذه الطريقة في الدفاع عن الإيمان الديني هي من ابتكار روسو. ولقد صارت مألوفة، إلى حد أن أصالتها يمكن بسهولة ألا يقدرها القارئ الحديث حق قدرها، ما لم يزعج نفسه ويقارن روسو (مثلاً) بديكارت أو لايبنتز.

«آه، مدام!» يكتب روسو إلى سيدة أرستقراطية، «أحياناً، في مكتبي الخاص، ويداي تضغطان بشدة على عينيّ، أو في ظلمة الليل، يكون رأيي أنه ليس هناك إله، لكن أنظر هناك: شروق الشمس، وهي تبدد الضباب الذي يحجب الأرض، كما تكشف منظر الطبيعة الرائع المتلألئ، يبدد في الوقت نفسه كل غيمة عن روحي. فأجد إيماني مرة ثانية، ومرة ثانية أجد إلهي وإيماني به. إنني معجب به وأعبده وأركع وأسجد في حضرته».

في مناسبة أخرى يقول: «إنني أؤمن بالله بالقوة ذاتها التي أؤمن بها بأية حقيقة أخرى، لأن الإيمان وعدم الإيمان هما آخر الأشياء في الدنيا التي تتوقف علي». هذا الشكل من الحجج أمامه عائق ذو كينونة خاصة؛ فحقيقة أن روسو لا يمكنه منع نفسه من الإيمان بشيء ما، لا تقدم أساساً لشخص آخر بأن يؤمن بالشيء ذاته.

لقد كان شديد التوكيد على إيمانه. وفي إحدى المناسبات هدد بأن يترك حفلة عشاء، لأن القديس لامبرت (وهو أحد الضيوف) عبر عن الشك فيما يتعلق بوجود الله. «أنا، يا سيد،» هتف روسو غاضباً «أؤمن بالله». ولقد تبعه روبسبير، الذي كان في كل شيء تلميذه المخلص، في هذا المجال أيضاً. «فحقيقة وجود الإله الأسمى» كانت كل ما يوافق عليه روسو من صميم قلبه.

«الاعتراف بالإيمان من كاهن سوفويارد»، الذي جاء كمدخل للكتاب الرابع من «إميل»، هو البيان الأشد صراحة ورسمية عن عقيدة روسو. إذ رغم أنه يعترف بأن ما يهتف به صوت الطبيعة لكاهن فاضل، يجعله يعاني الشعور بالخزي والعار للخطأ «الطبيعي» كلياً في إغراء امرأة غير متزوجة ـ إلا أن القارئ يجد بشيء من الدهشة أن صوت الطبيعة، حين تبدأ بالتكلم، تنطق بخليط من الحجج مستمدة من أرسطو، القديس أوغسطين، ديكارت وهلم جراً. صحيح أنها تفتقر للدقة والصيغة المنطقية، لكن الصحيح أيضاً أن هذا يفترض أن يكون عذراً لها، وأنه يسمح للكاهن المحترم بأن يقول إنه لا يهتم البتة بحكمة الفلاسفة.

الأجزاء الأخيرة من «الاعتراف بالإيمان» أقل ارتباطاً بالمفكرين السابقين من الأجزاء الأولى. فبعد أن يقنع نفسه بأن هناك إلهاً، يمضي الكاهن للنظر في قواعد السلوك، فيقول: «أنا لا أستنتج هذه القواعد من مبادئ فلسفية رفيعة، بل أجدها في أعماق قلبي، كتبتها الطبيعة بأحرف لا تمحى». ثم يمضي لتطوير النظرة بأن الوجدان هو، في كل الظروف، الهادي الذي لا يخطئ لفعل الصواب. ثم يخلص إلى هذا الجزء من حجته. «بذلك نتحرر من كل هذا الركام المخيف من الفلسفة، ويغدو بإمكاننا أن نصبح أناساً دون أن نتعلم، ونخلص

من هدر حياتنا في دراسة الأخلاق، وبأقل تكلفة، يكون لدينا دليل ومرشد أكيد في هذه المتاهة الهائلة من الآراء البشرية. «فمشاعرنا الطبيعية، كما يجادل، تقودنا إلى خدمة المصلحة العامة، في حين أن عقلنا يحثنا على الأنانية. لذلك، علينا فقط أن نتبع شعورنا لا عقلنا كي نكون فاضلين».

والدين الطبيعي، كما يدعو الكاهن عقيدته، ليس بحاجة لوحي. فلو كان الناس يصغون لما يقوله الله للقلب، لما كان هناك سوى دين واحد فقط في العالم. وإن كان الله قد أوحى بنفسه، وبصورة خاصة لأناس معينين، فهذا أمر يمكن معرفته فقط من خلال شهادة البشر رغم أنهم خطاؤون. لكن للدين الطبيعي ميزة، هي أن وحيه ينزل مباشرة على كل فرد.

غير أن هناك فقرة مهمة تتعلق بالجحيم. فالكاهن لا يعرف ما إذا كان الشرير يذهب إلى العذاب الأبدي أم لا، ثم يقول، بشيء من الترفع، إن مصير الأشرار لا يهمه كثيراً، لكنه بالإجمال يميل للاعتقاد بأن آلام الجحيم ليست دائمة. ومهما يمكن أن يكون، فهو متأكد من أن الخلاص لا يقتصر على أعضاء أية كنيسة.

لكن من المفترض أن رفض الوحي والجحيم صدم أشد صدمة الحكومة الفرنسية ومجلس جنيف.

لم يكن رفض العقل لصالح القلب يشكل برأيي، أي تقدم. والواقع، ما من أحد فكر على هذا النحو، طالما كان العقل يقف إلى جانب الإيمان الديني. لكن في بيئة روسو، مثلما هي بيئة فولتير، كان العقل عكس الدين، لذلك، تباً للعقل! الأكثر من ذلك أن العقل عويص وصعب، والهمجي، حتى عندما يأكل، لا يمكن أن يفهم الحجة الوجودية. مع ذلك، لدى الهمجي خزان من الحكمة الضرورة كلها. وهمجي روسو ـ الذي لم يعرفه أحد من علماء الأنتروبولوجيا ـ هو زوج طيب وأب لطيف، وهو خالٍ من الطمع، ويؤمن بدين اللطف الطبيعي. إنه شخص مريح، لكن إن كان باستطاعتك أن تفهم أسباب الكاهن الجيدة للإيمان بالله، فلا بد أنه كان لديه من الفلسفة أكثر مما يجعل المرء يتوقع.

لكن بمعزل عن الشخصية الخيالية لـ «إنسان روسو الطبيعي»، ثمة اعتراضان على وضع أسس لمعتقدات تتعلق بحقيقة موضوعية بناء على عواطف قلبية، أحدهما هو أنه لا يوجد سبب، أياً كان، للافتراض أن معتقدات كهذه ستكون صحيحة، الآخر أن الاعتقادات الناجمة عن ذلك ستكون خاصة، نظراً لأن القلب يقول أشياء مختلفة للناس المختلفين. بعض الهمج يقنعون بـ«النور الطبيعي»، وهو أن من واجبهم أن يأكلوا البشر، بل حتى همج فولتير، الذين يقودهم صوت العقل ويعتقدون أن على المرء أن يأكل الجزويت فقط، ليسوا بالمقنعين كلياً. بالنسبة للبوذيين، نور الطبيعة لا يوحي بوجود الإله، بل يدعو إلى أن أكل لحم الحيوان خطأ. لكن حتى لو قال القلب الشيء ذاته للناس كافة، فإن ذلك لا يمكن أن يقدم الدليل على وجود أي شيء خارج عواطفنا، ومهما يمكن أن تكون رغبتي، أنا والجنس البشري كله، بشيء، وإن كان ضرورياً للسعادة البشرية، فذلك لا يشكل أساساً لافتراض أن هذا الشيء موجود. وليس هناك قانون للطبيعة يضمن السعادة للجنس البشري. إذ يمكن للكل أن يروا أن هذا ينطبق على حياتنا، هنا، على الأرض، لكن بالتفافة غريبة تتحول معاناتنا ذاتها في هذه الحياة إلى ذريعة للإيمان بحياة أفضل في الآخرة. لكن علينا ألا نستخدم حجة كهذه من أجل أية رابطة أخرى. فإذا كنت قد اشتريت عشر «دزينات» بيض من إنسان، وكانت الأولى كلها فاسدة، لا يمكنك أن تستدل من ذلك على أن «الدزينات» التسع الباقية لا بد أن تكون ممتازة جداً. ذلك هو نوع العملية الفكرية التي تقول بأن القلب يعززنا باعتبار ذلك نوعاً من العزاء لمعاناتنا هنا على الأرض.

من جانبي، أنا أفضل الحجة الوجودية، وبقية ذلك الركام القديم على اللامنطقية العاطفية التي انبثقت من روسو. فالحجج القديمة مخلصة على الأقل: تبرهن عن وجهة نظرها إن كانت صحيحة، وإن كانت غير صحيحة. إنها مفتوحة على أي نقد يبرهن على أنها غير صحيحة. لكن اللاهوت الجديد القائم على القلب ليس فيه حجة، بالتالي لا يمكن دحضه، لأنه لا يعترف بأنه يبرهن عن وجهات نظره. هذا سبب غير جدير بالنقاش، وإذا كان علي أن أختار بين توما الأكويني وروسو، فإنني دون تردد، سأختار القديس.

تتضح نظرية روسو السياسية تماماً في «عقده الاجتماعي» الذي نشره سنة 1762. هذا الكتاب مختلف بماهيته عن معظم كتاباته، إذ يتضمن القليل من العاطفية، والكثير من العمليات الفكرية الوثيقة. معتقداته، رغم أنها تؤدي خدمة ـ شفوية للديموقراطية، تميل لتبرير الدولة الشمولية. لكن جنيف والعصور القديمة اجتمعت معاً لجعله يفضل الدولة ـ المدينة على الامبراطوريات الكبرى، كامبراطوريات فرنسا وإنكلترا. على صفحة العنوان، هو «مواطن من جنيف»، وفي تقديمه، يقول: «بما أنني ولدت مواطناً في دولة حرة، وعضواً في مجتمع ذي سيادة، فإنني أشعر، مهما يكن صوتي ضعيف التأثير على الشؤون العامة، بأن حق التصويت عليها يجعل من واجبي أن أدرسها». في الكتاب الكثير من إشارات المديح إلى اسبارطة، كما يبدو في «حياة ليكورغوس» لبلوتارك. إذ يقول: الديموقراطية هي الأفضل في الدول الصغيرة والأرستقراطية في الدول المتوسطة، والملكية في الدول الكبيرة. لكن يجب أن نفهم، برأيه، أن الدول الصغيرة هي المفضلة، وذلك جزئياً لأنها تجعل الديموقراطية أسهل على الممارسة. وحين يتكلم عن الديموقراطية يقصد، كما كان الإغريق يقصدون، المشاركة المباشرة لكل مواطن، أما الحكم التمثيلي فيدعوه بالأرستقراطية الانتخابية، «نظراً لأن الأولى غير ممكنة في الدول الكبرى»، ومديحه للديموقراطية يدل دائماً على مدحه للدولة ـ المدينة، لكن حب الدولة ـ المدينة هذا، لم يتم توكيده، برأيي، بصورة كافية في معظم الكتابات المتعلقة بفلسفة روسو السياسية.

ورغم أن الكتاب ككل أقل بلاغية بكثير من معظم كتابات روسو، إلا أن الفصل الأول يستهله بقطعة بالغة القوة من البلاغة: «يولد الإنسان حراً، مع ذلك هو في كل مكان مقيد بالسلاسل. وكل إنسان يعتقد أنه سيد الآخرين، لكنه يظل عبداً أكثر مما هم عبيداً». إن الحرية هي الهدف الإسماني لتفكير روسو، لكنّه بالحقيقة، يقدر المساواة حق قدرها، ويسعى لضمانها حتى ولو كان ذلك على حساب الحرية.

في البداية، يبدو مفهومه عن العقد الاجتماعي، مماثلاً لمفهوم لوك، لكن

سرعان ما يتبين أنه أقرب لمفهوم هوبز. فخلال الانتقال من حالة الطبيعة، يأتي زمن لا يعود بمقدور الأفراد فيه أن يؤكدوا استقلالهم البدائي، حينذاك يصبح من الضروري، من أجل الحفاظ على الذات، أن يتحدوا ليشكلوا مجتمعاً. لكن كيف يمكنني أن أرهن حريتي دون أن أضر بمصالحي؟ هنا، يتعين على المشكلة أن تجد صيغة للترابط، تدافع وتحمي، بالقوة المشتركة كلها، الشخص وممتلكات كل شريك بالرابطة، التي يظل فيها، رغم اتحاده مع الكل، يطيع نفسه فقط، ويبقى حراً كما كان من قبل. هذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم لها العقد الاجتماعي حلاً.

يكمن العقد في تحويل ملكية كل شريك في الرابطة، جنباً إلى جنب مع حقوقه كلها إلى المجتمع ككل. في المقام الأول، ونظراً لأن كل فرد يعطي نفسه بالمطلق، فإن الشروط تكون هي ذاتها بالنسبة للكل، ولكون الأمر هكذا، ليس لأحد مصلحة في جعلها عبئاً ثقيلاً على الآخرين. «فتحويل الملكية يجب أن يتم بدون تحفظ: وإذا احتفظ الأفراد ببعض الحقوق، كما لا يكون هناك سيد أعلى عام يبت في الأمور بينهم وبين الجمهور، فإن كلاً منهم، لكونه في نقطة من النقاط حكم نفسه، سيطلب أن يكون كذلك لدى الكل: بالتالي تستمر حالة الطبيعة، وتصبح الرابطة بالضرورة غير تعاونية أو طغيانية».

هذا يتضمن الإلغاء التام للحرية والرفض التام لعقيدة حقوق الإنسان. صحيح أنه، في فصل متأخر، يحدث تلطيف لهذه النظرية، إذ يقال على الرغم من أن العقد الاجتماعي يعطي الجسم السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه، إلا أن الصحيح أيضاً أن الكائنات البشرية يظل لها حقوق طبيعية كأناس. «فالسيد المسيطر لا يمكنه أن يفرض على رعيته أية قيود ليست بذات فائدة للمجتمع، ولا يمكنه حتى أن يرغب في ذلك». لكن السيد المسيطر هو الحكم الوحيد الذي يقرر ما هو مفيد أو غير مفيد للمجتمع. ومن الواضح أنه سيكون هناك عائق واهٍ جداً يقف في وجه الطغيان الجماعي.

لكن يجب أن نلاحظ أن كلمة «السيد المسيطر، لدى روسو، لا تعني الملك أو الحكومة، بل الجماعة السكانية بقدراتها الجماعية التشريعية.

يذكر روسو العقد الاجتماعي الشامل بالكلمات التالية: «يضع كل منا شخصه وكل ما لديه من إمكانات بشكل مشترك تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، ومن خلال قدراتنا المشتركة نتلقى كل عضو منا، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الكل». عمل الارتباط هذا يخلق جسماً معنوياً وجماعياً واحداً، يدعى «الدولة» حين يكون سلبياً، و«السيد المسيطر» حين يكون نشطاً فعالاً، و«السلطة»، في علاقته مع هيئات أخرى مثله.

يلعب مفهوم «الإرادة العامة»، الذي يظهر في الكلمات المذكورة أعلاه من العقد، دوراً هاماً للغاية في منهج روسو. لذا علي أن أتكلم المزيد عنه بشيء من الاختصار.

إنه يبدأ النقاش بأن صاحب السيادة ليس بحاجة لأن يقدم ضمانات لرعيته إذ، نظراً لأنه يتكون من الأفراد الذين يشكلونه، لا يمكن أن يكون له مصلحة عكس مصالحهم. «فصاحب السيادة، بفضل ما هو عليه فقط، يكون دائماً ما يجب أن يكون عليه». هذا المعتقد مضلل للقارئ الذي لا يلحظ استخدام روسو للمصطلحات استخداماً خاصاً بشكل من الأشكال. فصاحب السيادة هنا ليس هو الحكومة التي يمكن، كما يعترف بذلك، أن تكون طاغية، بل صاحب السيادة هو ذلك الكل الميتافيزيقاي تقريباً، الذي لا يتجسد تماماً في أي عضو من الأعضاء المرئيين للدولة. لذلك، فإن عصمته عن الخطأ، حتى وإن تم الاعتراف بها، ليس لها النتائج العملية التي يمكن أن يُفترَض أنها له.

وإرادة صاحب السيادة، التي هي دائماً على حق، إنما هي «الإرادة العامة». كما أن كل مواطن يشارك، كمواطن، في الإرادة العامة، لكن يمكن أيضاً، كفرد، أن يكون له إرادة خاصة تسير ضد الإرادة العامة. والعقد الاجتماعي يشتمل على أن من يرفض إطاعة الإرادة العامة، يتم إرغامه على ذلك. «هذا لا يعني أقل من أنه سيُرغم على أن يكون حراً».

هذا المفهوم بأن «يُرغم على أن يكون حراً» هو ميتافيزيقاي للغاية. فالإرادة العامة في زمن غاليليو كانت ضد الكوبرنيكية، فهل كان غاليليو «مرغماً على أن يكون حراً»، عندما أجبرته محكمة التفتيش على أن يرتد عن معتقداته؟ هل حتى فاعل الشر «يرغم على أن يكون حراً»، عندما يوضع في السجن؟ لنفكر بكورسير الذي كتب عنه بايرون:

«فوق المياه السعيدة للبحر الأزرق العميق، أفكارنا لا يحدها شيء وقلوبنا حرة مثله. هل سيكون هذا الإنسان يا ترى «حراً» أكثر في زنزانة؟» الأمر الغريب هو أن قراصنة بايرون النبلاء هم حصيلة مباشرة لأفكار روسو، لكن، في الفقرة أعلاه، ينسى روسو رومانسيته، ويتكلم كما يتكلم شرطي سفسطائي. لقد تبنى هيغل، الذي يدين بالكثير لروسو، سوء استخدامه لكلمة «حرية»، وحددها بأنها الحق في أن تطيع الشرطة، أو شيء من هذا القبيل.

لم يكن روسو يحمل ذلك الاحترام العميق للحرية الخاصة الذي يتميز به لوك وتلامذته. «فالدولة، في علاقتها مع أعضائها، هي المسيطرة على كل ما لديهم من سلع». كذلك، هو لا يؤمن بتقسيم السلطات، كما قال بذلك لوك ومونتسكيو. لكن، في هذا المجال، كما في المجالات الأخرى، مناقشاته التفصيلية اللاحقة لا تتفق البتة مع مبادئه العامة الأولى. ففي الكتاب الثالث، الفصل الأول، يقول إن دور صاحب السيادة يقتصر على سن القوانين، وأن السلطة التنفيذية، أو الحكومة، هي الهيئة الوسيطة التي تقوم بين الرعية وصاحب السيادة لضمان توافقهما المتبادل. ثم يتابع فيقول: «إذا رغب صاحب السيادة في أن يحكم، أو الحاكم في أن يسن القوانين، أو إذا رفضت الرعية أن تطيع، فإن الاضطراب هو الذي يحل محل النظام و... تسقط الدولة إلى حالة من الفوضى أو الاستبداد». إنه، في هذه الجملة، وقد سمح بالاختلاف في المفردات، يتفق على ما يبدو مع مونتسكيو.

أصل الآن إلى عقيدة الإرادة العامة التي هي هامة وغامضة على حد سواء. فالإرادة العامة لا تتطابق مع إرادة الأغلبية، أو حتى مع إرادة المواطنين كلهم. إذ يبدو أنه كان يتصورها إرادة تمت للجسم السياسي بحد ذاته. وإذا أخذنا نظرة هوبز بأن المجتمع المدني هو شخص، علينا أن نفترض أنه يتحلى بصفات الشخصية، بما في ذلك الإرادة، هنا يتركنا روسو في الظلمة. إذ يقال لنا إن الإرادة العامة هي دائماً على صواب، ودائماً تميل لفائدة الجميع، لكن لا يتبع ذلك أن مداولات الشعب هي صحيحة أيضاً، إذ غالباً ما يكون هناك قدر كبير من الاختلاف بين إرادة الكل والإرادة العامة. إذن كيف علينا أن نعرف ما هي الإرادة العامة؟ هناك، في الفصل ذاته، نوع من الجواب:

حين يعقد الشعب، المزوّد بمعلومات صحيحة، مداولاته، إذا لم يكن للمواطنين اتصالات بعضهم ببعض، فإن الإجمالي الكبير للفوارق الصغيرة سيعطي دائماً الإرادة العامة، والقرار سيكون دائماً جيداً».

هنا، يبدو أن المفهوم في ذهن روسو هو هذا: الرأي السياسي لكل إنسان تتحكم به المصلحة الخاصة، لكن هذه المصلحة تتكون من شطرين، أحدهما خاص بالفرد، في حين أن الآخر مشترك بين أعضاء الجماعة كلهم، وإذا لم تكن لدى الجماعة فرصة لعقد صفقات من نوع دحرجة الأخشاب بين بعضهم بعضاً، فإن مصالحهم الفردية، لكونها منحرفة، ستنتهي، وسيظل هناك ناتج يمثل مصلحتهم المشتركة، هذا الناتج هو الإرادة العامة. ولعل من الممكن توضيح مفهوم روسو بالجاذبية الأرضية. فكل جزيء في الأرض يجذب كل جزيء آخر في الكون باتجاه ذاته، الهواء فوقنا يجذبنا إلى الأعلى في حين أن الأرض تحتنا تجذبنا إلى الأسفل. لكن هذه جاذبيات «أنانية» يلغي بعضها بعضاً بقدر ما تكون منحرفة، وما يبقى هو ناتج الجاذبية باتجاه مركز الأرض. هذا يمكن تصوره خيالياً، باعتبار أن عمل الأرض يشبه عمل الجماعة السكانية، وباعتباره التعبير عن إرادتها العامة.

لكن أن نقول إن الإرادة العامة هي دائماً على صواب، يعني فقط أن نقول إنها يجب، نظراً لأنها تمثل ما هو مشترك بين المصالح الذاتية لمختلف المواطنين، أن تمثل أوسع إرضاء جماعي للمصالح الذاتية، ممكن بالنسبة للمجتمع. تفسير معنى روسو هذا يبدو أنه يتطابق مع كلامه على نحو أفضل من أي تفسير آخر استطعت التفكير به[1].

---

(1) مثلاً، هناك في الغالب فرق كبير بين إرادة الكل والإرادة العامة، فالأخيرة تنظر فقط إلى المصلحة المشتركة أما الأولى فتنظر إلى المصلحة الخاصة، وهي فقط مجموع الإرادات الخاصة، لكن إن نطرح من هذه الإرادات تلك التي تدمر بعضها بعضاً تقريباً، تبقى الإرادة العامة وهي مجموع الفوارق.

فحسب رأي روسو، ما يتدخل أثناء الممارسة بالتعبير عن الإرادة العامة هو وجود روابط فرعية داخل الدولة، إذ يكون لكل من هذه الروابط إرادتها الخاصة بها، التي قد تكون في حالة صراع مع إرادة المجتمع ككل. «حينذاك يمكن أن يقال إنه لا يعود هناك أصوات بقدر ما هناك أناس، بل بقدر ما هناك روابط». هذا يؤدي إلى نتيجة هامة: الأمر الأساسي، إن كان على الإرادة العامة أن تتمكن من التعبير عن ذاتها، أنه يجب ألا يكون هناك ضمن الدولة هيئات حزبية، وأن على كل مواطن أن يفكر بأفكاره الخاصة فقط: هذا بالحقيقة هو النظام الرفيع والوحيد الذي أقامه ليكورغوس العظيم. ثم، في حاشية في الأسفل، يدعم روسو رأيه بالرجوع إلى مكيافيللي.

لننظر ملياً في ما يمكن لنظام كهذا أن يشتمل عليه عملياً. الدولة ستضطر لمنع الكنائس (ما عدا كنيسة الدولة)، الأحزاب السياسية، النقابات، وكل تنظيمات الناس الأخرى ذات المصالح الاقتصادية المتماثلة. والنتيجة بكل وضوح هي دولة أشبه بشركة متحدة أو دولة شمولية، لا سلطة فيها للمواطن الفرد. لكن يدرك روسو على ما يبدو، أنه قد يكون من الصعب منع كل الروابط، فيضيف، كفكرة لاحقة، أن الروابط، إن كان يجب أن تكون ثانوية، إذن بقدر ما تكون أكثر، يكون أفضل، وذلك لكي يحيّد بعضها بعضاً.

لكن في قسم لاحق من الكتاب، حين يصل إلى النظر في الحكم، يدرك أن السلطة التنفيذية وبشكل لا مناص منه رابطة لها مصلحة وإرادة خاصة بها، يمكن بسهولة أن تكون في حالة صراع مع إرادة المجتمع. إذ يقول، على الرغم من أن حكم دولة كبرى يحتاج لأن يكون أقوى من حكم دولة صغرى، إلا أن هناك أيضاً حاجة أكثر لوضع قيود على الحكومة من قبل صاحب السيادة. فعضو الحكومة لديه ثلاث إرادات: إرادته الشخصية، إرادة الحكومة، والإرادة العامة. هذه الإرادات يجب أن تشكل **تزايداً تصاعدياً** لكنها عادة تشكل، بالحقيقة، **تناقصاً تنازلياً**. ثم من جديد يقول: «كل شيء يتآمر كي يأخذ من الإنسان الذي يُمنح سلطة على الآخرين، الإحساس بالعدالة والمنطق».

بالتالي، وعلى الرغم من معصومية الإرادة العامة عن الخطأ، التي هي «دائماً ثابتة، لا تتغير وخالصة نقية». إلا أن كل المشاكل القديمة للتملص من الطغيان تبقى. وما يتعين على روسو أن يقول حول هذه المشاكل، هو إما تكرار مختلس من مونتسكيو، أو إصرار على فوقية التشريع الذي يتطابق، إن كان ديموقراطياً، مع ما يدعوه صاحب السيادة. أما المبادئ العامة العريضة التي يبدأ بها، والتي يقدمها وكأنها تحل المشاكل السياسية كلها، فتختفي عندما يتنازل ويتناول الاعتبارات التفصيلية، باتجاه الحل الذي لا تقدم له شيئاً

إن إدانة الكتاب من قبل الرجعيين المعاصرين له، تقود القارئ الحديث لأن يتوقع أن يجد فيه عقيدة ثورية كاسحة أكثر مما يتضمن بالحقيقة. يمكننا أن نوضح هذا بما يقال عن الديموقراطية، فحين يستخدم روسو هذه الكلمة، يقصد، كما ذكرنا سابقاً: الديموقراطية المباشرة الخاصة بالدولة ـ المدينة القديمة. وكما يشير، فإن هذه لا يمكن أن تتحقق بصورة كاملة على الإطلاق، لأن الشعب لا يمكنه أن يجتمع دائماً ويشغل نفسه دائماً بالشؤون العامة. «لو كان هناك شعب من الآلهة، ستكون حكومته ديموقراطية. فحكومة كاملة كهذه ليست للبشر».

إن ما ندعوه نحن بالديموقراطية، يدعوه هو أرستقراطية انتخابية، وهذه، كما يقول، أفضل أنواع الحكم، لكنها لا تناسب البلدان كلها. فالمناخ يجب ألا يكون حاراً جداً ولا بارداً جداً، والإنتاج يجب ألا يزيد عما هو ضروري لازم، إذ، ما إن يحدث ذلك، حتى يغدو شر الترف أمراً لا مناص منه، ومن الأفضل أن يقتصر هذا الشر على الحاكم وبلاطه من أن ينتشر لدى السكان كلهم. ثم بفضل هذه التقييدات، يترك المجال واسعاً للحكم الاستبدادي. ومع أن مناصرته للديموقراطية، رغم الحدود التي وضعها لها، كانت ولا شك أحد الأشياء التي جعلت الحكومة الفرنسية معادية أشد العداء للكتاب، إلا أن الشيء الآخر، على ما نفترض، هو رفضه للحق الإلهي للملوك، الموجود ضمناً في عقيدة العقد الاجتماعي باعتباره منشأ الحكم.

لقد أصبح **العقد الاجتماعي** إنجيل معظم القادة في الثورة الفرنسية، لكن دون شك، وكما هو مصير الأناجيل، لم يقرأه أحد بعناية، وما يزال مفهوماً على نحو أقل من قبل تلاميذه. لقد أدخل من جديد عادة المجردات الميتافيزيقية لدى منظّري الديموقراطية، ومن خلال عقيدته الخاصة بالإرادة العامة، جعل من الممكن حدوث تماهٍ سري غامض بينٍ القائد وشعبه، لا حاجة لتثبيته من خلال جهاز دنيوي، كصناديق «الاقتراع مثلاً».

لقد تبنى هيغل[1] الكثير من فلسفته ـ في دفاعه عن حكم الأقلية البروسية، لكن ثمارها الأولى، عملياً، كانت حكم روبسبير، وما دكتاتورية روسيا وألمانيا الحالية (خاصة هذه الأخيرة) إلا حصيلة تعاليم روسو جزئياً، أما ما هناك من انتصارات يمكن أن يقدمها المستقبل لروحه، فلا أغامر وأتكهن بها.

* * *

(1) يخص هيغل التمييز بين الإرادة العامة وإرادة الكل بمدح خاص، فيقول: «كان روسو سيقدم أسلم إسهام في نظرية الدولة، لو حافظ دائماً على هذا التمييز وأبقاه نصب العين».

كانط

أ- المثالية الألمانية عموماً

هيمن على الفلسفة في القرن الثامن عشر التجريبيون البريطانيون الذين يمكن أن يؤخذ لوك، باركلي وهيوم كممثلين لهم. لكن كان هناك صراع بين هؤلاء الرجال، أنفسهم، لم يكونوا على ما يبدو مدركين له، صراع بين مزاجهم العقلي ونزعتهم العقائدية النظرية. فعلى صعيد مزاجهم العقلي، كانوا مواطنين ذوي عقول اجتماعية تؤمن بتوكيد الذات، ولا شك، وليس التوق المفرط للسلطة، كما تعمل لصالح عالم متسامح، حيث يمكن لكل إنسان، ضمن حدود القانون الجزائي، أن يفعل ما يشاء. كما كانوا رجالاً حضاريين، لطفاء، من هذا العالم وذوي فطرة طيبة.

لكن رغم أن مزاجهم كان اجتماعياً، إلا أن فلسفتهم النظرية كانت تؤدي إلى النزعة الذاتية، وهذه ليست بنزعة جديدة. فقد وجدت في أواخر العصور القديمة، وبشكل توكيدي أكثر لدى القديس أوغسطين، كما تم إحياؤها في العصور الحديثة من خلال «كوجيتو» ديكارت، ثم بلغت ذروتها لدى لايبنتز، في «موناداته» المصمتة. إذ كان لايبتنز يعتقد أن كل شيء في تجربته سيظل دون تغير، ولو تم القضاء على بقية العالم. مع ذلك كرس نفسه لإعادة وحدة الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، كما يظهر تناقض مماثل لدى لوك، باركلي وهيوم.

لدى لوك، يظل هناك تناقض في النظرية. فقد رأينا في فصل سابق أن لوك يقول: «بما أن العقل، في كل أفكاره وعملياته الفكرية، ليس لديه شيء مباشر

آخر سوى أفكاره التي يمكن أن يصنعها وحدها أو يفكر بها، إلا أن الواضح أن معرفتنا تطلع عليها اطلاعاً فقط». هذا من جهة، من جهة أخرى يضيف: «المعرفة هي إدراك اتفاق فكرتين أو اختلافهما». مع ذلك، يؤكد أن لدينا ثلاثة أنواع من المعرفة للوجود الحقيقي: نوع حدسي يتعلق بنا نحن، برهاني، يتعلق بالله، وحسي، يتعلق بالأشياء الماثلة لحسنا. أما الأفكار البسيطة، كما يؤكد، فهي «نتاج أشياء تؤثر في الذهن بطريقة طبيعية».

كيف عرف هذا، هو لا يفسر، فهو بالتأكيد يتجاوز «اتفاق فكرتين أو اختلافهما». غير أن باركلي خطا خطوة هامة باتجاه إنهاء هذا التناقض. فهناك، في نظره، العقول فقط وأفكارها، أما العالم الخارجي المادي فملغى. لكنه ظل يخفق في القبض على نتائج المبادئ المعرفية كلها التي أخذها من لوك. ولو كان متسقاً تماماً دون أي تناقض، لكان عليه أن ينكر معرفة الله ومعرفة كل عقل غير عقله. لكنه امتنع عن إنكار كهذا، بسبب مشاعره كرجل دين وككائن اجتماعي.

هيوم لم يمتنع عن شيء، وهو يتابع الاتساق النظري، لكنه لم يشعر بأي دافع لأن يجعل ممارسته تتطابق مع نظريته. لقد أنكر هيوم الروح، وألقى بشكوكه على الاستقراء والسببية، لكنه قبل إلغاء باركلي للمادة، إنما لم يقبل البديل الذي قدمه باركلي بصيغة أفكار الإله. صحيح أنه، مثل لوك، لم يعترف بفكرة بسيطة دون انطباع سابق لها، لكن الصحيح ولا شك أنه تصور «انطباعاً»، كحالة ذهنية يسببها بشكل غير مباشر شيء ما خارجي بالنسبة إلى الذهن. غير أنه لم يستطع الاعتراف بهذا في تعريفه لـ «الانطباع»، نظراً لأنه يطرح كسؤال فكرة «السبب». وإنني لأشك فيما إذا كان هو أو تلامذته واعين تماماً لهذه المسألة فيما يتعلق بالانطباعات. فحسب رأيه، من الواضح أن «الانطباع» يجب أن يحدَّد بماهية داخلية ما تميزه عن الفكرة، نظراً لأنه لا يمكن أن يحدَّد سببياً. لذلك، لم يستطع أن يجادل بأن الانطباعات تقدم معرفة بالأشياء الخارجية بالنسبة لنا، كما قال بذلك لوك، وكذلك باركلي، إنما بصيغة معدلة. بالتالي، لا بد أنه كان يعتقد أنه هو نفسه منغلق في عالم من الأنانة، ويجهل كل شيء ما عدا حالاته الذهنية وعلاقاته.

غير أن هيوم بيّن، من خلال اتساقه، أن التجريبية، إذا ما مضت إلى خاتمتها المنطقية، تؤدي إلى استنتاجات بأن بعض الكائنات البشرية يمكنها أن تحمل نفسها، في ميدان العلم كله، على قبول وإلغاء التمييز بين الاعتقاد العقلاني والسذاجة. لقد رأى لوك مسبقاً هذا الخطر، فوضع في فم ناقد مفترض الحجة التالية: «إذا كانت المعرفة تكمن في اتفاق الأفكار، فإن المتعصب والرجل العاقل المعتدل سواء، وبما أن لوك عاش في زمن تعب فيه الناس من «التعصب»، لم يجد صعوبة في إقناع الناس الصالحين برده على هذا النقد. أما روسو الذي جاء في عصر تعب فيه الناس من العقل، فقد أحيا «التعصب»، وسمح للقلب، بقبوله بإفلاس العقل، أن يبت بالمسائل التي تركها الرأس موضع شك. ثم، بدءاً من 1750 إلى 1794، كان صوت القلب هو الأعلى والأعلى. أخيراً، وضع تيرميدور، لحين من الزمن نهاية لإعلاناته العنيفة بقدر ما كان الأمر يتعلق بفرنسا، ثم تحت حكم نابليون، تم إخراس القلب والرأس على حد سواء.

في ألمانيا، اتخذ رد الفعل على لا أدرية هيوم شكلاً أعمق وأذكى بكثير من الرد الذي قام به روسو: إذ طور كانط، فيخته، وهيغل نوعاً جديداً من الفلسفة، مقصده أن يضمن سلامة المعرفة والفضيلة كلتيهما، من العقائد الهدامة التي شهدتها أواخر القرن الثامن عشر. لدى كانت، وأكثر بكثير لدى فيخته، وصلت النزعة الذاتية التي بدأت مع سقراط إلى حدود متطرفة جديدة، لكن في هذا المجال، لم يكن ذلك في البداية رد فعل ضد هيوم، بل رد الفعل، فيما يتعلق بالنزعة الذاتية، بدأ لدى هيغل الذي بحث، من خلال منطقه، عن تأسيس طريقة جديدة للهروب من الفرد إلى العالم.

تمتُّ المثالية الألمانية كلها بصلات قربى للحركة الرومانسية. هذه الصلات واضحة تماماً لدى فيخته، وهي أكثر وضوحاً لدى شيلينغ، لكنها أقل بكثير لدى هيغل.

ليس كانط نفسه، مؤسس المثالية الألمانية، بالمهم سياسياً، رغم أنه كتب بعض المقالات المهمة في موضوعات سياسية. غير أن فيخته وهيغل قدما، عقائد سياسية كانت وما تزال ذات تأثير كبير في مجرى التاريخ. لكن لا يمكن فهم أحد منهما دون أن ندرس مسبقاً كانط، الذي سننظر فيه ملياً في هذا الفصل.

ثمة بعض الخصائص المشتركة للمثالية الألمانية، يمكننا ذكرها قبل أن نباشر بأي تفصيل.

لقد تم التأكيد من قبل كانت على نقد المعرفة، كوسيلة للوصول إلى استنتاجات فلسفية، وقد قبل بذلك أتباعه. كما كان هناك توكيد على العقل باعتباره عكس المادة وهو ما أدى في النهاية إلى التأكد من أن العقل وحده موجود. كما كان هناك رفض شديد للأخلاق النفعية لصالح المناهج التي يعتقد أنه تم البرهنة عليها بحجج فلسفية مجردة. كذلك ظهرت نبرة سكولائية كانت قد غابت لدى الفلاسفة الفرنسيين والإنكليز الأوائل، إذ كان كانت، فيخته وهيغل أساتذة جامعيين يخاطبون مستمعين متعلمين، وليسوا سادة فارغي الأشغال يخاطبون هواة. ورغم أن تأثيراتهم كانت، جزئياً، ثورية، إلا أنهم هم أنفسهم لم يكونوا انقلابيين في مقاصدهم، بل إن فيخته وهيغل كانا معنيين بشكل محدد جداً بالدفاع عن الدولة. حياة كل منهم كانت نموذجية وأكاديمية، ونظراتهم للمسائل الأخلاقية كانت تقليدية قويمة، وهو ما حقق تجديدات في اللاهوت، لكنهم فعلوا ذلك لمصلحة الدين.

بعد هذه الملاحظات الأولية، دعونا نلتفت إلى دراسة كانط.

ب- ملخص فلسفة كانط

يعتبر عمانوئيل كانط (1724-1804) بصورة عامة أعظم الفلاسفة الحديثين. أنا نفسي لا يمكن أن أتفق مع هذا التقييم، لكن سيكون من الحماقة ألا ندرك أهميته الكبرى.

عاش كانت، طوال حياته في كانيسبرغ أو قربها، شرقي بروسيا. حياته الخارجية أكاديمية وخالية من الأحداث تماماً، رغم أنه عاش خلال حرب السنوات السبع (التي احتل الروس خلال فترة منها بروسيا الشرقية)، الثورة الفرنسية، والقسم الأول من سيرورة نابليون الامبراطورية. تعلم كانط في جامعة وولفن نسخة من فلسفة لايبنتز، لكنه اضطر للتخلي عنها نتيجة تأثيرين: روسو وهيوم. هيوم من خلال نقده لمفهوم السببية فأيقظه من سباته العقائدي ـ هكذا يقول على الأقل. لكن اليقظة كانت مؤقتة فقط، إذ سرعان ما اخترع منوِّماً،

جعله ينام من جديد. بالنسبة لكانط، كان هيوم الخصم الذي يجب أن يفنِّد، لكن تأثير روسو كان أكثر عمقاً. طوال حياته كان كانت إنساناً ذا عادات نظامية إلى حد أن الناس اعتادوا أن يضبطوا ساعاتهم على موعده، وهو يمر بأبوابهم إلى عمله. لكن مناسبة وحيدة فقط جعلت جدوله الزمني يضطرب لعدة أيام، تلك المناسبة هي قراءته لـ «إميل». إذ قال: كان عليه أن يقرأ كتب روسو عدة مرات، لأن جمال الأسلوب، لدى القراءة الأولى، كان يمنعه من الانتباه للمضمون. ورغم أنه نشأ وترعرع كإنسان تقيّ إلا أنه كان تحررياً في مجال السياسة واللاهوت على السواء. لقد تعاطف مع الثورة الفرنسية حتى عهد الإرهاب، وكان مؤمناً بالديموقراطية. فلسفته، كما سنرى، سمحت باللجوء إلى القلب ضد الإملاءات الباردة للعقل النظري، وهو ما يمكن، بقليل من المبالغة، أن يعتبر نسخة تعليمية طبق الأصل عن «كاهن سافويارد». مبدأه هو أن كل إنسان يجب أن يعتبر غاية بذاته، وهذا شكل من أشكال عقيدة حقوق الإنسان، بينما حبه للحرية يتجلى في قوله (فيما يتعلق بالصغار والكبار): «لا يمكن أن يكون هناك شيء مخيف أكثر من أن تكون أفعال إنسان خاضعة لإرادة إنسان آخر».

أعمال كانط الأولى تعنى بالعلم أكثر من الفلسفة. إذ كتب بعد زلزال لشبونة عن نظرية الزلازل، كما كتب بحثاً في الرياح ومقالة قصيرة حول ما إذا كانت الريح الغربية في أوروبا رطبة، لأنها تعبر المحيط الأطلسي أم لا. أما الجغرافية الطبيعية فهي الموضوع الذي أخذ الكثير من اهتمامه.

أهم كتاباته العلمية على الإطلاق كتابه «التاريخ الطبيعي العام ونظرية السموات» (1755) الذي يستبق الفرضية السديمية للابلاس، ويوضح المنشأ المحتمل للمنظومة الشمسية. تتصف أقسام من هذا العمل بأنها ذات رفعة ميلتونية (نسبة إلى الشاعر ميلتون) ملحوظة. كما أن لها قيمة ابتكار ما ثبت أنها فرضية مثمرة، لكنه لا يتقدم، كما فعل لابلاس، بحجج جدية لصالحها. لكن هناك أقسام من هذا العمل خيال محض. مثال على ذلك، العقيدة القائلة بأن كل الكواكب مسكونة، وأن الكواكب الأبعد فيها سكان أفضل ـ وهي النظرة التي يجب أن يثنى عليها لتواضعها الأرضي، لكن لا تقوم على أية أسس علمية.

في فترة من الزمن، باتت تزعجه حجج الريبيين أكثر مما كانت تزعجه في فترة سابقة أو لاحقة، فكتب عملاً مثيراً للاستغراب بعنوان «أحلام رائي ـ أشباح، موضحة بأحلام الميتافيزيقا» (1766). ورائي ـ الأشباح هو سويدينبرغ، الذي كان منهجه الصوفي الغامض قد قدِّم إلى العالم في مجلد ضخم، بيعت منه أربع نسخ، ثلاثة من المشترين مجهولون أما الرابع فهو كانت نفسه. في هذا العمل يقول كانط، بين المازح والجاد، منهج سويدينبرغ، الذي يدعوه بـ«الخيالي»، ربما ليس أكثر من ميتافيزيقا تقليدية. مع ذلك، هو لا يحتقر سويدينبرغ كلياً. ذلك أن جانبه الصوفي، الذي كان موجوداً في أعماقه إنما لم يظهر في كتاباته، كان معجباً بسويدينبرغ، الذي كان يدعوه «بالغ الرفعة».

لقد كتب، شأنه شأن كل إنسان آخر في ذلك الزمن، بحثاً في الرفعة والجمال. فالليل سامٍ والنهار جميل، البحر سامٍ والأرض جميلة، الرجل سامٍ والمرأة جميلة، وهلم جراً. لكن تلاحظ «الموسوعة البريطانية» ما يلي: «نظراً لأنه لم يتزوج قط، فقد احتفظ بعادات شبابه الدراسية حتى شيخوخته». وإنني لأتساءل ما إذا كان كاتب هذه الملاحظة عازباً أم متزوجاً.

العمل الأهم لكانت هو «نقد العقل المحض» (الطبعة الأولى 1781، والثانية 1787). الهدف من هذا الكتاب هو أن يبرهن أنه، على الرغم من أن لا شيء من معرفتنا يمكن أن يتجاوز التجربة، إلا أنها مع ذلك قبلية بديهية في جزء منها، ولا يستدل عليها استقرائياً من التجربة. يضم الجزء القبلي البديهي من معرفتنا بحسب رأيه، ليس المنطق فقط، بل الكثير مما لا يمكن أن يتضمن المنطق أو يتم استنتاجه منه. إنه يفصل بين فارقين، كانا لدى لايبتنز، مختلطين واحدهما بالآخر، فمن جهة، هناك فارق بين «التحليلي» و«التركيبي» من الأقوال، ومن جهة أخرى، هناك فارق بين ما هو «قبلي بديهي» وما هو «تجريبي» من الأقوال، ولا بد أن نقول شيئاً ما عن هذين الفارقين.

فالقول «التحليلي» هو القول الذي يكون فيه الموضوع جزءاً من المحمول. مثلاً، «الرجل الطويل طويل» أو «المثلث متساوي الأضلاع مثلث». أقوال كهذه تنبثق من قانون التناقض، لتؤكد أن الرجل الطويل ليس هو الرجل المتناقض ذاتياً.

أما القول «التركيبي» فهو القول الذي لا يكون تحليلياً، وكل الأقوال، التي لا نعرفها إلا من خلال التجربة، تركيبية. إذ ليس باستطاعتنا، بالتحليل المجرد للمفاهيم، أن نكتشف حقائق مثل «الثلاثاء هو يوم رطب» أو «نابليون كان رجلاً عظيماً». غير أن كانط، وخلافاً للايبنتز والفلاسفة السابقين كلهم، لا يعترف بالعكس، وهو أن كل الأقوال التركيبية تعرف فقط من خلال التجربة. هذا يصل بنا إلى ثاني الفارقين المذكورين سابقاً.

إن القول «التجريبي» هو ذاك الذي لا يمكننا أن نعرفه إلا بمساعدة الإدراك الحسي، سواء أكان ذلك، إدراكنا الخاص أم إدراك شخص آخر نقبل بشهادته. حقائق الجغرافية والتاريخ هي من هذا النوع، كذلك قوانين العلم، في أي وقت تتوقف فيه معرفتنا على المعطيات القائمة على المشاهدة. من جهة أخرى، القول «البديهي» هو ذاك الذي يتبين عندما يُعرف على الرغم من أنه قد يتضح بالتجربة، أن له أساساً آخر غير التجربة. فطفل يتعلم الحساب يمكن مساعدته بتجريب دحلين مع دحلين آخرين، فيلاحظ أنها كلها معاً، بالتجريب، تشكل أربعة، لكن حين يفهم القول العام «اثنان واثنان تساوي أربعة، لا يعود بحاجة للإثبات بالأمثلة، إذ يغدو للقول يقين لا يمكن لاستقراء أن يمنحه لقانون عام. وقوانين الرياضيات المحض كلها بهذا المعنى بديهية».

لقد برهن هيوم من قبل أن قانون السببية ليس تحليلياً، ثم استنتج أننا لا يمكن أن نكون على يقين من حقيقته. ولقد قبل كانت النظرة القائلة بأنه تركيبي، لكن مع ذلك أكد أنه يعرف بالبديهة، كما أكد أن الحساب والهندسة تركيبيان، لكنهما أيضاً يعرفان بالبديهة. بالتالي توصل إلى صياغة السؤال بالشكل التالي:

كيف للأحكام التركيبية أن تكون ممكنة بالبداهة؟

الجواب على هذا السؤال، مع استنتاجاته، يشكل الموضوعة الأساسية لـ «نقد العقل المحض». كما أن حل كانت للمسألة هو الحل الذي قدمه بكثير من الثقة. لقد قضى اثني عشر عاماً وهو يبحث في الأمر، لكنه استغرق بضعة أشهر فقط لكي يكتب كتابه الطويل كله، بعد أن اتخذت نظريته شكلها النهائي. فيقول في مقدمة الطبعة الأولى: «إنني أغامر وأؤكد أنه لا يوجد هناك مشكلة ميتافيزيقية واحدة لم

يوجد لها حل، أو لم يقدم لحلها مفتاح على الأقل،» لكن في مقدمة الطبعة الثانية، يقارن نفسه بكوبرنيكوس ويقول إنه صنع ثورة كوبرنيكية في الفلسفة.

فالعالم الخارجي، بحسب كانط، هو سبب فقط لمادة الإحساس، لكن جهازنا الذهني ينظم هذه المادة مكاناً وزماناً ويقدم المفاهيم التي يمكننا بواسطتها فهم التجربة. غير أن الأشياء ذاتها، التي هي أسباب أحاسيسنا، ليست معروفة، فهي ليست في المكان أو الزمان وهي ليست جواهر، ولا يمكن وصفها بأي مفهوم من تلك المفاهيم العامة الأخرى التي يدعوها كانت «مقولات أو أصنافاً». فالمكان والزمان ذاتيان، وهما جزء من عدتنا للفهم والإدراك. لكن بسبب هذا تماماً، يمكننا أن نكون على يقين أن كل ما نعرفه بالتجربة سيتكشف عن الخصائص التي تم التعامل معها من قبل الهندسة وعلم الزمان. فإذا كنت تضع دائماً نظارات زرقاء، من المؤكد أنك سترى كل شيء أزرق. (لكن هذا ليس مثال كانط). كذلك بما أنك دائماً تضع نظارات مكانية على ذهنك، تكون على يقين من أنك ترى دائماً كل شيء من خلال المكان. لذلك الهندسة بديهية بمعنى أنها يجب أن تكون صحيحة وتنطبق على كل شيء نجربه، لكن ليس هناك من داعٍ لأن نفترض أن أي شيء مماثل يصح على أشياء بذاتها، لم يسبق لنا أن جربناها.

المكان والزمان، كما يقول كانت، ليسا مفهومين، بل هما شكلان من أشكال «الحدس» (والكلمة الألمانية «Anschauung» تعني حرفياً «النظر إلى» أو «النظرة». وكلمة «حدس» نقبلها هنا رغم أن هذه الترجمة المقبولة ليست مقنعة كلياً). لكن هناك أيضاً مفاهيم بديهية، هي اثنتا عشرة مقولة أو «صنفاً» يستمدها كانت من أشكال القياس الاستنتاجي. هذه المقولات أو الأصناف الاثنا عشر تنقسم إلى أربع مجموعات، كل منها تتألف من ثلاثة: 1) صنف الكم: الوحدة، التعددية، الكلية. 2) صنف الكيف: الواقع، النفي، التحديد. 3) صنف العلاقة: الجوهر والعرض، السبب والنتيجة، التبادلية. 4) صنف الشكلانية: الإمكانية، الوجود، الضرورة. وهذه ذاتية بالمعنى الذي يكون في المكان والزمان كذلك ـ أي بمعنى، أن تركيبتنا الذهنية تكون فيه على نحو قابل

للتطبيق على كل ما نجربه، إنما ليس هناك داعٍ لأن نفترض أنها قابلة للتطبيق على أشياء بذاتها. لكن، فيما يتعلق بالسبب، هناك عدم اتساق، لأن الأشياء بذاتها يعتبرها كانت أسباباً للأحاسيس، كما يعتقد أن الإرادات الحرة أسباب لوقائع في المكان والزمان. عدم الاتساق هذا ليس سهواً عرضياً، بل هو جزء أساسي من منهجه.

يهتم قسم كبير من «نقد العقل المحض» بتبيان المغالطات التي تنشأ عن تطبيق المكان والزمان أو الأصناف على الأشياء التي لا تجرَّب، وحين يتم هذا، كما يؤكد كانط، نجد أنفسنا أمام إشكال «التناقضات» ـ أي أمام أقوال متناقضة بشكل متبادل، كل منها يمكن البرهنة عليه ظاهرياً. يقدم كانت أربعة تناقضات من هذا النوع، كل منها يتكون من طريحة ونقيضة.

التناقض الأول، تقول الاطروحة: «للعالم بداية في الزمان، وحدود أيضاً فيما يتعلق بالمكان». فيما تقول النقيضة: «ليس للعالم بداية في الزمان، ولا حدود له في المكان، إنه لا محدود فيما يتعلق بالزمان والمكان على حد سواء».

التناقض الثاني يبرهن على أن كل مادة مركبة تتكون، ولا تتكون على حد سواء، من أجزاء بسيطة.

أما أطروحة التناقض الثالث فتؤكد أن هناك نوعين من السببية، أحدهما يتعلق بقوانين الطبيعة، والآخر بالحرية، فيما تؤكد النقيضة أن هناك سببية واحدة فقط تتعلق بقوانين الطبيعة.

التناقض الرابع يبرهن أنه يوجد، ولا يوجد كائن ضروري بالمطلق.

هذا الجزء من «النقد» أثّر كثيراً بهيغل، الذي يسير جدله كلياً وفق طريقة التناقضات.

وفي قسم مشهور من العمل، ينطلق كانط إلى العمل لنقض كل البراهين الفكرية الخالصة المتعلقة بوجود الله. ثم يوضح أن لديه أسباباً أخرى للإيمان بالله، هذه الأسباب يبينها في مكان لاحق من «نقد العقل العملي». لكن بالنسبة للوقت الحاضر، غرضه هو سلبي محض.

هناك، كما يقول، ثلاثة براهين فقط على وجود الله من قبل العقل المحض، هي البرهان الأنطولوجي، البرهان الكوني والبرهان الفيزيائي ـ اللاهوتي.

البرهان الأنطولوجي، كما يبينه، يعرِّف الله باعتباره الكائن الأكثر حقيقية، أي فاعل كل فعل يمت للوجود بالمطلق. ويناقش أولئك الذين يعتقدون أن البرهان صحيح، بقوله، نظراً لأن «الوجود» هو بذاته مسند، فإن هذا المسند يجب أن يكون له مسند إليه، هو «موجوده» الذي يجب أن يوجد. على أن كانت يعترض بأن الوجود ليس مسنداً. فمئة تالير (نقد جرماني فضي) أتصورها فقط، يمكن أن يكون لها المسندات ذاتها كلها كمئة تالير حقيقي.

أما البرهان الكوني فيقول: إن كان يوجد أي شيء، إذن الكائن الضروري بالمطلق يجب أن يوجد. الآن، أنا أعلم أنني موجود، لذلك الكائن الضروري بالمطلق موجود، وهذا يجب أن يكون الأكثر حقيقية. كما يؤكد كانت أن المرحلة الأخيرة في هذه الحجة هي حجة أنطولوجية من جديد، وأنها لذلك تُدحَض بما قيل سابقاً.

البرهان الفيزيائي ـ اللاهوتي هو الحجة المألوفة المستمدة من التصميم، لكن بلبوس ميتافيزيقاي. إنه يؤكد على أن الكون يتكشف عن نظام يدل على غاية. هذه الحجة يتعامل معها كانت باحترام، لكنه يشير إلى أنها، في أفضل الأحوال، تبرهن فقط على وجود مهندس معماري وليس على خالق، لذلك لا يمكن أن تقدم مفهوماً صحيحاً عن الله. ثم يخلص إلى أن «لاهوت العقل الوحيد المعقول هو ذاك الذي يقوم على أساس قوانين أخلاقية أو يسعى لإرشاد منها».

ثم يقول، الله، الحرية والخلود هي «أفكار العقل» الثلاث. لكن رغم أن العقل المحض يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار، إلا أنه لا يستطيع بذاته أن يبرهن على حقيقتها. أهمية هذه الأفكار عملية. أي مرتبطة بالأخلاق. والاستخدام الفكري المحض للعقل يقود إلى مغالطات، أما استخدامه الصحيح الوحيد فيكون موجهاً باتجاه غايات أخلاقية.

يتطوَّر الاستخدام العملي للعقل بشكل موجز عند نهاية «نقد العقل المحض»، وبشكل كامل أكثر في «نقد العقل العملي» (1786).الحجة هي أن القانون الأخلاقي يقتضي العدالة، بمعنى أن على السعادة أن تتناسب مع الفضيلة، حيث يمكن للعناية الإلهية وحدها أن تضمن هذا، لكن من الواضح أن ضمانها ليس في هذه الحياة. لذلك، هناك إله وحياة أخرى، ولا بد من أن يكون هناك حرية، وإلا ما كان بالإمكان أن يكون هناك شيء كالفضيلة.

يتصف منهج كانط الأخلاقي، كما يبينه في كتابه «ميتافيزيقايا الأخلاق» (1785)، بأن له أهمية تاريخية كبيرة. إذ يتضمن هذا الكتاب «صيغة الأمر التصنيفية» المألوفة، كعبارة على الأقل، خارج دائرة الفلاسفة المحترفين. وكما يمكن أن نتوقع، لم يكن لكانط شأن بمذهب النفعية، أو بأية عقيدة تضفي على الأخلاق غاية خارج ذاتها. إنه يريد، كما يقول، «ميتافيزيقا أخلاق منفصلة تماماً، دون أن تمتزج بأي لاهوت أو فيزياء أو ما فوق مادي». ثم يتابع، لكل المفاهيم الأخلاقية مكان ومنشأ، بالبداهة تماماً، في العقل. والقيمة الأخلاقية توجد فقط حين يتصرف الإنسان انطلاقاً من الإحساس بالواجب، ولا يكفي أن يكون التصرف بحد ذاته واجباً يمكن أن يوضع عليك. فالتاجر الشريف انطلاقاً من مصلحته ـ الذاتية، أو الرجل اللطيف انطلاقاً من دافع حب الخير، ليسا بفاضلين. ذلك أن جوهر الأخلاق يجب أن يستمد من مفهوم القانون، إذ، رغم أن كل شيء في الطبيعة يعمل وفقاً للقوانين، إلا أن الكائن العاقل وحده لديه المقدرة على التصرف طبقاً لفكرة القانون، أي الإرادة. أما فكرة مبدأ موضوعي، بقدر ما يتعلق الأمر بقدرته على إرغام الإرادة، فيدعى قيادة العقل، وصيغة القيادة تدعى صيغة الأمر.

ثمة نوعان من صيغة الأمر: الأمر الافتراضي، الذي يقول: عليك أن تفعل كذا وكذا، إن كنت تريد أن تصل إلى الغاية كذا وكذا، والأمر المطلق الذي يقول إن نوعاً معيناً من الأعمال هو ضروري موضوعياً، دون اعتبار لأية غاية. الأمر المطلق هو تركيبي وبديهي، يستخلص كانت ماهيته من مفهوم القانون:

«إن كنت أكفر بأمر مطلق، أعلم مباشرة ماذا يتضمن. فهو، كأمر مطلق لا قيود له ولا شروط، يتضمن، إلى جانب القانون، ضرورة أن يتوافق المبدأ الأساسي مع هذا القانون فقط، لكن القانون لا يتضمن شرطاً يقيده، ولا شيء يتبقى بصورة عامة سوى عمومية القانون، التي يجب أن يمتثل لها المبدأ الأساسي للتصرفات، والذي يشكل الامتثال وحده صيغة الأمر كضرورة. بالتالي، الأمر المطلق هو أمر فريد، وبالحقيقة هو هذا: «**تصرف فقط طبقاً لمبدأ أساسي يمكنك في الوقت ذاته أن تريد أن يكون قانوناً عاماً**»، أو «**تصرف كما لو أن المبدأ الأساسي لتصرفك سيصبح من خلال إرادتك قانوناً طبيعياً عاماً**».

ثم يضرب لنا كانت مثالاً عن العمل بالأمر المطلق، بأن من الخطأ أن نستدين مالاً، لأننا إذا ما حاولنا كلنا أن نفعل ذلك، لن يتبقى مال نستدينه. وبطريقة مماثلة يمكن للمرء أن يبين أن السرقة والقتل مدينان ومحكوم عليهما بالأمر المطلق. لكن هناك بعض الأفعال التي كان كانت يفكر أنها خطأ، لكن لا يمكن تبيان خطئها بمبادئه. مثال على ذلك، الانتحار، إذ من المعقول تماماً بالنسبة للمصاب بالاكتئاب، أن يود لو أن الجميع يرتكبون الانتحار. مبدأه، بالحقيقة، يبدو، وكأنه يقدم معياراً ضرورياً لكن غير كافٍ للفضيلة. ولكي نحصل على معيار كافٍ، علينا أن نتخلى عن وجهة نظر كانت الشكلانية الصرفة، ونأخذ بالحسبان نتائج أفعالنا. لكن كانت يقول مؤكداً أن الفضيلة لا تتوقف على النتيجة التي يهدف إليها العمل، بل فقط على المبدأ الذي يشكل بحد ذاته نتيجة، وإذا تم قبول هذا، لا يكون هناك شيء ملموس أكثر من هذا المبدأ معقولية.

يؤكد كانت، رغم أن مبدأه لا يبدو أنه يؤدي إلى هذه النتيجة، أن علينا أن نتصرف وكأننا نعامل كل إنسان باعتباره غاية بذاته. هذا قد ينظَر إليه على أنه شكل مجرد من أشكال عقيدة حقوق الإنسان، مفتوح للاعتراضات ذاتها. وإن أخذناه على محمل الجد، سيغدو من المستحيل التوصل إلى قرار في أي وقت تصبح فيه مصالح شخصين في حالة صراع. ولسوف تكون الصعوبات واضحة على نحو خاص في الفلسفة السياسية، التي تتطلب مبدأ ما، كتفضيل الأغلبية

مثلاً، يمكن من خلاله التضحية بمصالح البعض، حين اللزوم، من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان ينبغي أن يكون هناك أية أخلاق للحكم، فغاية الحكم يجب أن تكون واحدة، أما الغاية الوحيدة التي تتسق مع العدالة فقط فهي خير المجتمع. ولكي نفسر مبدأ كانت كمعنى، نقول ليس كل إنسان هو غاية مطلقة، بل كل الناس يجب حسبانهم بشكل متساوٍ، حين البت بأعمال يتأثر بها الكثيرون. إن تم تفسيره هكذا، يمكن أن نعتبر أن المبدأ يقدم أساساً أخلاقياً للديموقراطية. وهو، بهذا التفسير، لا يكون مفتوحاً للاعتراض المذكور أعلاه.

غير أن قوة عقل كانت وجدَّته، وهو في سن الشيخوخة، يتكشفان في بحثه «السلام الدائم» (1795). فهو في هذا العمل يدعو إلى اتحاد الدول الحرة، يجمعها كلها معاً ميثاق يمنع الحرب. إذ يقول، العقل يدين الحرب إدانة كاملة، هذه الحرب التي لا يمكن أن يحول دونها سوى حكومة دولية. ثم يقول: الدستور المدني للدول الأعضاء يجب أن يكون «جمهورياً»، لكنه يحدد معنى هذه الكلمة بأنه يجب أن تكون السلطة التشريعية والتنفيذية منفصلتين. لكن لا يقصد أنه يجب ألا يكون هناك ملك، بل يقول، بالحقيقة، من الأسهل أن تحصل على حكم كامل في ظل الملكية. وباعتباره كان يكتب تحت «عهد تأثير أو حكم الإرهاب»، فقد كان يشك بالديموقراطية، إذ يقول إن الاستبداد ضروري لأنه يرسخ السلطة التنفيذية. «فكل الناس»، الذين يطبقون مقاييسهم، والذين يدعون هكذا، ليسوا بالحقيقة الكل، بل الأغلبية فقط، بحيث تكون الإرادة الشاملة هنا في حالة تناقض مع ذاتها، ومع مبدأ الحرية». هنا صياغة التعبير تدل على تأثير روسو، لكن الفكرة الهامة لاتحاد عالمي، كطريقة لضمان السلام، ليست مستمدة من روسو.

غير أن هذا البحث كان، منذ 1933، سبباً لجعل كانط غير مفضل في بلاده.

جـ- نظرية المكان والزمان لدى كانت

إن القسم الأهم من «نقد العقل المحض» هو العقيدة المتعلقة بالمكان والزمان. لذا أقترح أن نقوم بتفحص دقيق لهذه العقيدة في هذا القسم.

غير أن تفسير نظرية كانط في المكان والزمان ليس بالأمر السهل تماماً، لأن النظرية ذاتها ليست واضحة. إنه يبينها في كل من «نقد العقل المحض» و«المقدمات النقدية»، إلا أن عرض هذه الأخيرة أسهل، لكنها أقل اكتمالاً مما هي في «النقد». هنا، سأحاول أولاً أن أشرح النظرية، لأجعلها مفهومة ما أمكن، ثم بعد الشرح فقط، سأحاول النقد.

يعتقد كانط أن الأشياء المباشرة للإدراك الحسي تعود جزئياً للأشياء الخارجية وجزئياً لجهازنا الخاص بالإدراك الحسي. إذ كان لوك قد عوَّد العالم على فكرة أن الصفات الثانوية ـ من ألوان، أصوات، روائح..إلخ ـ هي ذاتية ولا تمت للشيء كما هو بذاته. أما كانط، شأنه شأن باركلي وهيوم، فيمضي أبعد ويجعل الصفات الأولية ذاتية أيضاً. وفي معظم الأحوال، لا يسأل إن كانت لأحاسيسنا أسباب، بل هو يدعوها «النومينا» أو «الأشياء ـ بذاتها». فما يظهر لنا في الإدراك الحسي، وهو ما يدعوه بـ«الظاهرة»، يتكون من قسمين: ذاك الذي يعود للشيء، وهو ما يدعوه بـ«الحس»، وذلك الذي يعود لجهازنا الذاتي الذي، كما يقول، يجعل متعدد العناصر يترتب ضمن علاقات معينة. هذا القسم الأخير هو ما يدعوه شكل الظاهرة. لكن هذا القسم ليس الحس ذاته، لذلك لا يعتمد على حدث البيئة. إنه دائماً نفسه، نظراً لأننا ننقله دائماً معنا، وهو بديهي بمعنى أنه لا يتوقف على التجربة. الشكل الخالص للحساسية يدعى «الحدس المحض» (آنشوونغ). وهناك شكلان من هذا النوع، هما بالتحديد المكان والزمان، أحدهما للحس الخارجي والآخر للداخلي. ولكي يبرهن أن المكان والزمان شكلان افتراضيان بداهة، يقدم كانت صنفين من الحجج، أحدهما ميتافزيقي والآخر معرفي، كما يدعوه هو بالمتسامي الواقع وراء نطاق الخبرة والمعرفة. الصنف الأول من الحجج يؤخذ مباشرة من طبيعة المكان والزمان، أما الأخير فيؤخذ بشكل غير مباشر من احتمالية الرياضيات الصرفة. غير أن الحجج المتعلقة بالمكان تُقدَّم بشكل أكمل من الحجج المتعلقة بالزمان، كما يُعتقَد أن الأخيرة هي، بشكل أساسي، الحجج الأولى ذاتها. فيما يتعلق بالمكان، الحجج المتيافيزيقية هي، بالعدد، أربع:

1- ليس المكان مفهوماً تجريبياً، بل هو مجرد من التجارب الخارجية، لأن المكان مفترض مسبقاً بإرجاع الأحاسيس إلى شيء ما خارجي، والتجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تقديم المكان.

2- تقديم المكان ضروري بالبداهة، إذ يؤكد على كل المدركات الحسية الخارجية، فمن غير الممكن أن نتصور أنه لا يوجد مكان، لكن يمكن أن نتصور أنه قد لا يكون هناك شيء في المكان.

3- ليس المكان مفهوماً منطقياً أو عاماً يخص العلاقات بين الأشياء بصورة عامة، إذ أن هناك مكاناً واحداً فقط، يتفرع منه ما يُدعى بـ«الأمكنة»، وهي أجزاء وليست حالات.

4- يقدَّم المكان كجرم معطى لا نهائي، يحتوي في داخله على كل أجزاء المكان. هذه العلاقة تختلف عن علاقة المفهوم بحالاته، لذلك المكان ليس مفهوماً بل «آنشوونغ».

أما الحجة المتسامية فوق كل تجربة ومعرفة والمتعلقة بالمكان، فهي مستمدة من الهندسة. إذ يعتقد كانت أن الهندسة الإقليدية تعرف بالبداهة، رغم أنها تركيبية، أي ليست مستنتجة بالمنطق وحده. كما يعتبر أن البراهين الهندسية تعتمد على الأشكال، إذ يمكننا أن نرى، مثلاً، أنه بفرض خطين مستقيمين متقاطعين واحدهما مع الآخر بزوايا قائمة، فإن خطاً مستقيماً واحداً فقط يمكن أن يرسم، بزوايا قائمة، على نقطة تقاطعهما. هذه المعرفة، كما يعتقد، ليست مستمدة من التجربة. لكن الطريقة الوحيدة التي يمكن لحدسي فيها أن يتوقع ما يوجد في الشيء، هي، إن كانت تحتوي فقط شكل حساسيتي، أن تستبق زمنياً داخل ذاتي الانطباعات الفعلية كلها. لكن لا بد لأشياء الحس من أن تخضع للهندسة، لأن الهندسة معنية بطرقنا في الإدراك الحسي، بالتالي لا يمكننا أن ندرك حسياً بطريقة أخرى. هذا يفسر لماذا الهندسة، رغم أنها تركيبية، هي بديهية وقاطعة.

الحجج المتعلقة بالزمان هي ذاتها بشكل أساسي، ما عدا أن الحساب يحل محل الهندسة، بدلالة أن التعداد يحسب الزمن.

دعونا الآن نتفحص هذه الحجج واحدة واحدة.

تقول أولى الحجج الميتافيزيقية المتعلقة بالمكان ما يلي: «ليس المكان مفهوماً تجريبياً مجرداً من التجارب الخارجية، ذلك أن بعض الأحاسيس يمكن إرجاعها إلى شيء ما خارج ذاتي (أي إلى شيء يقع في مكان مختلف عن المكان الذي أجد نفسي فيه). بل الأكثر من ذلك، كي أتمكن من إدراكها باعتبارها خارجية وبجانب بعضها بعضاً. بذلك لا تكون مختلفة وحسب، بل هي في أماكن مختلفة، وتقديم المكان يجب أن يوفر الأساس مسبقاً». لذلك، التجربة الخارجية ممكنة فقط من خلال تقديم المكان.

عبارة «خارج ذاتي» (أي في مكان مختلف عن المكان الذي أجد نفسي فيه) عبارة صعبة. فكوني شيء ـ في ـ ذاته، يعني أنا لست في أي مكان، ولا شيء، مكانياً، خارج ذاتي. إنه جسدي فقط ما يمكن أن أعنيه بذلك، كظاهرة. بالتالي، كل ما يتعلق به حقاً هو ما يأتي في القسم الثاني من الجملة، أي بالتحديد، أنني أدرك حسياً أشياء مختلفة باعتبارها في أماكن مختلفة. إن الصورة التي تنشأ في ذهن المرء هي صورة وصيف غرفة الملابس الذي يعلق المعاطف المختلفة على مشاجب مختلفة. إذن، يجب أن تكون المشاجب موجودة مسبقاً، لكن ذاتية الوصيف ترتب المعاطف.

هنا، كما في كل نظرية «كانط» المتعلقة بذاتية المكان والزمان، ثمة صعوبة يبدو لي أنه لم يشعر بها قط. ما الذي يدفعني لأن أرتب أشياء الإدراك الحسي بالطريقة التي أرتبها بها وليس بطريقة أخرى؟ لماذا، مثلاً، أرى دائماً عيون الناس فوق أفواههم وليس تحتها؟ بالنسبة لكانت، العيون والأفواه موجودة كأشياء بذاتها، وهي السبب في إدراكاتي الحسية المنفصلة، لكن لا شيء فيها يتطابق مع الترتيب المكاني الموجود في إدراكي الحسي. بعكس هذه، هناك النظرية الفيزيائية في الألوان. فنحن لا نفترض أن هناك ألواناً في المادة، بالمعنى الذي تكون فيها لمدركاتنا الحسية ألوان، لكننا لا نعتقد أن الألوان المختلفة تتطابق مع أطوال الموجات المختلفة. مع ذلك، بما أن الموجات تتعلق بالمكان والزمان، فلا يمكن بالنسبة لكانت أن يكون هناك موجات في أسباب مدركاتنا الحسية. من جهة أخرى، إذا كان لمكان وزمان مدركاتنا الحسية نظائر في عالم

المادة، كما تزعم الفيزياء، إذن تكون الهندسة قابلة للتطبيق على هذه النظائر، ، وحجج «كانط» تبوء بالفشل. إذ أن «كانت» يعتقد أن الذهن ينظم المادة الخام للإحساس، لكنه لا يعتقد أبداً أن من الضروري أن نقول لماذا ينظمها بالطريقة التي يفعل بها ذلك وليس بطريقة أخرى.

هذه الصعوبة، فيما يتعلق بالزمان، أكبر حتى، وذلك بسبب تدخل السببية. إنني أرى البرق قبل أن أسمع دوي الرعد. أي أن شيئاً ـ بذاته هو آ جعلني أرى البرق، وشيئاً آخر بذاته هو ب جعلني أسمع الرعد، لكن آ ليست أسبق من ب، نظراً لأن الزمن قائم في العلاقات بين المدركات الحسية. لماذا إذن، يؤدي شيئان لا زمن لهما، هما آ و ب، إلى نتائج في أوقات مختلفة؟ هذا لا بد أن يكون اعتباطياً كلياً إن كان كانت على صواب، كما ينبغي ألا يكون هناك علاقة بين آ وب تتطابق مع الحقيقة بأن المدرَك الحسي الذي كان سببه آ، هو أسبق من المدرَك الحسي الذي كان سببه ب.

تؤكد الحجة الميتافيزيقية الثانية أن من الممكن أن نتصور لا شيء في المكان، لكن من المستحيل أن نتصور أنه لا يوجد مكان. لكن يبدو لي أنه ما من حجة جديدة يمكن أن تقوم بالأساس على ما يمكن أو لا يمكن أن نتصور، إنما علي أن أنكر كل الإنكار أن بإمكاننا أن نتصور مكاناً ليس فيه شيء. إذ يمكنك أن تتصور أنك تنظر إلى السماء في ليلة غائمة مظلمة، لكن حينذاك تكون أنت نفسك في المكان، ثم تتصور الغيوم التي لا تستطيع رؤيتها. مكان كانت مطلق، مثل مكان نيوتن، وليس فقط منظومة علاقات. لكنني لا أرى كيف يمكن تصور المكان الفارغ المطلق.

الحجة الميتافيزيقية الثالثة تقول: ليس المكان منطقياً، أو، كما يقال، مفهوماً عاماً لعلاقات الأشياء بصورة عامة، بل هو حدس محض. إذ يمكننا، في المقام الأول، أن نتصور مكاناً مفرداً واحداً فقط، وإذا ما تكلمنا عن «الأمكنة»، يكون ذلك بمعنى أجزاء فقط من المكان الواحد والفريد ذاته. هذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق الكل باعتبارها أجزاء منه... بل يمكن الاعتقاد فقط بأنها فيه. إنه (أي المكان) فريد أساساً، والمتعدد فيه يقوم فقط على أساس الحدود». من هذا نخلص إلى أن المكان هو حدسي بالبداهة.

لب هذه الحجة هو إنكار التعددية في المكان ذاته. فما ندعوه «أمكنة» ليس حالات عن مفهوم عام للمكان، ولا أجزاء يمكن تجميعها. أنا لا أعلم تماماً ما هو موقعها المنطقي بالنسبة لكانط، لكن على أية حال، هي لاحقة، منطقياً، بالمكان. وإلى أولئك الذين ينظرون، مثلما يفعل عملياً كل الحديثين، إلى المكان نظرة علائقية، يصبح من غير الممكن ذكر هذه الحجة، نظراً لأنه لا «المكان» ولا «الأمكنة» يمكن أن تبقى شيئاً حقيقياً فعلياً.

تتعلق الحجة الميتافيزيقية الرابعة، بشكل أساسي بالبرهنة على أن المكان حدس وليس مفهوماً. مقدمتها التالية: «يتم تصور المكان (حين يقدم) كجرم معيَّن لا محدود». هذه هي نظرة شخص يعيش في ريف منبسط، مثل ريف كانيسبرغ. لكن لا أرى كيف لساكن وادٍ في جبال الألب، أن يتبنى هذه النظرة. إذ من الصعب أن نرى كيف لشيء لا محدود أن يكون «معيَّناً». إذ أعتقد أن من الواضح أن جزء المكان المعين هو ذاك الذي يكون مأهولاً بأشياء الإدراك الحسي، أما بالنسبة للأجزاء الأخرى فيكون لدينا فقط شعور باحتمالية الحركة فيه. وإذا كان بالإمكان إقحام حجة سوقية كهذه، فإن علماء الفلك الحديثين يؤكدون أن المكان بالحقيقة ليس غير محدود، بل هو يدور ويدور مثل سطح الكرة الأرضية.

أما الحجة الترانسندنتالية أو الفائقة (الإبستمولوجية)، التي يتحدث عنها على نحو أفضل في كتاب «المقدمات النقدية»، فهي محددة أكثر من الحجج الميتافيزيقية، وقابلة للتنفيذ أيضاً بصورة محددة أكثر. فكما نعلم، الهندسة اسم يشمل دراستين مختلفتين. فمن جهة، هناك الهندسة الخالصة، التي تستخلص النتائج من مسلمات بديهية، دون التحقق مما إذا كانت المسلمات «صحيحة» أم لا. هذه لا تتضمن شيئاً لا يتبع المنطق، وهي ليست تركيبية، كما أنها ليست بحاجة للأشكال، كما يستخدم في الكتب المدرسية الهندسية. من جهة أخرى، هناك الهندسة باعتبارها فرعاً من الفيزياء، كما تظهر مثلاً في النظرية العامة للنسبية، وهذه علم تجريبي، يستدل فيه على المسلمات البديهية من القياسات، ويتبين أنها تختلف عن بديهيات إقليدس. بالتالي، أحد نوعي الهندسة الموجودين، بديهي لكنه ليس تركيبياً، في حين أن الآخر تركيبي، لكنه ليس بديهياً. وهذا يحسم الحجة المتسامية.

لنحاول الآن النظر في المسائل التي طرحها كانت فيما يتعلق بالمكان بطريقة عامة أكثر. فإذا تبنينا النظرة، التي تعتبر مسلماً بها في الفيزياء، وهي أن لمدركاتنا الحسية أسباباً خارجية هي (بمعنى ما) مادية، يؤدي ذلك بنا إلى استنتاج أن كل الصفات الفعلية في المدركات الحسية تختلف عن تلك الموجودة في أسبابها غير المدركة، لكن أيضاً إلى استنتاج أن هناك تماثلاً بنيوياً معيناً بين منظومة المدركات ومنظومة أسبابها. فهناك، مثلاً، ترابط بين الألوان (كما تدرَك حسياً) وبين أطوال الموجات (كما يستخلصها الفيزيائيون). كذلك يجب أن يكون هناك ترابط بين المكان، كمكوِّن من مكونات الإدراك الحسي، وبين المكان كمكوِّن في منظومة أسباب المدركات الحسية غير المدركة. هذا كله يقوم على المبدأ الأساسي «السبب نفسه، النتيجة نفسها»، مع مقابلة «نتائج مختلفة، أسباب مختلفة». وهكذا، مثلاً، حين يظهر المدرَك البصري آ على يسار المدرَك البصري ب، سنفترض أن هناك علاقة ترافق ما بين سبب آ وسبب ب.

بهذه النظرة، يكون لدينا مكانان، واحد ذاتي والآخر موضوعي، واحد يعرف بالتجربة، والآخر يستنتج استنتاجاً فقط. لكن ليس هناك فرق في هذا المجال بين المكان والجوانب الأخرى للإدراك الحسي، كالألوان مثلاً والأصوات، فالكل على حد سواء، معروفة تجريبياً بأشكالها الذاتية، والكل أيضاً، بأشكالها الموضوعية، يستدل عليها بواسطة مبدأ ذي صلة بالسببية. وليس هناك داعٍ، أياً يكن، لاعتبار معرفتنا للمكان مختلفة بأي شكلٍ عن معرفتنا للون والصوت والرائحة. لكن المسألة تختلف فيما يتعلق بالزمان، نظراً، لأننا إذا ما تمسكنا بالاعتقاد بالأسباب غير المدركة للمدركات الحسية، فإنه يتعين على الزمن الموضوعي أن يتطابق مع الزمن الذاتي، وإن لا، فإننا ندخل في المشاكل ذاتها التي نظرنا فيها من قبل فيما يتعلق بالبرق والرعد. أو لنأخذ حالة كالحالة التالية: أنت تسمع رجلاً يتكلم، ثم تجيبه وهو يسمعك. كلامه، وسماعه جوابك، كلاهما، بقدر ما يتعلق الأمر بك، يقعان في العالم غير المدرك حسياً، وفي ذلك العالم، الأول يسبق الثاني. الأكثر من ذلك، أن كلامه يسبق سماعك في عالم الفيزياء الموضوعي، وسماعك يسبق

جوابك في عالم المدركات الذاتي، فيما جوابك يسبق سماعه في عالم الفيزياء الموضوعي. ومن الواضح أن علاقة «السبق» يجب أن تكون هي ذاتها في هذه الأقوال كلها. لذلك، ورغم أن هناك إحساساً مهماً فإن المكان المدرَك فيه ذاتي، إلا أنه ليس هناك إحساس بإن الزمن المدرَك فيه ذاتيّ.

تفترض الحجة المذكورة أعلاه، كما يفعل كانت، أن المدركات الحسية تسببها «أشياء بذاتها» أو كما يجب أن نقول، وقائع في العالم المادي. لكن هذا الافتراض ليس ضرورياً منطقياً على الإطلاق. وإذا تخلينا عنه، تكف المدركات الحسية عن أن تكون، بأي معنى هام، «ذاتية»، نظراً لأنه لا يوجد شيء تقترن به.

إن «الشيء ـ بذاته» عنصر مزعج في فلسفة كانط، ولقد تم التخلي عنه من قبل أخلافه المباشرين، الذين انحدروا تبعاً لذلك، إلى شيء ما يشبه كثيراً الانطوائية. ذلك أن تناقضات «كانط» كانت من النوع الذي يجعل من المحتم على الفلاسفة الذين تأثروا به، أن يتطوروا بسرعة سواء في الاتجاه التجريبي أو المطلق، والحقيقة أن الاتجاه الأخير هو الذي تحركت فيه الفلسفة الألمانية حتى ما بعد موت هيغل.

الخلف المباشر لكانت هو فيخته (1762–1814)، الذي تخلى عن «الأشياء بذاتها»، وسار بالنزعة الذاتية إلى النقطة التي اشتملت، على ما يبدو، على نوع من الجنون. إنه يعتقد أن **الأنا** هي الحقيقة النهائية الوحيدة، وأنها موجودة لأنها تفترض وجود ذاتها. غير أن فيخته ليس مهماً كفيلسوف محض، بل كمؤسس نظري للنزعة القومية الألمانية، من خلال «نداء إلى الأمة الألمانية» (1807–1808) الذي كان يهدف لإثارة الألمان من أجل مقاومة نابليون بعد معركة يينا. بعدئذ وبكل سهولة أصبحت الأنا، كمفهوم، مختلطة بفيخته التجريبي، نظراً لأن **الأنا** كانت ألمانية، تبع ذلك أن الألمان صاروا أرفع من كل الأمم الأخرى. «فأن تكون لك شخصية وأن تكون ألمانياً» كما يقول فيخته، «ذلك يعني ولا شك الشيء ذاته». على هذا الأساس أقام فلسفة كاملة خاصة بالنزعة الشمولية القومية، كان لها تأثير كبير في ألمانيا.

خلفه المباشر شيلينغ (1775-1854)، كان أكثر لطفاً، لكنه ليس أقل ذاتية. إذ كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالحركة الرومانيسة الألمانية، ورغم أنه اشتهر في زمانه، إلا أنه ليس بالمهم فلسفياً. فالتطور الهام الذي حدث لفلسفة كانط إنما كان على يد هيغل.

* * *

التيارات الفكرية في القرن التاسع عشر

كانت الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر أكثر تعقيداً من أي عصر سابق. هذا يعود إلى عدة أسباب. أولها: المساحة المعنية باتت أكبر من ذي قبل، إذ قدمت أمريكا وروسيا إسهامات مهمة، كما صارت أوروبا أكثر وعياً من السابق للفلسفات الهندية، القديم منها والحديث. ثانيها، العلم، الذي بات مصدراً رئيسياً للجدة منذ القرن السابع عشر، وقام بفتوحات جديدة، لاسيما في علوم الجيولوجيا، البيولوجيا والكيمياء العضوية. ثالثها، اختراع الآلة غيّر البنية الاجتماعية تغييراً عميقاً، ومنح الناس مفهوماً جديداً عن قدراتهم فيما يتعلق بالبيئة الطبيعية. رابعها: الثورة الكبيرة، على الصعيد الفلسفي والسياسي على حد سواء، على المناهج التقليدية في الفكر السياسي والاقتصادي، التي أدت إلى هجمات على الكثير من المعتقدات والمؤسسات التي كانت حتى ذلك الحين تعتبر غير قابلة للمس. لقد كان لهذه الثورة شكلان مختلفان، أحدهما رومانسي، الآخر عقلاني. (وهنا أستخدم هاتين الكلمتين بالمعنى غير الحرفي). الثورة الرومانسية انتقلت من بايرون، شوبنهاور ونيتشه إلى موسوليني وهتلر فيما الثورة العقلانية بدأت بفلاسفة الثورة الفرنسيين، ثم انتقلت، ملطّفة بشكل ما، إلى الفلاسفة الراديكاليين في إنكلترا، لتكتسب بعد ذلك شكلاً أعمق لدى ماركس ثم تظهر في روسيا السوفيتية.

غير أن الهيمنة الفكرية الألمانية كانت هي العامل الجديد الذي بدأ بكانط، أما لايبنتز وعلى الرغم من أنه كان ألمانياً، إلا أنه كان دائماً تقريباً يكتب باللاتينية أو الفرنسية، فقد كان تأثير ألمانيا في فلسفته ضئيلاً للغاية. لكن على العكس، تأثرت المثالية الألمانية، بعد كانط، وكذلك الفلسفة الألمانية اللاحقة، تأثراً عميقاً بالتاريخ الألماني، وكثير مما يبدو غريباً في التفكير الفلسفي الألماني إنما يعكس

الحالة الذهنية لأمة قوية حرمتها أحداث تاريخية من نصيبها الطبيعي في السلطة. إذ كانت ألمانيا تدين بوضعها الدولي للإمبراطورية الرومانية المقدسة، لكن الامبراطور فقد تدريجياً السيطرة على رعاياه الاسميين. آخر امبراطور قوي هو شارل الخامس الذي كان يدين بسلطته لممتلكاته في إسبانيا والأراضي الواطئة. غير أن الإصلاح وحرب الثلاثين سنة قضيا على ما كان قد تبقى من وحدة ألمانيا، تاركين عدداً من الإمارات الصغيرة التي تقع تحت رحمة فرنسا. في القرن الثامن عشر فقط، استطاعت دولة ألمانية واحدة هي بروسيا أن تقاوم الفرنسيين بنجاح. وذلك يفسر لماذا أطلق على فردريك لقب الكبير. لكن بروسيا نفسها أخفقت في الوقوف في وجه نابليون، وقد هزمت هزيمة ساحقة في معركة يينا. إلا أن انبعاث بروسيا تحت حكم بسمارك ظهر وكأنه إحياء للماضي البطولي لألريك، شارلمان، وبربروسا. (بالنسبة للألمان، شارلمان ألماني وليس فرنسياً). ولقد أبدى بسمارك إحساسه بالتاريخ، حين قال «لن نذهب إلى كانوسا».

مع ذلك، كانت بروسيا، رغم هيمنتها سياسياً، أقل تقدماً على الصعيد الثقافي من كثير من أنحاء ألمانيا الغربية. هذا يفسر لماذا لم يأسف الكثير من الألمان البارزين، ومن بينهم غوته، على انتصار نابليون في يينا. ذلك أن ألمانيا كانت، في بداية القرن التاسع عشر، تقدم تنوعاً ثقافياً واقتصادياً فائقاً للعادة. فمن جهة، كانت القنانة في شرق بروسيا ما تزال قائمة، فيما الأرستقراطية الريفية غارقة في جهل رعوي مطبق، بينما الطبقة العاملة دون أي أثر لتعليم. من جهة أخرى، كان غرب ألمانيا يخضع جزئياً لروما في العصور القديمة، ثم خضع للتأثير الفرنسي منذ القرن السابع عشر، لتحتله جيوش الثورة الفرنسية بعد أن قامت هذه، ويكسب مؤسسات تحررية كمؤسسات فرنسا ذاتها. كما أن بعض الأمراء كانوا متعلمين، يرعون الفنون والآداب والعلوم، مقلدين أمراء النهضة في قصورهم، والمثال الأشهر على ذلك هو حكومة «فايمر» حيث كان الدوق العظيم هو نفسه راعي غوته. لكن معظم هؤلاء الأمراء كانوا، بطبيعة الحال، معارضين للوحدة الألمانية، نظراً لأنها تقضي على استقلالهم. لذلك كانوا مضادين للقوميين، كما كان كذلك كثير من الرجال البارزين الذين يعتمدون عليهم، والذين ظهر نابليون بالنسبة لهم مبعوث ثقافة أرفع من ثقافة ألمانيا.

خلال القرن التاسع عشر، وبشكل تدريجي، صارت ثقافة ألمانيا البروتستانتية بشكل متزايد بروسية. لقد ناضل فريدريك الكبير، باعتباره مفكراً حراً ومعجباً بالفلسفة الفرنسية، لجعل برلين مركزاً للثقافة، لذلك كان لأكاديمية برلين رئيس دائم هو الفرنسي البارز موبرتوي، الذي صار مع ذلك، ولسوء الحظ، ضحية لسخرية فولتير القاتلة. بيد أن مساعي فريدريك، شأنها شأن مساعي المواقع المستنيرة الأخرى لذلك العصر، لم تكن تتضمن إصلاحاً اقتصادياً أو سياسياً، وكل ما كان قد تحقق بالحقيقة، هو حفنة من المفكرين المصفقين المستأجرين. لذلك، عاد غرب ألمانيا مرة ثانية بعد موته ليحتوي معظم رجال الثقافة.

ترتبط الفلسفة الألمانية ببروسيا أكثر مما يرتبط الفن والأدب الألمانيان. فـ«كانط» أحد رعايا فريدريك الكبير، وفيخته وهيغل أستاذا الفلسفة في برلين. كانت تأثر قليلاً ببروسيا، بل الحقيقة، وقع في إشكالات مع الحكومة البروسية بسبب لاهوته المتحرر. لكن فيخته وهيغل كليهما كانا الناطقين الفلسفيين باسم بروسيا، وفعلا الكثير لتمهيد الطريق لتحقيق التماهي اللاحق بين القومية الألمانية والإعجاب ببروسيا. عملهما في هذا المجال قام به مؤرخون ألمان كبار، ولاسيما مومسين وترايشكيه. أخيراً، أقنع بسمارك الأمة الألمانية في أن تقبل التوحد تحت سيطرة بروسيا، وبذلك منح النصر للعناصر ذوي العقل الأقل عالمية في الثقافة الألمانية.

بعد وفاة هيغل، وطوال المرحلة كلها، بقيت معظم الفلسفة الأكاديمية تقليدية، وبالتالي غير مهمة. فيما ظلت الفلسفة التجريبية البريطانية مهيمنة في إنكلترا حتى نهاية القرن تقريباً، كذلك في فرنسا، لكن إلى وقت أبكر بشكل من الأشكال. بعدئذ، وبالتدريج، غزا كانط وهيغل جامعات فرنسا وإنكلترا، بقدر ما كان الأمر يتعلق بمعلمي الفلسفة التقنية. لكن الجمهور المتعلم الواسع، تأثر تأثراً ضئيلاً بهذه الحركة، التي كان لها القليل من الأتباع بين رجال العلم. فالكتّاب الذين اتبعوا التقليد الأكاديمي ـ جون ستوارت مِل في الجانب التجريبي، ولوتز، سيغوارت، برادلي وبوزانكيه في الجانب المثالي الألماني ـ لم يكن أحد منهم في الصف الأول تماماً بين الفلاسفة، أي بعبارة أخرى، لم يكونوا أنداداً للرجال

الذين كانوا، بالإجمال، قد تبنوا مناهجهم. إذ غالباً ما كانت الفلسفة الأكاديمية خارج التماس مع فكر العصر الأقوى، مثلاً، في القرن السادس عشر والسابع عشر، حين كانت ما تزال سكولائية. وكلما كان هذا يحدث، يكون مؤرخ الفلسفة أقل اهتماماً بأساتذتها من اهتمامه بالهراطقة غير المحترفين.

جمع معظم فلاسفة الثورة الفرنسية بين العلم والمعتقدات المرتبطة بروسو. هنا يمكن اعتبار هلفيثيوس وكوندورسيه نموذجيين في جمعهما بين العقلانية والحماسة.

لقد كان لهلفيثيوس (1715-1771) شرف إدانة كتابه «في الروح» (1758) من قبل السوربون وحرقه من قبل الجلاد. بنتام قرأه سنة 1769 وعلى الفور قرر أن يكرس حياته لمبادئ التشريع قائلاً: «ما كان بيكون بالنسبة للعالم الطبيعي، هكذا هلفيثيوس بالنسبة لعالم الأخلاق». بالتالي صار لعالم الأخلاق «بيكونه»، لكن كان ما يزال على نيوتنه أن يأتي. أما جيمس مِل، فقد اتخذ من هلفيثيوس مرشداً ودليلاً له في تعليم ابنه جون ستوارت.

لقد كان هلفيثيوس، يتبع عقيدة لوك بأن العقل هو صفحة ملساء، كما ينظر إلى الفوارق بين الأفراد باعتبارها تعود كلياً للفوارق في التعليم: فلدى كل فرد، مواهب وفضائل هي نتائج تعليمه. والعبقرية، كما يؤكد، غالباً ما تعود للحظ: فلو لم يُقبض على شكسبير وهو ينتهك حرمة أرض غيره، لكان قد ظل تاجر خشب. اهتمامه بالتشريع يأتي من العقيدة القائلة إن المعلمين الأساسيين للمراهقة هم أشكال الحكم والسلوك والعادات اللاحقة. فالناس يولدون جهلة، لا أغبياء، لكن يجعلهم التعليم أغبياء.

في مجال الأخلاق، كان هلفيثيوس نفعياً، إذ كان ينظر إلى اللذة باعتبارها هي الخير، وفي الدين كان ربوبياً، معادياً أشد العداء لرجال الدين. أما في نظرية المعرفة، فقد تبنى النسخة المبسطة للوك: «بفضل ما قدمه لنا لوك من استنارة، بتنا نعلم أننا ندين لأعضاء الحس بأفكارنا، وبالتالي بعقلنا». ثم يقول، الحساسية المادية هي السبب الوحيد لأفعالنا، أفكارنا، عواطفنا ونزعتنا الاجتماعية. إنه يختلف أشد الاختلاف مع روسو فيما يتعلق بقيمة المعرفة التي يقدرها أرفع تقدير.

عقيدته تفاؤلية، نظراً لأن التعليم الكامل فقط هو ما نحتاجه لكي نصنع أساساً كاملين. كما يتقدم باقتراح يقول إن من السهل إيجاد تعليم كامل إذا ما تم التخلص من الكهنة.

أما كوندورسيه (1743-1794) فقد كانت آراؤه تشبه آراء هلفيثيوس، لكنه كان أكثر تأثراً بروسو. فحقوق الإنسان، كما يقول، كلها مستمدة من حقيقة وحيدة، هي أنه كائن حساس قادر على القيام بعمليات فكرية واكتساب أفكار أخلاقية، ينبثق منها أن الناس لا يمكن أن ينقسموا بعد ذلك إلى حكام ورعية، كذابين وسذج مغفلين. «هذه المبادئ التي قدم «سيدني» الشهم حياته من أجلها، والتي ارتبطت مرجعية اسم لوك بها، تطورت بعد ذلك على نحو أدق على يد روسو». ثم يقول: بيّن لوك أولاً حدود المعرفة الإنسانية. ثم سرعان ما أصبح نهجه نهج كل الفلاسفة، وبتطبيقه على الأخلاق، السياسة والاقتصاد، أفلحوا في متابعة الطريق في هذه العلوم على نحو مضمون تقريباً مثل طريق العلوم الطبيعية».

لقد كان كوندورسيه معجباً كل الإعجاب بالثورة الأمريكية. «فالحس الفطري البسيط علم سكان المستعمرات البريطانية أن للإنكليز الذين ولدوا في الجانب الآخر من المحيط الأطلسي، الحقوق ذاتها التي يتمتع بها من ولدوا على خط غرينتش».

وكما يقول، دستور الولايات المتحدة يقوم على أساس الحقوق الطبيعية، كما أن الثورة الأمريكية جعلت حقوق الإنسان معروفة في أوروبا كلها، من النيفا إلى الوادي الكبير. لكن مبادئ الثورة الفرنسية «أنقى، أدق، وأعمق من مبادئ الثورة الأمريكية». هذه الكلمات كتبها الرجل وهو مختبئ هارب من روبسبير، لكن سرعان ما ألقي القبض عليه وأودع السجن. ثم مات في السجن، لكن الطريقة التي مات بها غير أكيدة.

لقد كان يؤمن بمساواة المرأة بالرجل. كما كان أيضاً مبتكراً لنظرية مالتوس المتعلقة بعدد السكان، التي لم تعد عليه مع ذلك بالنتائج الكئيبة التي عادت على مالتوس. وذلك لأنه جمعها مع ضرورة ضبط النسل. والد مالتوس كان تلميذ كوندورسيه، وبهذه الطريقة تأتى لمالتوس أن يعرف النظرية.

غير أن كوندورسيه كان أكثر حماسة وتفاؤلاً حتى من هلفيثيوس. إنه يؤمن، من خلال انتشار مبادئ الثورة الفرنسية، بأن الأمراض الاجتماعية الهامة كلها ستختفي. ولعله كان حسن الحظ في أنه لم يعش إلى ما بعد 1794.

عقائد الفلاسفة الثوريين الفرنسيين هذه، وقد صارت أقل حماسة وأكثر دقة، جاء بها إلى إنكلترا الراديكاليون الفلسفيون الذين يعتبر بنتام رئيسهم. في البداية كان بنتام يهتم حصراً تقريباً بالقانون، لكن مع تقدمه في السن، وبشكل تدريجي، توسعت اهتماماته وصارت آراؤه انقلابية أكثر. بعد 1808، صار جمهورياً، مؤمناً بمساواة المرأة بالرجل، عدواً للامبريالية، وديموقراطياً غير تصالحي. بعض هذه الآراء يدين بها لجيمس مِل، فكلاهما كان يؤمن بالقدرة الكلية للتعليم. وتبني بنتام لمبدأ «السعادة الكبرى للعدد الأكبر»، يعود ولا شك لشعوره الديموقراطي، لكنه مرتبط بمعارضة عقيدة حقوق الإنسان، التي وصفها صراحة بأنها «هراء».

يختلف الراديكاليون الفلسفيون عن رجال مثل هلفيثيوس وكوندورسيه بالعديد من الطرق. فعلى الصعيد المزاجي، كانوا صبورين، مولعين بتوضيح نظرياتهم بنوع من التفصيل العملي. كما علقوا أهمية كبيرة على الاقتصاد الذي كانوا يعتقدون هم أنفسهم بأنه تطور كعلم. أما الميل باتجاه الحماسة الذي وجد لدى بنتام وجون ستوارت مِل، لكن ليس لدى مالتوس أو جيمس مِل، فقد تم ضبطه ضبطاً شديداً بهذا العلم، ولاسيما بنسخة مالتوس الكئيبة من نظرية السكان التي تقول بأن معظم الكسبة لا بد دائماً أن يكسبوا، باستثناء فترة ما بعد الطاعون فقط، أقل الأجور التي لا تبقيهم، هم وعائلاتهم أحياء إلا بالكاد. ثمة فرق آخر بين البنتاميين وسابقيهم الفرنسيين، هو أن في إنكلترا الصناعية، كان قد حدث صراع عنيف بين أرباب العمل والعمال، وهو ما أدى إلى نشوء النزعة النقابية والاشتراكية. في هذا الصراع، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، اصطف البنتاميون مع أرباب العمل ضد العمال. لكن ممثلهم الأخير، جون ستوارت مِل، كف بالتدريج عن التمسك بعقيدة والده الصارمة وصار، مع تقدمه في السن، أقل فأقل عداء للاشتراكية، كذلك أقل فأقل اقتناعاً بعلم الاقتصاد الكلاسيكي. وبحسب سيرة حياته الذاتية، عملية التلطيف هذه بدأت بقراءة الشعراء الرومانسيين.

كذلك، فإن البنتاميين، رغم أنهم كانوا في البداية ثوريين بطريقة لطيفة نوعاً ما، كفوا بالتدريج عن أن يكونوا هكذا، وذلك جزئياً من خلال نجاحهم في جعل الحكومة البريطانية تعتنق بعض آرائهم، وجزئياً من خلال معارضتهم للقوة المتنامية للاشتراكية والنقابية. وكما ذكرنا سابقاً، الناس الذين كانوا في حالة ثورة على الأعراف والتقاليد، هم نوعان: عقلاني ورومانسي، رغم أن هذين النوعين كليهما اجتمعا لدى أناس مثل كوندورسيه. أما البنتاميون فكانوا كلهم عقلانيين، كذلك كان الاشتراكيون الذين تمردوا عليهم وعلى النظام الاقتصادي القائم أيضاً. هذه الحركة لم تكتسب فلسفة مكتملة إلى أن جاء ماركس، الذي سنلقي نظرة عليه في فصل لاحق.

يختلف الشكل الرومانسي للثورة اختلافاً كبيراً عن الشكل العقلاني، رغم أنهما كليهما مستمدان من الثورة الفرنسية والفلاسفة الذين سبقوها مباشرة. الشكل الرومانسي يمكن أن نشهده لدى بايرون في لبوس غير فلسفي، لكن لدى شوبنهاور ونيتشه تعلم لغة الفلسفة. إنه يميل للتوكيد على الإرادة على حساب الفكر، ولأن يكون نافد الصبر حيال قيود العملية الفكرية، كما أنه يمجد العنف من أنواع معينة. في السياسة العملية، هو مهم كحليف للنزعة القومية. وفي ميوله، إن لم يكن ذلك دائماً بالحقيقة، هو معادٍ بالتحديد لما يدعى عموماً بالعقل ويغلب عليه أن يكون ضد ـ العلم. بعض أشكاله الأكثر تطرفاً نجدها لدى الفوضويين الروس، لكن في روسيا، كان الشكل العقلاني للثورة هو الذي تغلب أخيراً. غير أن ألمانيا، التي كانت دائماً أكثر هشاشة تجاه الرومانسية من أي بلد آخر، هي التي قدمت المخرج الحكومي لفلسفة الإرادة المجردة المضادة ـ للعقلانية.

حتى الآن، كانت الفلسفات التي نظرنا فيها، تجد إلهامها في ما هو تراثي، أدبي أو سياسي. لكن صار هناك مصدران آخران للرأي الفلسفي، هما بالتحديد العلم وإنتاج الآلة. ثاني هذين المصدرين بدأ تأثيره النظري مع ماركس، ثم نما بالتدريج ليغدو أكثر أهمية منذئذ. أما الأول فكان مهماً منذ القرن السابع عشر، لكنه اتخذ أشكالاً جديدة خلال القرن التاسع عشر.

يعتبر داروين بالنسبة للقرن التاسع عشر ما كانه غاليليو ونيوتن بالنسبة للقرن السابع عشر. لنظرية داروين شقان، فمن جهة، هناك عقيدة التطور التي أكدت

أن الأشكال المختلفة للحياة تطورت بشكل تدريجي من سلف مشترك. هذه العقيدة، التي باتت الآن مقبولة عموماً، لم تكن جديدة. بل كان لامارك قد أكد عليها، كذلك جد داروين، وإيراسموس، هذا إن أغفلنا أنكسيمندر. على أن داروين قدم كتلة هائلة من الأدلة على عقيدته. في الشق الثاني من نظريته، كان يعتقد أنه هو نفسه اكتشف سبب التطور، فأعطى بذلك للعقيدة شعبية وقوة علمية لم تحرزهما من قبل، لكنه بلا شك كان هو أصلها.

الشق الثاني من نظرية داروين هو الصراع على البقاء والبقاء للأنسب. فالحيوانات والنباتات كلها تتكاثر أكثر مما يمكن للطبيعة أن تتحمل، لذلك، في كل جيل يهلك الكثير قبل أن يبلغ سن إعادة إنتاج ذاته، لكن ما تراه يبت بذلك الذي سيبقى على قيد الحياة؟ إنه الحظ الخالص، إلى حد ما، ولا شك، لكن، ثمة سبب آخر أكثر أهمية. كقاعدة، لا تأتي الحيوانات والنباتات مثل والدتها تماماً، بل تختلف قليلاً من خلال الزيادة أو النقصان في كل خاصة من خصائصها القابلة للقياس. وفي بيئة معينة، يتنافس أفراد الجنس نفسه على البقاء، لكن صاحب الحظ الأفضل هو الأفضل تكيفاً مع البيئة. لذلك، بين متغيرات المصادفة، فإن تلك المفضلة هي التي تسود بين البالغين في كل جيل. وهكذا من جيل إلى جيل، يجري الغزال بسرعة أكبر، والسنوريات تقتنص فريستها بصمت أكثر، وعنق الزرافة يصبح أطول. هذه الآلية، إن أعطيت وقتاً كافياً، هكذا جادل داروين، يمكنها أن تعلل التطور المديد كله بدءاً من الأوليات إلى إنسان «الهوموسابين».

هذا الشق من نظرية داروين كان موضوع نزاع شديد، ويعتبر من قبل معظم علماء الأحياء عرضة لكثير من التعديلات الهامة. لكن، ليس ذلك ما يهم مؤرخ أفكار القرن التاسع عشر أكثر من سواه. فمن وجهة النظر التاريخية، ما يهم هو امتداد داروين إلى الحياة الاقتصادية بكاملها، وهو ما ميّز الفلاسفة الراديكاليين. فالقوة الدافعة للتطور، بحسب رأيه، هي نوع من الاقتصاد البيولوجي في عالم من التنافس الحر. أي أن عقيدة مالتوس الخاصة بالسكان هي التي امتدت إلى عالم الحيوان والنبات، وذلك ما أوحى لداروين بالصراع على البقاء، والبقاء للأنسب، كسبب للتطور.

داروين نفسه كان تحررياً، لكن كان لنظرياته نتائج ضارة إلى حد ما بالتحررية التقليدية. فالقول بأن كل الناس يولدون متساوين، وأن الفوارق بين البالغين تعود كلياً للتعليم، لا يتجانس مع توكيده على الفوارق الخلقية بين أفراد الجنس الواحد. وإذا تمت وراثة الخصائص المكتسبة، كما كان يعتقد لامارك، وكما كان داروين نفسه راغباً في قبول ذلك إلى حد ما، فإن هذه المعارضة لنظرات كتلك التي كان يعتنقها هلفيثيوس، يمكن أن تتلطف بشكل من الأشكال، لكن ما ظهر هو أن الخصائص الخلقية وحدها يتم توازنها، بغض النظر عن بعض الاستثناءات غير المهمة البتة. بالتالي، فإن الفوارق الخلقية بين الناس تكتسب أهمية أساسية.

هناك نتيجة أبعد لنظرية التطور، مستقلة تماماً عن الآلية الخاصة التي يقترحها داروين. فإذا كان للإنسان والحيوان جد مشترك، وإذا كان الإنسان قد تطور عبر مراحل بطيئة إلى هذا الحد ليصير المخلوق الذي لا نعرف ما إذا كنا سنصنفه بشراً أم لا، يظهر أمامنا سؤال: في أية مرحلة من مراحل التطور، بدأ الناس، أو أشباههم من الأسلاف، يصبحون كلهم متساوين؟ هل كان باستطاعة إنسان جاوة المنقرض، إن حصل على التعليم المناسب، أن يأتي بأعمال جيدة مثل نيوتن؟ وهل كان إنسان بيلتداون (إنسان منقرض أيضاً وجدت بقاياه في إنكلترا) سيكتب شعراً كشعر شكسبير، إن كان هناك أحد يقنعه بانتهاك حرمة أراضي الآخرين؟

إن المؤمن بالمساواة المصمم الذي يجيب على هذه الأسئلة بالإيجاب، سيجد نفسه مجبراً على أن ينظر إلى القردة باعتبارها نظيرة للكائنات البشرية. ولماذا الوقوف مع القردة؟

أنا لا أرى كيف لنا أن نعارض حجة لصالح التصويت لصالح المحار. فالمؤمن بالتطور يمكن أن يؤكد أنه ينبغي الحكم ليس فقط على عقيدة المساواة بين كل الناس، بل أيضاً على عقيدة حقوق الإنسان بأنها غير بيولوجية، نظراً لأنها تشدد التوكيد على التمييز بين الإنسان والحيوان.

مع ذلك، هناك جانب آخر للنزعة التحررية، شدت من أزره كثيراً عقيدة التطور، هو بالتحديد الاعتقاد بالتقدم. فطالما كانت حالة العالم تسمح بالتفاؤل،

يرحب التحرريون بالتطور، سواء على هذا الأساس، أو لأنه قدم حججاً جديدة ضد اللاهوت التقليدي. بل إن ماركس نفسه، رغم أن معتقداته هي، في بعض المجالات، ما قبل الداروينية، كان بوده أن يهدي كتابه إلى داروين.

إن المكانة الكبيرة للبيولوجيا جعلت الناس الذين يتأثر تفكيرهم بالعلم يطبقون المقولات البيولوجية بدلاً من الميكانيكية على العالم. إذ يفترض أن كل شيء يتطور، ومن السهل أن نتصور هدفاً متأصلاً ملازماً. وعلى الرغم من آراء داروين، فإن الكثير من الناس يعتبرون أن التطور يبرر الاعتقاد بالهدف الكوني. لقد توصل مفهوم العضوية لأن يُعتقد أنه المفتاح لكل من التفاسير العلمية والفلسفية للقوانين الطبيعية على حد سواء، كما أن التفكير الذري في القرن الثامن عشر بات يعتبر عتيقاً باطل الزي. وجهة النظر هذه أثرت أخيراً حتى في الفيزياء النظرية. أما في السياسة فقد أدت بشكل طبيعي إلى التأكيد على المجتمع باعتباره عكس الفرد. هذا يتناغم مع القوة المتنامية للدولة، كذلك يتناغم مع النزعة القومية، التي يمكن أن تلجأ إلى العقيدة الداروينية المتعلقة ببقاء الأنسب، وتطبقها، ليس على الأفراد، بل على الأمم. لكن هنا، تنتقل إلى نطاق النظرات ما فوق العلمية التي اقترحتها على الجمهور الواسع عقائد علمية فهمت فهماً ناقصاً.

لكن على الرغم من أن البيولوجيا لطّفت من النظرة الميكانيكية للعالم، إلا أن التقنية الاقتصادية الحديثة كان لها نتيجة معاكسة. فحتى حوالي نهاية القرن الثامن عشر، لم يكن للتقنية العلمية، باعتبارها ضد العقائد العلمية، نتيجة هامة على الرأي. بل مع نشوء النزعة الصناعية وحدها، بدأت التقنية تؤثر في فكر الناس. لكن حتى حينذاك، ولزمن طويل، ظل التأثير غير مباشر تقريباً. فالناس الذين يقدمون نظريات فلسفية هم، كقاعدة، بعيدون، واحتكاكهم ضئيل للغاية بالآلات. غير أن الرومانسيين لاحظوا وكرهوا البشاعة التي كانت النزعة الصناعية تؤدي إليها في أماكن كانت جميلة حتى حينذاك، كما لاحظوا وكرهوا أيضاً رعاعية (كما كانوا يعتبرونها) أولئك الذين يصنعون المال من «التجارة». هذا قادهم إلى معارضة الطبقة الوسطى التي كانت أحياناً تدخل في نوع من التحالف مع أبطال الطبقة العاملة. لقد أثنى أنجلز على كارليل، ليس لإدراكه أن ما كان

كارليل ينشده ليس تحرير الكسَبَة أصحاب الأجور، بل إخضاعهم إلى نوع من السادة، الذين كانوا موجودين في العصور الوسطى. أما الاشتراكيون فقد رحبوا بالنزعة الصناعية، لكن كانوا يرغبون في تحرير العمال الصناعيين من الخضوع لسلطة أرباب العمل. ولقد تأثروا بالنزعة الصناعية في المسائل التي كانوا ينظرون فيها، لكن لم يتأثروا كثيراً بالأفكار التي كانوا يستخدمونها لحل مشاكلهم.

على أن النتيجة الأهم لإنتاج الآلة على صورة العالم المتخيلة هي الزيادة الهائلة في الإحساس بالمقدرة البشرية. ذلك كان مجرد تسريع في العملية التي بدأت قبل فجر التاريخ، حين قلص الإنسان من خوفه من الحيوانات البرية باختراعه أسلحة ضدها وخوفه من الموت جوعاً باختراعه الزراعة. لكن التسارع كان كبيراً إلى حد أنه قدم نظرة عامة جديدة جذرياً لأولئك الذين يتدبرون أمر القدرات التي خلقتها التقنية الحديثة. في الأزمنة القديمة، كانت الجبال والشلالات ظواهر طبيعية، الآن، يمكن لجبل يشكل عائقاً ما أن يزال من مكانه، ولشلال مناسب أن يصطنَع.

في الأزمنة القديمة، كانت هناك صحارى ومناطق خصبة، الآن، يمكن للصحراء، إن فكر الناس بأنها تستحق ذلك، أن تتحول إلى روضة مزهرة، بينما تحوَّل المناطق الخصبة إلى صحارى على يد تفاؤليين علميين على نحو غير مناسب. في الأزمنة القديمة كان الفلاحون يعيشون مثلما كان آباؤهم وأجدادهم يعيشون، ويعتقدون بما كان آباؤهم وأجدادهم يعتقدون، ولم يكن بإمكان كل ما لدى الكنيسة من سلطة أن تمسح الاحتفالات الوثنية التي كان ينبغي إعطاؤها لباساً مسيحياً، لكونها ترتبط بقديسين محليين. لكن الآن بإمكان السلطات أن ترسم ما ينبغي على أولاد الفلاحين أن يتعلموه في المدرسة، وأن تحوّل عقلية المزارعين في جيل واحد، هذا ما يخلص إليه المرء بأنه تم في روسيا.

بالتالي، ينشأ هناك، لدى أولئك الذين يوجهون شؤون المجتمع أو هم في تماس مع من يقومون بذلك، إيمان جديد بالمقدرة: أولاً، مقدرة الإنسان في صراعه مع الطبيعة، ثم مقدرة الحكام باعتبارهم ضد الكائنات البشرية الذين يسعون للسيطرة على معتقداتهم وطموحاتهم من خلال الدعاية العلمية، ولاسيما التعليم. النتيجة هي تناقص الثبات: إذ لا تغيير يبدو مستحيلاً. الطبيعة مادة خام،

وهكذا أيضاً ذلك الجزء من العرق البشري الذي لا يشارك في الحكم بشكل فعال. غير أن هناك بعض المفاهيم القديمة كانت تمثل اعتقاد الناس بمحدودية القدرة البشرية، من هذه المفاهيم، مفهومان أساسيان هما الله والواقع. (لكنني لا أقصد هنا أن هذين المفهومين مترابطان منطقياً).

مثل هذه المفاهيم تميل للذوبان، بل حتى وإن لم يتم نفيها صراحة، فإنها تفقد أهميتها، ويتم الاحتفاظ بها بصورة سطحية فقط. هذه النظرة العامة برمتها جديدة، ومن المستحيل أن نقول كيف للجنس البشري أن يكيف نفسه معها. لقد سبق لها وأنتجت تغيرات شديدة، ولسوف تنتج، ولا شك، تغيرات أخرى في المستقبل. لكن أن نؤطر فلسفة قادرة على التكيف مع أناس منتشين حتى درجة السكر، على أمل التوصل إلى مقدرة لا محدودة تقريباً، وكذلك الخوف من انعدام المقدرة، هو المهمة الملحة لعصرنا اليوم.

وعلى الرغم من أن الكثيرين مازالوا يؤمنون إيماناً صادقاً بالمساواة بين البشر، وبالديموقراطية النظرية، إلا أن مخيلة الإنسان الحديث تتأثر أشد التأثر بنموذج التنظيم الاجتماعي الذي أوحى به تنظيم الصناعة في القرن التاسع عشر، والذي كان، من حيث الجوهر، غير ديموقراطي. فمن جهة، هناك أسياد الصناعة، ومن جهة هناك كتلة العمال. هذا التمزق للديموقراطية من داخل، لا يعترف به حتى اليوم المواطنون العاديون في البلدان الديموقراطية، لكنه كان الشغل الشاغل لمعظم الفلاسفة، بدءاً من هيغل فصاعداً. غير أن التعارض الشديد، الذي اكتشفوه بين مصالح الكثرة ومصالح القلة، وجد تعبيره العملي في الفاشية. ومن بين الفلاسفة كلهم، كان نيتشه، دون خجل، بجانب القلة، وماركس، بكل عواطفه، إلى جانب الكثرة. أما بنتام فلعله كان الوحيد المهم الذي حاول إيجاد تسوية بين المصالح المتصارعة، وبالتالي وقع عليه عداء الطرفين كليهما.

لكن، لكي نصوغ أية أخلاق حديثة للعلاقات البشرية ترضي الناس، سيكون أمراً أساسياً أن نعترف بالحدود الضرورية لمقدرة الإنسان وسيطرته على البيئة غير البشرية، وكذلك الحدود المطلوبة لسلطة البشر على بعضهم بعضاً.

* * *

هيغل

يعد هيغل (1770-1831) قمة الحركة في الفلسفة الألمانية التي بدأت بكانط، ورغم أنه غالباً ما كان ينتقد كانط، إلا أن منهجه ما كان لينشأ أبداً لو لم يوجد كانت. تأثيره، رغم أنه في تضاؤل الآن، كان كبيراً للغاية، ليس فقط، أو بشكل أساسي في ألمانيا. ففي نهاية القرن التاسع عشر، كان الفلاسفة الأكاديميون الأساسيون، في بريطانيا وأمريكا على حد سواء، هيغليين إلى حد كبير. وخارج الفلسفة المحض، تبنى الكثيرون من رجال اللاهوت البروتستانت معتقداته، كما أثرت فلسفته التاريخية تأثيراً عميقاً في النظرية السياسية. لقد كان ماركس، كما نعلم جميعاً، تلميذ هيغل في شبابه، وقد احتفظ في منهجه المنجز ببعض السمات الهيغلية الهامة. لكن حتى لو كانت معتقدات هيغل كلها تقريباً زائفة (كما أعتقد أنا نفسي)، إلا أنه ما يزال يحتفظ بأهمية ليست تاريخية وحسب، بل باعتباره أفضل ممثل لنوع معين من الفلسفة التي كانت لدى آخرين، أقل تماسكاً وأقل شمولية.

تتضمن حياته بضعة أحداث ذات أهمية. ففي شبابه، جذبته الصوفية كثيراً، ونظراته اللاحقة يمكن اعتبارها، إلى حد ما، صياغة فكرية لما كان يبدو له في البداية بصيرة صوفية. تعلّم هيغل الفلسفة في البداية كعلم خاص في يينا ـ بعدئذ في نورمبرغ، ثم عمل كأستاذ للفلسفة في هايدلبرغ (1816-1818)، وأخيراً في برلين من 1818 حتى وفاته. في أواخر حياته كان بروسياً متشدداً لقوميته، وخادماً مخلصاً للدولة، التي تمتعت بكل راحة بتميزه الفلسفي المعترف به، لكن في شبابه كان يحتقر بروسيا ويعجب بنابليون، إلى حد أنه فرح لانتصار الفرنسيين في يينا.

فلسفة هيغل عويصة للغاية ـ بل علي أن أقول إنه أصعب الفلاسفة طراً على الفهم. لكن قبل الدخول في أي تفصيل، قد يكون وصف الخصائص العامة مفيداً. لقد احتفظ من اهتمامه الباكر بالصوفية بالاعتقاد بعدم حقيقية الانفصال، فالعالم، في نظره، ليس مجموعة من وحدات صلبة، سواء أكانت ذرات أم أرواحاً، كل منها منفصل قائم بذاته تماماً. كذلك الاكتفاء الذاتي الظاهري للأشياء المحدودة نوع من الوهم، فلا شيء، حسب اعتقاده، هو حقيقي بشكل نهائي وكامل سوى الكل. لكنه كان يختلف مع بارمنيدس وسبينوزا في فهم الكل، ليس كجوهر بسيط، بل كمنظومة معقدة، من النوع الذي ينبغي أن ندعوه متعضية. كما أن الأشياء المنفصلة ظاهرياً التي يبدو العالم أنه يتكون منها ليست ببساطة وهماً، إذ لكل منها درجة تكبر أو تصغر من الحقيقة، وحقيقتها تكمن في جانب من جوانب الكل، الذي نشاهده كما هو عليه حين ننظر إليه بحق. مع هذه النظرة يسير بشكل طبيعي إنكار حقيقة الزمان والمكان بحد ذاتهما، لأن هذين، إن اعتبرا حقيقيين تماماً، يشتملان على الانفصالية والتعددية. هذا كله لا بد أنه خطر بباله أولاً كـ «بصيرة» صوفية، أما صياغته الفكرية، التي جاءت في كتبه، فلا بد أنها جاءته في وقت لاحق.

يؤكد هيغل أن الواقعي هو المعقول، والمعقول هو الواقعي. لكن عندما يقول هذا، لا يعني بـ«الواقعي» ما يعنيه التجريبي. إنه يقر، ويجادل حتى، بأن ما يظهر للتجريبي على أنه وقائع هو لامعقول ـ ويجب أن يكون كذلك ـ. لكن فقط، بتتبع صفتها الظاهرة، تتحول، من خلال النظر إليها، إلى جوانب للكل الذي ينظر إليه على أنه معقول. مع ذلك، فإن تماهي الواقعي والمعقول يؤدي بشكل لا مناص منه إلى نوع من الرضى الذاتي لا ينفصل عن الاعتقاد بأن «كل ما هو موجود، حق».

يدعو هيغل الكل، بكل تعقيداته، بـ«المطلق». والمطلق روحي، غير أن نظرة سبينوزا، التي تتصف بصفة الامتداد وكذلك التفكير، مرفوضة.

هناك أمران يميزان هيغل عن الآخرين الذين كان لهم نظرة ميتافيزيقية مماثلة تقريباً. الأمر الأول تأكيده على المنطق. إذ يعتقد هيغل أن بالإمكان استنتاج

طبيعة الحقيقة من الاعتبار الوحيد بأنها يجب ألا تكون متناقضة ـ ذاتياً. السمة المميزة الأخرى (المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأمر الأول) هي الحركة الثلاثية التي تدعى «الجدل». أهم كتبه هي كتاباه الاثنان في «المنطق»، ولا بد من فهم هذين الكتابين، إن كان ينبغي فهم أسباب نظراته إلى المواضيع الأخرى، فهماً حقيقياً.

المنطق، كما يفهمه هيغل، وكما يعلن هو نفسه، هو والمتيافيزيقا الشيء ذاته. إنه شيء مختلف تماماً عما يدعى عموماً بالمنطق. نظرته هي أن أي محمول عادي، إن اعتبر يتصف بالحقيقة الكاملة، يتحول إلى محمول متناقض ذاتياً. وبإمكان المرء أن يأخذ كمثال بسيط نظرية برمنيدس بأن الواحد، الذي هو وحده حقيقي، كروي. ولا شيء يمكن أن يكون كروياً، ما لم يكن له حدود، كما لا يمكن أن يكون له حدود ما لم يكن هناك شيء (على الأقل الفضاء الخاوي) خارجه. لذلك فافتراض أن الكون ككل هو كروي هو افتراض متناقض ـ ذاتياً. (هذه الحجة يمكن أن تكون موضع سؤال بإدخال الهندسة غير الإقليدية، لكنها، كمثال توضيحي، مفيدة). أو دعونا نأخذ مثالاً آخر، يظل أكثر بساطة، أو أبسط بكثير من أن يستخدمه هيغل. فقد تقول، دون تناقض ظاهر، إن السيد آ هو عمّ، لكن إن كان عليك أن تقول إن الكون هو عم، فإنك توقع نفسك في صعوبات. فالعم هو رجل أنت ابن أخيه، وابن الأخ شخص منفصل عن العم، لذلك العم لا يمكن أن يكون كل الحقيقة.

هذا المثال يمكن أيضاً أن يستخدم لتوضيح الجدل الذي يتألف من اطروحة، ونقيضها والمركب منها. فنقول أولاً: «الحقيقة هي عم»، هذه هي الاطروحة، لكن وجود عم يدل على وجود ابن أخ. ونظراً لأنه لا يوجد شيء حقاً إلا المطلق، ونحن الآن ملزمون بوجود ابن أخ، فعلينا أن نخلص إلى أن: «المطلق هو ابن أخ». وهذه هي النقيضة. لكن ثمة الاعتراض نفسه على النظرة القائلة إن المطلق هو عم، لذلك نساق إلى النظرة القائلة إن المطلق هو الكل المكوّن من عم وابن أخ. هذا هو المركَّب من القضيتين. لكن هذا المركّب يظل غير مقنع، لأن الإنسان يمكن أن يكون عماً فقط إن كان له أخ هو والد ولد. من هنا، نندفع لتكبير كوننا بحيث يتضمن أخاً، وإن كان خالاً لابن أخت أن يتضمن

أختاً. بهذه الطريقة، كما يتم الجدال، يمكن أن نُدفَع أكثر وأكثر، بقوة المنطق المحض، من أي محمول مقترح للمطلق، إلى الاستنتاج النهائي للجدل، الذي يدعى «الفكرة المطلقة». وخلال العملية كلها، يكون هناك افتراض أساسي بأن لا شيء يمكن أن يكون صحيحاً حقاً ما لم يكن متعلقاً بالحقيقة ككل.

من أجل هذا الافتراض الأساسي، هناك أساس في المنطق التقليدي، الذي يفترض أن كل قضية لها موضوع ومحمول. وطبقاً لهذه النظرة، فإن كل حقيقة تكمن في شيء ما له خصوصية ما. يتبع ذلك أن العلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية، نظراً لأنها تشتمل على شيئين، لا على شيء واحد. فـ «العم» هو علاقة قربى، والإنسان يمكن أن يصبح عماً دون أن يعرف ذلك. في تلك الحالة، ومن وجهة نظر تجريبية، لا يتأثر الإنسان بأن يصبح عماً، ولا تكون له صفة لم تكن له من قبل، إن كنا نفهم بـ«الكيفية» شيئاً ما ضرورياً لوصفه كما هو بنفسه، وبمعزل عن علاقاته مع الناس الآخرين والأشياء الأخرى. الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها لمنطق الموضوع والمحمول أن يتجنب هذه المشكلة هي أن يقول إن الحقيقة ليست صفة خاصة بالعم وحده، أو بابن الأخ وحده، بل بالكل المكوّن من العم وابن الأخ. ونظراً لأن كل شيء ما عدا **الكل**، له علاقات بالأشياء الخارجية، يتبع ذلك أن لا شيء حقيقياً تماماً يمكن أن يقال عن الأشياء المنفصلة، وأن **الكل** وحده، بالحقيقة، هو الحقيقي. هذا ينبثق بشكل مباشر أكثر من الحقيقة القائلة إن «آ و ب هما اثنان» ليست قضية من نوع الموضوع والمحمول، لذلك، وعلى أساس المنطق التقليدي، لا يمكن أن تكون هناك قضية كهذه. بالتالي، ليس هناك عدد مقداره شيئان في العالم، لذلك، **الكل**، إن اعتُبر وحدة واحدة، هو وحده الحقيقي.

الحجة المذكورة أعلاه ليست صريحة لدى هيغل، بل هي موجودة ضمناً في منهجه، مثلما هي في منهج الكثير من الميتافيزيقايين الآخرين.

ثمة بضعة أمثلة عن المنهج الديالكتيكي لهيغل يمكن أن تفيد في جعله أكثر معقولية. إنه يبدأ بمناقشة منطقه بافتراض أن «المطلق هو موجود وخالص»، ونحن نفترض ذلك تماماً، دون أن نخصه بأية صفات، لكن الوجود الخالص

دون أية صفات هو لا شيء، لذلك، يوصلنا هذا إلى نقيض القضية: «المطلق لا شيء. ثم من هذه القضية ونقيضها ننتقل إلى التركيب: وحدة **الوجود واللاوجود هو الصيرورة**، وهكذا نقول: «المطلق هو صيرورة». لكن هذا لا يصح، بالطبع، لأنه يجب أن يكون هناك شيء ما عرضة للصيرورة. بهذه الطريقة، تتطور نظرتنا للحقيقة من خلال الربط المستمر بين الأخطاء السابقة، التي تنشأ كلها من تجريد لا مبرر له، وذلك بأخذ شيء محدود أو نهائي كما لو أنه يمكن أن يكون الكل. «فحدود المتناهي لا تأتي فقط من الخارج، بل إن طبيعته ذاتها هي سبب إلغائه، ومن خلال فعله الخاص ينتقل إلى نظيره».

وبحسب هيغل، العملية جوهرية بالنسبة لفهم النتيجة. فكل مرحلة لاحقة من مراحل الجدل تتضمن المراحل السابقة كلها، مثلما يتضمنها الحل، ولا واحدة منها تُنسَخ كلياً بل تعطى مكانها الخاص كمرحلة في **الكل**. لذلك من المستحيل أن نتوصل إلى الحقيقة إلا بالمرور في مراحل الجدل كلها.

المعرفة ككل لها حركتها الثلاثية. إنها تبدأ بالإدراك الحسي، الذي يوجد فيه وعي بالموضوع فقط. بعدئذ، ومن خلال النقد الشكي للحواس، يصبح ذاتياً محضاً. أخيراً، يصل إلى مرحلة المعرفة بالذات، التي لا يعود بالإمكان التمييز فيها بين الذات والموضوع. بالتالي، فإن الوعي الذاتي هو أرفع أشكال المعرفة. هكذا يجب أن تكون الحالة، حسب منهج هيغل، لأن النوع الأرفع للمعرفة يجب أن يكون ذاك الذي يمتلكه المطلق، وبما أن **المطلق** هو **الكل**، فليس هناك شيء خارج ذاته ليعرفه.

بحسب رأي هيغل، تصبح الأفكار، في التفكير الأفضل، مطلقة وملتحمة. كما أن الحق والباطل لا يحدَّدان على نحو حاد بأنهما متقابلان، كما يفترض عموماً، إذ لا شيء باطل كلياً، ولا شيء يمكن أن نعرفه صحيح كلياً. بل «يمكننا أن نعلم بطريقة تكون باطلة». هذا يحدث حين ننسب حقيقة مطلقة لجزء من معرفة منفصلة بشكل ما. فسؤال مثل: «أين ولد قيصر؟ له جواب مباشر محدد، هو صحيح بمعنى ما، لكنه غير صحيح بالمعنى الفلسفي. بالنسبة للفلسفة، «الحقيقة هي الكل»، ولا شيء جزئياً هو صحيح تماماً.

يقول هيغل «العقل هو اليقين الواعي لكينونة الحقيقة كلها». هذا لا يعني أن شخصاً منفصلاً هو الحقيقة كلها، ففي انفصاله لا يكون حقيقياً تماماً، بل ما هو حقيقي فيه إنما هو مشاركته **بالحقيقة** ككل. وبقدر ما نصبح أكثر معقولية، تزداد هذه المشاركة.

أما **الفكرة المطلقة**، التي ينتهي بها المنطق، فهي شيء يشبه إله أرسطو. إنها الفكرة التي تفكر بذاتها. ومن الواضح أن المطلق لا يمكن أن يفكر بأي شيء سوى ذاته، نظراً لأنه لا يوجد شيء آخر، سوى طرقنا الجزئية والخاطئة لفهم **الحقيقة**. إذ يقال لنا إن **الروح** هي الحقيقة الوحيدة، وإن فكرها ينعكس على ذاتها من خلال الوعي الذاتي. أما الكلمات الفعلية التي تحدَّد بها **الفكرة المطلقة** فغامضة للغاية، إذ يترجمها واليس وفق التالي:

«**الفكرة المطلقة**. الفكرة، كوحدة بين الفكرة **الذاتية والموضوعية**، هي تصور الفكرة ـ أي الفكرة التي يكون موضوعها هو الفكرة ذاتها، والتي يكون هدفها هو الفكرة ـ أي هي **الموضوع** الذي يتضمن كل الخصائص في وحدته».

في الألمانية الأصلية الأمر أصعب بكثير حتى ـ لكن جوهر المادة أقل تعقيداً بشكل ما مما يجعله هيغل يبدو. فالفكرة المطلقة هي فكرة خالصة تفكر بفكر خالص. وهذا هو كل ما كان يفعله الإله عبر العصور ـ إله أستاذ الفلسفة بالحقيقة. ثم يتابع هيغل فيقول: «هذه الوحدة هي بالتالي المطلق وكل الحقيقة، الفكرة التي تفكر بذاتها».

أصل الآن إلى سمة فريدة لفلسفة هيغل، تميزها عن فلسفة أفلاطون أو أفلوطين أو سبينوزا. إذ رغم أن الحقيقة لا زمان لها، والزمن هو مجرد وهم ينشأ عن عجزنا عن رؤية **الكل**، مع ذلك، فإن لعملية ـ الزمان علاقة وطيدة بالعملية المنطقية الصرفة للجدل. والحقيقة، تاريخ العالم تقدم من خلال مقولات، من **الوجود المحض** في الصين (الذي لم يكن هيغل يعرف شيئاً عنه سوى أنه كان) إلى **الفكرة المطلقة**، التي يبدو أنها تحققت تقريباً، إن لم يكن تماماً، في الدولة البروسية. غير أنني لا أستطيع أن أرى أي تبرير، انطلاقاً من ميتافيزيقاه نفسه،

للنظرة القائلة إن تاريخ العالم يكرر انتقالات الجدل، مع أن تلك هي الطريحة التي طورها في كتابه «فلسفة التاريخ». لقد كانت طريحة مهمة، تعطي وحدة ومغزى لدورات الشؤون البشرية. إذ تطلبت، شأنها شأن النظريات التاريخية الأخرى إن كان ينبغي جعلها مقبولة، تشويهاً ما للحقائق وقدراً لا بأس به من الجهل. ولقد كان لهيغل، مثل ماركس وشبنغلر بعده، هاتان المواصفتان كلتاهما.

فمن الغريب أن العملية التي تقدَّم على أنها كونية تحدث كلها في كوكبنا، ومعظمها قرب البحر الأبيض المتوسط. كما أنه ليس هناك أي سبب، إن كانت الحقيقة لا زمان لها، يفسر لماذا الأقسام الأخيرة من العملية يجب أن تجسد أصنافاً أعلى من ذلك الصنف المعتم الأبكر الذي كان عليه أن يتبنى الافتراض الإلحادي القائل بأن الكون يتعلم تدريجياً فلسفة هيغل.

فعملية ـ الزمان بحسب رأي هيغل، هي من الأقل إلى الأكثر كمالاً، سواء بالمعنى الأخلاقي أو المعنى المنطقي. والحقيقة، هذان المعنيان، بالنسبة له، غير قابلين للتمييز فعلاً، لأن الكمال المنطقي يكمن في كون الكل متمسك تماسكاً وثيقاً، دون أطراف ممزقة، ودون أجزاء مستقلة، بل هو موحد، مثل الجسم البشري، أو حتى أكثر، مثل العقل الحصيف في كائن عضوي، أجزاؤه مستقلة لكن الكل يعمل معاً من أجل غاية واحدة، وهذا يشكل أيضاً كمالاً أخلاقياً. غير أن بعض الاقتباسات ستوضح نظرية هيغل:

«إن الفكرة، شأنها شأن الروح المرشد عطارد، هي بالحقيقة قائدة الناس وقائدة العالم، والروح، باعتبارها الإرادة الواعية والمحتّمة لذلك المرشد، هي، كما كانت، الموجِّه لأحداث التاريخ العالمي. وأن نتعرف إلى الروح بمهمتها الإرشادية هذه، هو الهدف من عملنا الحالي».

«الفكرة الوحيدة التي تأتي بها الفلسفة لتأمل التاريخ هي المفهوم البسيط للعقل، وفحواه أن العقل هو السيد المسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، لهذا السبب، يمثُل لنا بعملية عقلانية. هذه القناعة والحدس فرضيته في نطاق التاريخ بحد ذاته، أما في نطاق الفلسفة، فليس هو بفرض. إذ يتم البرهنة هناك بالمعرفة

التأملية، على أن العقل ـ وهنا يمكن أن يكفينا هذا المصطلح، دون البحث في علاقة يدعمها الكون المتعلق بالموجود الإلهي ـ هو جوهر، وكذلك قوة لا محدودة، مادتها الخاصة اللامتناهية هي أساس الحياة الطبيعية والروحية كلها التي تنشأ عنها، كما أنها أيضاً، الصورة اللامتناهية، هي التي تضع المادة قيد الحركة. أي أن العقل هو جوهر الكون». ثم يقول: «هذه الفكرة، أو العقل هو الجوهر ذو القوة المطلقة وهو الحقيقي، الأبدي، الذي يتجلى في العالم، ولا شيء آخر في ذلك العالم يتجلى سواه، بما له من شرف ومجد. تلك هي القضية، التي كما قلنا، تم البرهنة عليها في الفلسفة، كما تعتبر هنا، وكأنما تم البرهنة عليها».

«لا يتم التخلي عن عالم الفكر والإرادة الواعية للحظ والمصادفة، بل يجب أن يبين ذاته على ضوء الفكرة العارفة بذاتها».

هذه هي «النتيجة التي يحدث أنها صارت معروفة بالنسبة إلي، لأنني درست الميدان بكامله».

هذه الاقتباسات مأخوذة كلها من مقدمة «فلسفة التاريخ».

فالروح، وسياق تطوره، إنما هو الموضوع الأساسي لفلسفة التاريخ. وطبيعة الروح يمكن فهمه من خلال مقابلته مع ضده، أي بالتحديد، المادة. جوهر المادة هو الجاذبية، أما جوهر الروح فهو الحرية. المادة خارج ذاتها، في حين أن الروح له مركزه في ذاتها. «والروح وجود محتوى ـ بذاته»، وإن كان هذا غير واضح، فإن التعريف التالي قد يبدو أكثر توضيحاً:

«لكن ما الروح؟ إنه ذلك اللامتناهي المتجانس على نحو ثابت ـ هوية خالصة ـ في طوره الثاني تفصل ذاتها عن ذاته، ويجعل هذا الجانب الثاني المضاد المحوري له، أي بالتحديد كوجود للنفس-في النفس، مقارنة بالكوني الشامل».

هناك ثلاثة أطوار أساسية في التطور التاريخي للروح: الشرقي، الإغريقي الروماني، والألماني. فتاريخ العالم هو ضبط الإرادة الطبيعية غير القابلة للسيطرة، وإدخالها في نطاق الخضوع للمبدأ الكوني ومنحها الحرية الذاتية. لقد

عرف الشرق، كما يعرف حتى اليوم، فقط أن الواحد حر، أما العالم الإغريقي ـ الروماني فقد عرف أن البعض أحرار، فيما يعرف العالم الألماني أن الكل أحرار». وقد يفترض المرء أن الشكل الأنسب للحكم، باعتبار أن الكل أحرار، هو الديموقراطية، لكن يتبين أن الأمر ليس هكذا. فالديموقراطية والأرستقراطية على حد سواء ينتميان للمرحلة التي كان فيها البعض أحراراً، والاستبداد للمرحلة التي كان فيها الواحد فقط حراً، أما المَلَكَية فتمت للمرحلة التي يكون فيها الكل أحراراً. وهذا يرتبط بالمعنى الغريب للغاية الذي يستخدم فيه هيغل كلمة «حرية». إذ، بالنسبة إليه (وحتى هنا يمكن أن نتفق معه) ليس هناك حرية بلا قانون، لكنه يميل للارتداد عن هذا والمجادلة بأنه حيثما يوجد قانون، توجد حرية. بالتالي، الحرية، بالنسبة إليه لا تعني أكثر من حقك في إطاعة القانون.

وكما يمكن للمرء أن يتوقع، يخصّ الألمان بالدور الأرفع في التطور الأرضي للروح. «فالروح الألماني هو روح العالم الجديد، هدفه هو إدراك الحقيقة المطلقة باعتباره حرية الإرادة اللامحدودة للحرية ـ تلك الحرية التي تتصف بأن لها مطلقها الخاص من ذاتها كفحوى لها».

وذلك ضرب فائق الروعة من الحرية. إذ لا يعني أنك ستكون قادراً على أن تبقى خارج معسكر الاعتقال، ولا يعني ببساطة الديموقراطية أو حرية النشر[1] ـ أو أي شعار من الشعارات التحررية المألوفة التي يرفضها هيغل بكل ازدراء. فحين يَسنُّ الروح القوانين لذاته، يفعل ذلك بكل حرية، ولرؤيتنا الدنيوية، قد يبدو لنا أن الروح الذي يسن القوانين يتجسد في الملك، فيما الروح التي يسن له القوانين يتجسد في رعيته. لكن من وجهة نظر المطلق، التمييز بين الحاكم والرعية، مثل كل التمييزات الأخرى، وهمي، وحين يسجن الحاكم فرداً ذا عقل متحرر من رعيته، فذلك يظل لأن الروح يحكم على نفسه بكل حرية. ثم يثني هيغل على روسو لتمييزه بين الإرادة العامة وإرادة الكل. ثم يخلص إلى أن الملك

(1) لا تكمن حرية النشر، كما يقول، في أن يُسمح لك بأن تكتب ما تريد، هذه النظرة فجة وسطحية. مثال على ذلك، لا يجوز السماح بنشر ما يجعل الحكمة أو الشرطة موضع احتقار.

يجسد الإرادة العامة، في حين أن الأغلبية البرلمانية تجسد إرادة الكل فقط. إنها عقيدة مريحة للغاية.

يقسم هيغل التاريخ الألماني إلى ثلاث مراحل: الأولى حتى شارلمان، الثانية من شارلمان حتى الإصلاح، الثالثة، من الإصلاح فصاعداً. هذه المراحل الثلاث تتميز باعتبارها ممالك الأب، الابن، والروح القدس حسب التسلسل. لكن يبدو غريباً بعض الغرابة أن مملكة الروح القدس بدأت بالفظاعات الدموية، البغيضة كلياً، تلك التي تم ارتكابها لقمع حرب الفلاحين، لكن هيغل لا يذكر، بالطبع، حادثاً تافهاً كهذا، بل بدلاً من ذلك يشط، كما يمكن للمرء أن يتوقع، لكيل المديح لمكيافيللي.

تفسير هيغل للتاريخ، منذ سقوط الامبراطورية الرومانية، هو جزئياً النتيجة، وجزئياً السبب، لتعليم تاريخ العالم في المدارس الألمانية. أما في إيطاليا وفرنسا، رغم أنه كان هناك إعجاب رومانسي بالألمان من قبل بعض الأشخاص، أمثال تاسيتوس ومكيافيللي مثلاً، إلا أن النظرة إليهم بصورة عامة هي اعتبارهم دعاة الغزو «البربري»، وأعداء الكنيسة، أولاً تحت حكم الأباطرة الكبار، ثم لاحقاً كقادة للإصلاح. بل حتى القرن التاسع عشر، كانت الأمم اللاتينية تنظر إلى الألمان باعتبارهم أدنى منهم حضارة. غير أن البروتستانت في ألمانيا كانت لهم، بالطبع، نظرة مغايرة. فقد كانوا ينظرون إلى الرومان المتأخرين باعتبارهم ضعفاء عاجزين وإلى الفتح الألماني للامبراطورية الغربية باعتباره خطوة أساسية باتجاه إعادة الإحياء. أما ما يتعلق بالصراع بين البابوية والإمبراطورية في العصور الوسطى، فقد كانوا ينظرون إليه نظرة غيبلينية: وإلى هذا اليوم، يتعلم تلاميذ المدارس الألمان الإعجاب الذي لا حدود له بشارلمان وبربروسا. أما في أيام ما بعد الإصلاح، فقد كان الضعف السياسي وتمزق ألمانيا يرثى لهما، وكان ظهور بروسيا التدريجي موضع ترحيب، باعتبارها الصانعة لألمانيا قوية تحت قيادة بروتستانتية، وليس تحت قيادة كاثوليكية أو قيادة النمسا الضعيفة. لقد كان في ذهن هيغل، وهو يفلسف التاريخ، أشخاص مثل تيودوريك، شارلمان، بربروسا، لوثر، وفردريك الكبير. كما ينبغي أن تُفسَّر

فلسفته على ضوء مآثرهم، وعلى ضوء الإخضاع الذي كان حديثاً حينذاك والذي تعرضت ألمانيا له من قبل نابليون.

كثيراً جداً تم تمجيد ألمانيا إلى حد أن المرء يمكنه أن يتوقع أن يجد أنها هي التجسيد النهائي للفكرة المطلقة، التي لا يمكن لتطور أبعد أن يكون ممكناً. لكن هذه ليست نظرة هيغل. على العكس، هو يقول إن أمريكا هي وطن المستقبل، «حيث في الأزمنة القادمة، سيكشف عبء تاريخ العالم عن ذاته ـ ربما (يضيف، بشكل متميز) في صراع بين شمال أمريكا وجنوبها». إذ يفكر، على ما يبدو، أن كل شيء مهم يأخذ شكل الحرب. ولو اقترح أحد له بأن إسهام أمريكا في تاريخ العالم قد يكون تطوير مجتمع بلا فقر مدقع، ما كان ليهتم. بل على العكس يقول، حتى زمانه لا يوجد دولة حقيقية في أمريكا، لأن الدولة الحقيقية تقتضي تقسيم الطبقات إلى غنية وفقيرة.

تلعب الأمم، حسب رأي هيغل، الدور الذي تلعبه الطبقات لدى ماركس. فمبدأ التطور التاريخي، كما يقول، هو عبقرية الأمة. وفي كل عصر، هناك أمة تكون مشحونة بمهمة نقل العالم عبر مرحلة الديالكتيك التي وصل إليها. في عصرنا، هذه الأمة هي ألمانيا. لكن بالإضافة إلى الأمم، يجب أيضاً أن نأخذ بالحسبان الأفراد التاريخيين عالمياً. هؤلاء هم الأشخاص الذين تجسد أهدافهم الانتقالات الجدلية التي تجري، بسببهم، في زمانهم. إنهم أبطال، كما يمكنهم، بشكل مبرَّر، أن يتجاوزوا القواعد الأخلاقية العادية. ثم يضرب أمثلة بالإسكندر الكبير، قيصر ونابليون. على أنني أشك في ما إذا كان بإمكان إنسان، حسب رأي هيغل، أن يكون بطلاً إن لم يكن فاتحاً عسكرياً.

يفسر توكيد هيغل على الأمم، جنباً إلى جنب مع فهمه الخاص للحرية، تمجيده للدولة ـ وهو ركن هام من أركان فلسفته السياسية، التي يتعين علينا الآن أن نوجه انتباهنا إليها. تتطور فلسفته بالنسبة للدولة في كل من كتابيه «فلسفة التاريخ» و«فلسفة القانون». وهي، بالإجمال، تنسجم مع ميتافيزيقاه العام، إنما ليست لازمة عنه. لكن، في بعض النقاط ـ مثلاً، ما يتعلق بالعلاقات بين الدول ـ يشط بعيداً إعجابه بالدولة القومية إلى حد يصير معه متناقضاً مع تفضيله للكليات على الجزئيات.

يبدأ تمجيد الدولة، بقدر ما يتعلق الأمر بالعصور الحديثة، بالإصلاح. ففي الامبراطورية الرومانية، كان الامبراطور يؤلَّه، نتيجة لذلك كانت تكتسب الدولة صفة القدسية، لكن فلاسفة العصور الوسطى، مع بعض الاستثناءات، كانوا رجال كنيسة، لذلك وضعوا الكنيسة فوق الدولة. أما لوثر، وقد وجد دعماً من الأمراء البروتستانت، فقد بدأ ممارسة معاكسة، إذ طور عقيدة تفوق الدولة، كما أن سبينوزا، بالإجمال، كان يتفق معه. فيما كان روسو، كما رأينا، يعتقد أن الدولة يجب ألا تسمح بتنظيمات سياسية أخرى. لقد كان هيغل بروتستانتياً متشدداً، من الطائفة اللوثرية، فيما كانت الدولة البروسية ملكية إيراستية ذات حكم مطلق. هذه الأسباب تجعل المرء يتوقع أن يجد الدولة ذات قيمة رفيعة لدى هيغل، لكن حتى والأمر هكذا، يمضي هو إلى أبعاد محيرة.

إذ يقول لنا في «فلسفة التاريخ» إن «الدولة هي الحياة الأخلاقية المتحققة الموجودة بالفعل». وأن كل الحقيقة الروحية التي يمتلكها الكائن البشري إنما يمتلكها فقط من خلال الدولة. «لأن حقيقته الروحية تكمن في كون ماهيته ـ عقله ـ يمثُل موضوعياً له، ويمتلك وجوداً مباشراً موضوعياً بالنسبة له... ذلك أن الحقيقة هي وحدة الإرادة الشاملة مع الإرادة الذاتية، والشاملة يجب أن توجد في الدولة، في قوانينها، ترتيباتها الكلية والعقلانية. كما أن الدولة هي الفكرة الإلهية، بذاتها، موجودة على الأرض». ثم مرة ثانية «الدولة تجسيد للحرية العقلانية، تدرك وتعترف بذاتها وفق صيغة موضوعية... والدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحريتها».

تطور «فلسفة القانون»، في القسم المتعلق بالدولة، العقيدة ذاتها إنما بشكل من الأشكال أكثر اكتمالاً، «فالدولة هي واقع الفكرة الأخلاقية هي الروح الأخلاقي، باعتباره الإرادة الجوهرية الظاهرة، الواضحة بذاتها، التي تفكر وتعرف بذاتها، وتنجز ما تعرف بقدر ما تعرف». إذن، الدولة هي العاقلة بذاتها ولذاتها. وإذا كانت الدولة موجودة فقط من أجل مصالح الأفراد (كما يقول التحرريون)، يمكن للفرد أن يكون، أو لا يكون، عضواً في الدولة. مع ذلك، تتصف بأن لها علاقة مختلفة تماماً مع الفرد: إذ بما أنها الروح الموضوعي، تكون للفرد فقط موضوعية، حقيقية وأخلاقية

بقدر ما يكون عضواً في الدولة، التي يعتبر مضمونها وهدفها الوحيد هو الوحدة بحد ذاتها. ثم يقر بأنه يمكن أن يكون هناك دول سيئة، لكن هذه موجودة فقط إنما ليس لها واقع حقيقي، في حين أن الدولة العقلانية لا محدودة بذاتها.

ولسوف نرى أن هيغل يطالب للدولة بالموقع ذاته الذي كان القديس أوغسطين وأخلافه الكاثوليك يطالبون به للكنيسة. مع ذلك، هناك مجالان، المطالبة الكاثوليكية فيهما معقولة أكثر من مطالبة هيغل. في المقام الأول، الكنيسة ليست رابطة جغرافية بالصدفة، بل هي جسم توحده عقيدة مشتركة يؤمن بها أفرادها على أنها ذات أهمية فائقة، بالتالي، هي، بجوهرها ذاته، تجسيد لما يدعوه هيغل بـ«الفكرة». في المقام الثاني، هناك كنيسة كاثوليكية واحدة فقط، في حين أن هناك دولاً كثيرة. وحين تصبح كل دولة، فيما يتعلق برعيتها، مطلقة كما يجعلها هيغل، تظهر هناك صعوبة في إيجاد مبدأ فلسفي يمكن بواسطته تنظيم العلاقات بين مختلف الدول. والحقيقة، أن هيغل، في هذه النقطة، يتخلى عن كلامه الفلسفي، ويرتد إلى حالة الطبيعة وحرب الكل ضد الكل لدى هوبز.

عادة الكلام عن «الدولة»، وكأن هناك دولة واحدة فقط، هي مضللة، طالما أنه لا يوجد دولة عالمية. والواجب، بالنسبة لهيغل، هو فقط علاقة الفرد بدولته، لذلك، لا يظل هناك مبدأ يمكن به إضفاء الصبغة الأخلاقية على العلاقات بين الدول. هيغل يعترف بهذا. إذ يقول، في العلاقات الخارجية، الدولة هي فرد وكل دولة مستقلة بذاتها، إنما هي في مواجهة الدول الأخرى. «وبما أن وجود الروح ذاته مرهون بهذا الاستقلال، له وجوده، تكون الحرية الأولى والشرف الأرفع للشعب». ثم يتابع ليناقش ضد أي نوع من عصبة الأمم يمكن أن يحد من استقلال كل دولة منفصلة. أما واجب المواطن فيقتصر كلياً (بقدر ما يتعلق الأمر بعلاقات دولته الخارجية) على التمسك بالفردانية الأساسية واستقلال دولته وسيادتها. يتبع ذلك أن الحرب ليست كلها شراً، أو شيئاً ما علينا أن نسعى لإلغائه. فهدف الدولة ليس إلا الحفاظ على حياة المواطنين وممتلكاتهم، تلك هي الحقيقة التي تقدم المبرر الأخلاقي للحرب التي ينبغي عدم اعتبارها شراً مطلقاً أو عرضية، أو أن أسبابها تكمن في شيء ما كان يجب ألا يحدث.

هنا، لا يعني هيغل فقط أن الأمة، في بعض المواقف، لا يمكن أن تتفادى خوض الحرب، بل يعني أكثر من ذلك بكثير. إنه ضد إقامة مؤسسات ـ كالحكومة العالمية مثلاً ـ التي تحول دون نشوء مواقف كهذه، لأنه يفكر أنه أمر جيد أن تنشب هناك حروب من حين إلى آخر. فالحرب، كما يقول، هي الحالة التي نأخذ فيها على محمل الجد تفاهة السلع والأشياء الزائلة. (هذه النظرة يجب مقارنتها بالنظرة المضادة، وهي أن لكل الحروب أسبابها الاقتصادية). وللحرب قيمة أخلاقية إيجابية: «إذ أن للحرب دلالة أرفع، يتم من خلالها الحفاظ على الصحة الأخلاقية للشعوب في عدم مبالاتها تجاه توفير الاستقرار لمصائر محددة». والسلم هو تحجر، فالتحالف المقدس، وحلف «كانط» للسلام، كلها خطأ، لأن الأسرة الدولية بحاجة إلى عدو. وصراعات الدول لا يبت بها إلا الحرب، والدول، لكونها في حالة الطبيعة تجاه بعضها بعضاً، ما تزال علاقاتها غير قانونية أو أخلاقية. لحقوقها حقيقيتها فقط من خلال إراداتها الخاصة، ومصلحة كل دولة هي قانونها الأرفع. وليس هناك تطابق بين السياسة والأخلاق، لأن الدول لا تخضع للقوانين الأخلاقية العادية.

هذه هي نظرية هيغل في الدولة ـ وهي النظرية التي، إن قبلناها، تبرر كل طغيان داخلي وكل عدوان خارجي يحتمل تصوره. شدة تميزه تظهر في حقيقة مفادها أن تاريخه متناقض إلى حد كبير مع ميتافيزيقاه، وأن التناقضات كلها من النوع الذي يميل إلى تبرير القسوة واللصوصية الدولية. فقد يُغفَر للإنسان إن أجبره المنطق آسفاً لأن يصل إلى استنتاجات يشجبها، لكن ليس إلى مفارقة المنطق كي يتحرر من الجرائم التي يدعو لها. منطق هيغل أدى به إلى الاعتقاد بأن هناك حقيقة أو امتيازاً (والكلمتان مترادفتان بالنسبة إليه) في الكليات أكثر من جزئياتها، وأن الكل تزداد حقيقته وامتيازه كلما صار أكثر تنظيماً. هذا برر له تفضيله الدولة على مجموعة فوضوية من الأفراد، لكن أدى به أيضاً إلى تفضيل دولة عالمية على مجموعة فوضوية من الدول. وضمن الدولة، أدت به فلسفته العامة لأن يشعر باحترام الفرد أكثر مما كان يشعر فعلاً، لأن الكليات التي تعامل معها منطقه لا تشبه **الواحد** لدى بارمنيدس، أو حتى إله سبينوزا: إنها كليات لا يظهر فيها الفرد، لكنه

يكتسب حقيقة أكمل من خلال علاقته المتناغمة مع كائن عضوي أكبر. والدولة التي يتم فيها تجاهل الفرد ليست نموذجاً صغير المقياس للمطلق الهيغلي.

كما أنه لا يوجد سبب جيد في ميتافيزقا هيغل، للتأكيد الحصري على الدولة، باعتبارها مضادة للتنظيمات الاجتماعية الأخرى. فلا أستطيع أن أرى سوى بروتستانتي متحيز في تفضيله الدولة على الكنيسة. الأكثر من ذلك، إن كان أمراً جيداً أن يكون المجتمع متماسكاً متناسق الأعضاء ما أمكن، كما يعتقد هيغل، فمن الضروري وجود منظمات اجتماعية كثيرة بالإضافة إلى الدولة والكنيسة. يتبع ذلك من مبادئ هيغل أن كل مصلحة لا تضر بالجماعة السكانية، ويمكن تطويرها بالتعاون، يجب أن يكون لها تنظيمها الملائم، وأن كل تنظيم كهذا يجب أن يكون له حصة من استقلال محدود. قد يعترض أحدهم فيقول إن السلطة النهائية يجب أن تستقر في مكان ما، ولا يمكن أن يكون مقرها سوى الدولة. لكن حتى إن كان الأمر كذلك، قد يكون من المرغوب فيه ألا تكون هذه السلطة النهائية غير قابلة للمقاومة حين تحاول أن تكون اضطهادية بشكل يتجاوز الحدود.

هذا يصل بنا إلى «سؤال أساسي للحكم على فلسفة هيغل برمتها. هل هناك حقيقة أكثر، وهل هناك قيمة أكثر في الكل مما في أجزائه؟ هيغل يجيب على كلا السؤالين بالإيجاب. غير أن سؤال الحقيقة ميتافيزيقاي وسؤال القيمة أخلاقي. وهما يُعاملان عموماً كما لو أنهما قلما يتمايزان، لكن بالنسبة إلي، من المهم الحفاظ عليهما منفصلين. فلنبدأ بالسؤال الميتافيزيقاي.

إن نظرة هيغل، وكذلك الكثير من الفلاسفة الآخرين، هي أن ماهية أي جزء من الكون تتأثر تأثراً شديداً بعلاقاته بالأجزاء الأخرى وبالكل، إلى حد أنه لا يمكن وضع بيان صحيح حول أي جزء إلا بتحديد مكانه في الكل. ونظراً لأن مكانه في الكل يتوقف على الأجزاء الأخرى كلها، فإن الحكم الصادق حول مكانه في الكل، سيحدد في الوقت ذاته مكان كل جزء آخر في الكل. بالتالي، يمكن أن يكون هناك حكم صادق واحد فقط، وليس هناك حقيقة سوى الحقيقة الكلية. كذلك لا شيء حقيقي تماماً ما عدا الكل، لأن أي جزء، عندما يُعزل، تتغير ماهيته لكونه معزولاً، لذلك لا يظهر تماماً كما هو حقاً. من جهة أخرى،

عندما يُنظر إلى الجزء من خلال علاقته بالكل، كما ينبغي أن يكون، يُنظر إليه على أنه ليس قائماً بذاته، وعلى أنه عاجز عن الوجود إلا كجزء من ذلك الكل فقط الذي يعد وحده حقيقياً حقاً. هذه هي العقيدة الميتافيزيقية.

أما النظرية الأخلاقية التي تؤكد أن القيمة يتم تقييمها في الكل وليس في الأجزاء، فلا بد أن تكون صحيحة، إذا كانت العقيدة الميتافيزيقية صحيحة، لكن لا ضرورة لأن تكون باطلة إذا كانت العقيدة الميتافيزيقية زائفة. الأكثر من ذلك أنها يمكن أن تكون صحيحة بالنسبة لبعض الكليات وغير صحيحة بالنسبة لبعضها الآخر. إنها صحيحة بكل وضوح، بمعنى من المعاني، بالنسبة للجسم الحي. فالعين لا قيمة لها حين تفصل عن الجسم. ومجموعة أعضاء منفصلة، حتى وإن كانت تامة، لا تكون لها القيمة التي كانت لها، حين كانت تمت للجسد الذي أُخذت منه. إن هيغل يفهم العلاقة الأخلاقية بين المواطن والدولة باعتبارها تماثل علاقة العين بالجسم: والمواطن في مكانه هو جزء من كل بالغ القيمة، لكن إذا عُزل، صار بلا قيمة كالعين المعزولة. لكن التماثل مفتوح للتساؤل، ومن الأهمية الأخلاقية لبعض الكليات، لا يتبع ذلك أهمية أخلاقية لكل الكليات.

القول المذكور أعلاه عن المسألة الأخلاقية ناقص في مجال مهم واحد هو بالتحديد عدم أخذه بالحسبان التمييز بين الغايات والوسائل. فالعين في جسم حي مفيدة، أي أن لها قيمة كوسيلة، لكن لا يعود لها أية قيمة ذاتية عندما تفصل عن الجسم. غير أن الشيء يكون له قيمة ذاتية حين يقدر بذاته، لا كوسيلة لشيء آخر. إننا نقدر العين كوسيلة للإبصار، والإبصار قد يكون وسيلة أو غاية. إنه وسيلة حين يبين لنا الطعام أو الأعداء، وهو غاية عندما يرينا شيئاً ما نجده جميلاً. وبكل وضوح الدولة قيّمة كوسيلة: فهي تحمينا من اللصوص والقتلة، وتؤمّن لنا الطرق والمدارس، وهلم جراً. لكنها بالطبع قد تكون سيئة أيضاً كوسيلة، وذلك بشنها حرباً غير عادلة. السؤال الحقيقي الذي يجب أن نسأله فيما يتعلق بهيغل ليس هذا، بل ما إذا كانت الدولة جيدة بذاتها، كغاية: هل يوجد المواطنون من أجل الدولة، أم توجد الدولة من أجل المواطنين؟ هيغل يأخذ بالنظرة الأولى، أما الفلسفة التحررية التي تعود إلى لوك فتأخذ بالأخيرة. إذ من الواضح أننا سنعزو قيمة ذاتية داخلية للدولة إن فكرنا بأن لها حياة بذاتها، لكونها بمعنى ما شخصاً اعتبارياً. عند هذه النقطة يصبح

ميتافيزيقا هيغل ذا علاقة بمسألة القيمة. فالشخص هو كل مركب، له حياة فريدة، ترى أيمكن أن يكون هناك شخص ـ فائق للعادة، مركب من أشخاص مثلما الجسم مركب من أعضاء، وله حياة فريدة ليست هي مجموع حيوات الأشخاص الذين يتكون منهم؟ إن كان بالإمكان وجود شخص كهذا، كما يفكر هيغل، إذن الدولة يمكن أن تكون كائناً كهذا، ويمكن أن تكون فائقة للعادة بالنسبة لنا، مثلما هو الجسم ككل بالنسبة للعين. لكن إن فكرنا أن هذا الشخص الفائق للعادة مجرد كائن خرافي، شيء ميتافيزيقي، حينذاك نقول إن القيمة الذاتية للمجتمع مستمدة من قيمة أعضائه، وأن الدولة وسيلة وليست غاية، وبذلك نعود من السؤال الأخلاقي إلى الميتافيزيقاي. ولسوف نجد أن السؤال الميتافيزيقاي ذاته هو بالحقيقة، سؤال في المنطق.

على أن السؤال موضع النقاش أوسع بكثير من حقيقة فلسفة هيغل أو زيفها. إنه السؤال الذي يفصل أصدقاء التحليل عن أعدائه. مثال على ذلك، لنفرض أنني أقول «جون هو والد جيمس»، فإن هيغل وكل من يعتقد بما يدعوه مارشال سموتز بـ«النزعة الكلية»، سيقولون: «قبل أن تتمكن من استيعاب هذا القول، عليك أن تعرف من هو جون ومن هو جيمس». الآن لكي تعرف من هو جون، عليك أن تعرف خصائصه كلها، ذلك أنك بمعزل عنها، لا يمكنك تمييزه من أي شخص آخر. لكن خصائصه كلها تشتمل على أناس آخرين أو أشياء أخرى. إنه يتميز بعلاقاته مع والديه، زوجته، أولاده، وبما إذا كان مواطناً صالحاً أو طالحاً، وبالبلاد التي ينتمي إليها. هذه الأشياء كلها يجب أن تعرفها قبل أن يكون بإمكانك القول بأنك تعرف إلى من تشير الكلمة «جون». لكن في مسعاك لأن تقول ما تعني بالكلمة «جون، سيؤدي بك الأمر خطوة خطوة لأن تأخذ بالحسبان الكون كله، وقولك الأصلي سيتحول إلى إخبارك بشيء ما عن الكون، وليس عن شخصين منفصلين، هما جون وجيمس».

الآن، هذا كله حسن، لكنه عرضة لاعتراض أولي. فإذا كانت الحجة المذكورة أعلاه سليمة، كيف تسنى للمعرفة أن تبدأ؟ أنا أعرف مثلاً عدداً من الأقوال لها الشكل «آ هو والد ب»، لكنني لا أعرف الكون كله. ولو كانت كل المعرفة هي معرفة الكون ككل، ما كانت هناك معرفة. ذلك يكفي لأن يجعلنا نشك بأن هناك خطأ في مكان ما.

والحقيقة أنني لكي أستخدم الكلمة «جون» بشكل صحيح ومفهوم، لا حاجة بي لأن أعرف كل شيء عن جون، بل فقط ما يكفي لتمييزه عن سواه. فهو، ولا شك، له علاقات قريبة أو بعيدة بكل شيء في الكون، لكن يمكن الكلام عنه دون أخذها بالحسبان، ما عدا المادة الفعلية المباشرة لما يقال عنه. إنه قد يكون والد جمينا مثلما هو والد جيمس. وإذا كان هيغل على صواب، لا يمكننا أن نقول تماماً ما هو المقصود بـ«جون هو والد جيمس»، دون أن نذكر جمينا: إذ علينا أن نقول «جون، والد جمينا، هو والد جيمس». لكن هذا سيظل غير مناسب، إذ علينا أن نتابع فنذكر والديه وأجداده وكل ما يمت له. غير أن هذا يوقعنا بما هو عبثي مستحيل.مع ذلك، يمكن أن يُذكَر الموقف الهيغلي وفق التالي: «الكلمة جون، تعني كل ما ينطبق على جون،» لكن كتعريف، هذا دائري غير مباشر، نظراً لأن الكلمة «جون» تقع في عبارة تعريفية. والحقيقة، إن كان هيغل على حق، ما من كلمة يمكن أن تبدأ بأن يكون لها معنى، نظراً لأننا نحتاج لأن نعرف مسبقاً معاني كل الكلمات الأخرى لكي نذكر كل خصائص ما تحدده الكلمة، تلك الخصائص التي هي، بحسب النظرية، ما تعنيه الكلمة.

ولكي نوضح المسألة بشكل كامل: علينا أن نميز خصائص مختلف الأنواع. فالشيء قد تكون له خاصة لا تتعلق بأي شيء آخر. هذه الخاصة تدعى كيفية Quality، أو قد يكون له خاصة موجودة في شيء واحد آخر، خاصة كهذه تتوفر للشيئين لكونهما متمازجين أو متحدين، أو قد تكون له خاصة تتعلق بشيئين آخرين، كأن يكون صهراً أو سلفاً مثلاً. وإذا كان لشيء ما مجموعة من الصفات، وليس لشيء آخر تماماً هذه المجموعة من الصفات، حينذاك يمكن تعريفه باعتباره «الشيء الذي له كذا وكذا من الكيفيات». لكن، من كونه يمتلك تلك الصفات، لا يمكن استنتاج شيء بالمنطق المحض فيما يتعلق بخواصه العلائقية. لقد كان هيغل يعتقد أنه إذا كان معروفاً ما يكفي عن شيء بحيث يمكن تمييزه عن كل الأشياء الأخرى، حينذاك يمكن الاستدلال على خصائصه كلها بالمنطق. هذا خطأ، من هذا الخطأ نشأ صرح منهجه الكامل المهيب. وهو ما يوضح حقيقة واحدة: بقدر ما يكون منطقك أسوأ، تكون النتائج التي تنشأ عنه أكثر إثارة للاهتمام.

* * *

الفصل الثالث والعشرون

بايرون

يبدو القرن التاسع عشر، مقارنة بالقرن الحالي، عقلانياً، تقدمياً وراضياً عن ذاته، رغم أن الصفات المضادة لصفات عصرنا كان يمتلكها الكثيرون من الناس الأكثر شهرة خلال حقبة التفاؤلية التحررية تلك. فحين ننظر إلى الناس، لا كفنانين أو مكتشفين، ولا كمتعاطفين مع أذواقنا أو معارضين لها، بل كقوى، كأسباب للتغير في البنية الاجتماعية، في أحكام القيمة، أو في النظرة العامة الفكرية، نجد أن مجرى الأحداث في الأيام الأخيرة حتَّمت علينا أن نقوم بإعادة التقييم للكثير من تقديراتنا، مما جعل بعض الناس أقل أهمية مما كانوا يبدون، وآخرين أكثر قيمة مما كانوا عليه. بين أولئك الذين تبدو أهميتهم أكبر مما كانت تبدو، يستحق بايرون مكانة رفيعة. في القارة نظرة كهذه لا تبدو مفاجئة، لكن في العالم الناطق بالإنكليزية، يمكن الاعتقاد بأنها غريبة. ففي القارة، وليس في إنكلترا، كان بايرون ذا تأثير وينبغي البحث عن نتاجه الروحي. بالنسبة لمعظمنا، غالباً ما يبدو شعره فقيراً وعاطفته مبهرجة، لكن في الخارج، طريقته في الشعور ونظرته العامة للحياة انتقلتا وتطورتا إلى أن صارتا واسعتي الانتشار وفاعلتين في أحداث كبرى.

إن الثائر الأرستقراطي، الذي كان عليه بايرون في عصره، هو نمط مختلف تماماً عن زعيم ثورة فلاحية أو عمالية. فأولئك الجائعون ليسوا بحاجة لفلسفة معقدة لكي يُحرَّضوا أو يبرروا سخطهم، بل أي شيء من هذا النوع يظهر لهم مجرد تسلية تناسب الأغنياء المتبطلين. إنهم يريدون ما يمتلكه الآخرون، وليس شيئاً ميتافيزيقاياً، غير ملموس. ورغم أنهم قد يعظون بالحب المسيحي، كما كان من الممكن لشيوعي قروسطي أن يفعل، إلا أن أسبابهم الحقيقية لفعل ذلك

غاية في البساطة وهي: أن الافتقار إليه لدى الأغنياء والأقوياء يسبب المعاناة للفقراء، وأن وجوده لدى رفاق الثورة يعتقد أنه ضروري للنجاح. بيد أن تجربة الصراع تفضي إلى اليأس من قوة الحب، لتترك الكراهية الصريحة هي القوة الدافعة. ثائر من هذا النمط، نمط ماركس، يبتكر فلسفة مصممة فقط لتبيان النصر النهائي لحزبه ولا يكون معنياً بالقيم. إذ تبقى قيمه بدائية: الجيد تماماً هو أن تأكل، أما البقية فكلام. وما من إنسان جائع يحتمل أن يفكر بطريقة أخرى.

لكن بما أن الثائر الأرستقراطي لديه ما يكفي لأن يأكل، فلا بد أن تكون لديه أسباب أخرى للسخط. هنا، لا أُدخِل بين الثائرين قادة الأحزاب الذين هم خارج السلطة مؤقتاً، بل أدخِل فقط الناس الذين تتطلب فلسفتهم تغييراً ما أكبر من نجاحهم الشخصي الخاص. إذ قد يكون حب السلطة المصدر الخفي لسخطهم، لكن في تفكيرهم الواعي، يكون هناك انتقاد لحكم العالم، وحين ينزل بالعمق إلى حد كافٍ، يتخذ شكل اعتداد ـ ذاتي بالهيمنة على الكون، أو يتخذ، لدى أولئك الذين يحتفظون بشيء من الأسطورية، شكل الشيطان. وكلاهما لا بد أنه كان موجوداً لدى بايرون. كما أنهما كليهما، من خلال الناس الذين أثر بهم إلى حد كبير، صارا شائعين لدى شرائح كبيرة من المجتمع لا يمكن إلا بالكاد أن يحكم عليها بأنها أرستقراطية. لقد ألهمت الفلسفة الأرستقراطية الثورة، وهذه نمت وتطورت ثم تغيرت وهي تقارب النضج، بسلسلة طويلة من الحركات الثورية، بدءاً من كاربوناري إثر سقوط نابليون وحتى انقلاب هتلر، سنة 1933، لكن في كل مرحلة كانت تلهِم بطريقة مرافقة لها في التفكير والشعور لدى المفكرين والفنانين.

من الواضح أن الأرستقراطي لا يصير ثائراً، ما لم تكن ظروفه ومزاجه كلها خاصة بطريقة ما. ولقد كانت ظروف بايرون ومزاجه خاصاً للغاية. فذكرياته الأولى كانت عن شجارات والديه، كما كانت أمه امرأة يخشاها لقسوتها، ويحتقرها لرعاعيتها، أما مربيته فكانت تجمع بين السوء واللاهوت الكالفيني المتشدد كل التشدد، فيما كان عرجه يملؤه شعوراً بالخزي ويمنعه من أن يكون واحداً من تلاميذ المدرسة. في سن العاشرة، وبعد أن عاش حالة فقر بائسة،

وجد نفسه فجأة «لورداً» وصاحب «نيوستيد». إذ كان عمه الأكبر، «اللورد الرديء» الذي ورثه، قد قتل رجلاً في مبارزة قبل ثلاث وثلاثين سنة، فنبذه جيرانه منذئذ: ذلك أن آل بايرون كانوا عائلة متمردة على القانون، وآل غوردون، أجداد أمه، كانوا متمردين أكثر حتى. لكن بعد العيش في قذارة الشارع الخلفي في أبردين، استمتع الصبي طبعاً بلقبه وديره، ورغب في أن تكون له شخصية أسلافه اعترافاً بالجميل لهم بسبب أراضيهم. وإذا كانت نزعتهم للقتال قادتهم، في السنين الأخيرة، إلى المشاكل، فقد كان يعلم أنها في القرون الأولى قادتهم إلى الشهرة. إذ يروى في إحدى قصائده الأولى «عند مغادرة دير نيوستيد»، ذكرياته في ذلك الوقت، عن إعجابه بأجداده الذين خاضوا الحروب الصليبية في «كريسي» و«مارستون مور»، ثم ينهي القصيدة بالقرار الورع:

«مثلك سيعيش، ومثلك سيموت: وحين يبلى ربما يختلط ترابه بترابكم».

هذا ليس مزاج ثائر، لكنه يوحي «تشايلد» هارولد، النبيل الحديث الذي يحاكي بارونات القرون الوسطى. فحين صار له دخله الخاص للمرة الأولى، كتب وهو طالب لم يتخرج بعد، بأنه شعر بالاستقلال.. مثل أمير ألماني يصك نقوده بنفسه، أو مثل زعيم الشيروكي (قبيلة من الهنود الحمر) الذي لا يصك نقوداً على الإطلاق، بل يستمتع بما هو أثمن بكثير: بالحرية. إنني أتكلم بنشوة تشبه نشوة الآلهة، لأن أمي الرؤوم كانت استبدادية للغاية». ثم، في وقت لاحق من حياته، كتب شعراً شديد الرفعة في مدح الحرية ، لكن يجب أن نفهم أنها حرية الأمير الألماني أو زعيم الشيروكي، وليس ذلك النوع الأدنى الذي يمكن تصوره بأنه ما يستمتع به الناس العاديون.

لكن بالرغم من نسبه ولقبه، كان أقرباؤه الأرستقراطيون يبتعدون عنه خجلاً منه، مما جعله يشعر أنه، اجتماعياً، لا يمت لمجتمعهم. إذ كانت أمه مكروهة كرهاً شديداً، كما كان هو نفسه ينظر إليها بشيء من الشك. لقد كان يعلم أنها رعاعية، ويخشى كل الخشية من عيب مماثل لديه. من هنا، نشأ ذلك المزيج الخاص من التكبر والثورة الذي تميز به. فإن لم يكن باستطاعته أن يكون السيد النبيل بالأسلوب الحديث، سيكون. «باروناً» جريئاً بأسلوب أسلافه الصليبيين،

أو ربما بأسلوب أشرس، لكن رومانسي أكثر حتى، أسلوب زعماء الغيبيليين الذين لعنهم الله والإنسان، وهم يشقون طريقهم نحو سقوطهم الرائع. لهذا السبب كانت الروايات والتواريخ القروسطية هي الكتب الملازمة له، ولهذا السبب ارتكب الآثام مثل الهوهنستاوفن، ثم قاتل مثلما قاتل الصليبيون ومات وهو يحارب المسلمين.

خجله وشعوره بعدم الود جعلاه يبحث عن الراحة في العلاقات الغرامية، لكن باعتبار أنه، باللاوعي، كان يبحث عن أم بدلاً من عشيقة، فقد خيّبه الجميع ما عدا أوغستا. الكالفينية، التي لم يزح عنها ـ هكذا بالنسبة إلى شيلي، وكما يصف نفسه سنة 1816 بأنه منهجي، كالفيني، أوغسطيني ـ جعلته يشعر بأن طريقته في الحياة سيئة، لكن السوء، كما كان يقول لنفسه، هو لعنة وراثية في دمه. إنه المصير الشرير الذي كان مقدراً له من قبل الله كلي القدرة. ولو كانت حالته هكذا بالحقيقة، هو الذي كان مشهوراً، لكان ينبغي أن يكون مشهوراً كآثم، ولكان قد تجرأ على تجاوزات تتجاوز شجاعة الفاسقين العاديين الذين كان يحتقرهم. لقد أحب أوغستا حباً خالصاً لأنها من دمه ـ من العرق الرفيع لآل بايرون ـ وكذلك، ببساطة أكثر لأنها كانت ترعى مصالحه اليومية بلطف الأخت الكبرى. لكن هذا لم يكن كل ما كان عليها أن تقدم له. فمن خلال بساطتها وطيبة فطرتها الملزمة، أصبحت وسيلة لتزويده بالشعور بالذنب الراضي عن ذاته والتي هنأ نفسه عليها. إذ بات باستطاعته أن يشعر بأنه ند لأكبر الآثمين ـ نظير مانفريد، قابيل، وإبليس ذاته تقريباً. فصار الكالفيني، الأرستقراطي والثائر كلهم معاً راضين . كذلك كان العاشقِ الرومانسي الذي تحطم قلبه لفقدانه الكائن الأرضي الوحيد الذي كان ما يزال قادراً على أن يثير فيه أنبل عواطف الحب والشفقة.

وعلى الرغم من أنه كان يشعر بأنه ند للشيطان، إلا أن بايرون لم يغامر البتة بوضع نفسه مكان الله. هذه المرحلة اللاحقة من تنامي الكبرياء انتقل إليها نيتشه الذي يقول: «إن كان هناك آلهة، كيف تراني أتحمل ألا أكون إلهاً! لذلك، ليس هناك آلهة». لاحظ المقدمة المقموعة لهذه العملية الفكرية: «مهما تكن

متواضعة، ينبغي الحكم على كبريائي بأنها كاذبة». لقد كان لدى نيتشه، شأنه شأن بايرون، بل أكثر حتى، نشأة تربوية ورعة، لكن لكونه كان ذا فكر أفضل، فقد وجد مهرباً أفضل له من النزعة الشيطانية. مع ذلك، بقي متعاطفاً كل التعاطف مع بايرون، إذ يقول:

«المأساة هي أننا لا نستطيع الإيمان بعقائد الدين والميتافيزيقا، إن كان لدينا مناهج صارمة للحقيقة في الرأس والقلب. لكن، من جهة أخرى، صرنا من خلال تطور الإنسانية نعاني، بحساسية ورقة مفرطة، من أننا بحاجة للنوع الأرفع من وسائل الخلاص والمواساة: من هنا ينشأ خطر من أن الإنسان قد ينزف معاً حتى الموت من خلال الحقيقة التي يدركها». كما يعبر بايرون عن هذا بأبيات خالدة:

«الحزن معرفة، وأولئك الذين يعرفون
هم الأشد حزناً وحداداً على الحقيقة القاتلة،
فشجرة المعرفة ليست شجرة الحياة».

أحياناً، لكنها قليلة تلك الأحيان، يقارب بايرون وجهة نظر نيتشه تقريباً، لكن عموماً، نظرية بايرون الأخلاقية، باعتبارها عكس ممارسته، تبقى تقليدية صارمة.

فالإنسان العظيم، بالنسبة لنيتشه، هو شبيه الله، وبالنسبة لبايرون، هو التيتاني (أحد الجبابرة الذين حكموا العالم قبل آلهة الأولمب) في حربه مع نفسه، لكنه أحياناً يصور الحكيم على نحو لا يخالف زرادشت ـ القرصان في تعامله مع أتباعه.

ما يزال يحكم أرواحهم بذلك الفن الآمر الذي يُبهر، يقود، لكن يصيب القلب الرعاعي بالبرد.

ذلك هو البطل نفسه «رجل مكروه كثيراً إلى حد الشعور بالذنب»، ملاحظة تؤكد لنا أن القرصان ينطبق على الطبيعة البشرية، نظراً لأن سمات مماثلة تظهر على جينسريك، ملك الواندال، وإزلينو، الطاغية الغيبيليني، وعلى قرصان لويزيانا.

لم يكن بايرون مضطراً لأن يقتصر على المشرق والعصور الوسطى في بحثه عن الأبطال، نظراً لأنه لم يكن من الصعب عليه أن يستثمر نابليون برداء رومانسي. فتأثير نابليون على مخيلة أوروبا القرن التاسع عشر كان عميقاً للغاية، إذ ألهم كلاوزفيتز، ستندال، هاينه، فيخته ونيتشه فكرهم، والوطنيين الطليان أعمالهم. شبحه يجوب العصر كله، باعتباره القوة الوحيدة القادرة على نحو يكفي للوقوف بوجه النزعة الصناعية والتجارة، صاباً كل احتقاره على النزعة السلمية وحراسة الحوانيت. أما رواية تولستوي «الحرب والسلم» فهي محاولة لاجتثاث ذلك الشبح، لكن عبثاً، لأن الشبح لم يكن يوماً أكثر قوة مما هو في الوقت الحاضر.

خلال «المئة يوم»، أعلن بايرون عن رغبته في انتصار نابليون، وحين سمع بواترلو، قال «أنا حزين كل الحزن بسببها». ثم مرة واحدة، ولفترة من الزمن فقط، انقلب ضد بطله: سنة 1814، عندما بدا الانتحار محتملاً (كما أعتقد) أكثر من التنازل عن العرش. في هذه المرحلة، بحث بايرون عن العزاء في فضائل واشنطن، لكن الرجوع من إلبا جعل هذه المحاولة غير ضرورية. في فرنسا، حين مات بايرون، «لاحظت صحف كثيرة أن أعظم رجلين من رجال القرن، أي نابليون وبايرون، غابا في الوقت ذاته تقريباً - أما كارليل، الذي، كان في ذلك العصر، يعتبر أن بايرون «هو الروح الأنبل لأوروبا، ويشعر كما لو أنه «فقد أخاً»، صار فيما بعد يفضل غوته، لكن ظل يجمع بين بايرون ونابليون:

«من أجل عقولكم الأنبل، فإن نشر شيء مثل «عمل الفن»، بهذه اللهجة أو تلك، يصبح ضرورة تقريباً. إذ ما تراه يناسب سوى الشجار مع الشيطان، قبل أن تبدأ بكل إخلاص وشرف قتاله؟ بايرون ينشر «أحزان السيد جورج» شعراً ونثراً، وبشكل غزير بطرق أخرى: أما بونابرت فيقدم أوبراه «أحزان نابليون» بأسلوب مذهل كلياً، مع موسيقى قصف المدافع وصرخات - القتل من العالم. أضواء مسرحية نيران حريق هائل، وإيقاع موسيقاه التصويرية هو وطء المضيفين المسحوقين في المعركة وصوت المدن المتساقطة.

صحيح أنه في ثلاثة فصول أخرى، يعطي الأمر التوكيدي: «أطوِ صفحة بايرون»، افتح «صفحة غوته».»، لكن الصحيح أيضاً، أن بايرون كان في دمه، في حين كان غوته مطمحاً.

بالنسبة لكارليل، كان بايرون وغوته نقيضتين من نقائض المنطق، بالنسبة لألفريد دي موسيه كانا شريكين في جريمة عمل شرير، وهو زرع سم الاكتئاب في الروح الغاليّة المرحة. ذلك أن معظم الشبان الفرنسيين في ذلك العصر عرفوا غوته، على ما يبدو، من خلال كتابه «آلام فرتر» فقط، وليس على الإطلاق باعتباره «الأولمبي». لقد لام موسيه بايرون على أنه لم يجد عزاءه في الأدرياتيك والكونتيسة غيتشيولي ـ لكن ذلك خطأ، إذ أنه بعد أن عرفها لم يكتب المزيد من «المانفريدات». لكن «دون جوان» لم يُقرأ في فرنسا، مثله مثل شعر غوته الأكثر مرحاً. وعلى الرغم من رأي موسيه، فإن معظم الشعراء الفرنسيين، منذئذ، وجدوا التعاسة البايرونية هي المادة الأفضل لأشعارهم.

بالنسبة لموسيه، صار بايرون وغوته، بعد نابليون فقط، أكبر عبقريين في القرن. وموسيه، الذي ولد سنة 1818، هو واحد من الجيل الذي يصفه بأنه «ولد بين معركتين»، في وصفه الوجداني لأمجاد الإمبراطورية ومصائبها. في ألمانيا، الشعور المتعلق بنابليون كان أكثر انقساماً. فهناك أمثال هاينه الذي كان يراه باعتباره المبعوث القوي للنزعة التحررية، مدمر القنانة، عدو الشرعية والرجل الذي جعل الأمراء الوراثيين يرتجفون. فيما كان هناك آخرون يرونه باعتباره عدو المسيح، الذي كان يريد أن يدمر الأمة الألمانية النبيلة، واللاأخلاقي الذي برهن مرة وإلى الأبد بأن الفضيلة التيوتونية لا يمكن الحفاظ عليها إلا بالكراهية التي لا تخمد لفرنسا. ثم حقق بسمارك النظرة التركيبية المنطقية: إذ بقي نابليون عدو المسيح، لكن عدو المسيح ينبغي أن يقلَّد، لا أن يُبغض. ونيتشه الذي قبل التسوية، لاحظ بفرح كفرح الغول أن العصر التقليدي للحرب قادم، وأننا مدينون بهذه النعمة، ليس للثورة الفرنسية بل لنابليون. بهذه الطريقة، أصبحت النزعة القومية، الشيطانية، وعبادة البطل، تركة بايرون، جزءاً من الروح المركبة لألمانيا.

بايرون ليس لطيفاً، بل هو عنيف مثل عاصفة رعدية. ما يقوله عن روسو ينطبق عليه هو نفسه. فكما يقول، كان روسو:

«من ألقى بالسحر على العاطفة،

ومن اعتصر من النكبة الفصاحة الطاغية...

مع ذلك عرف كيف يجعل الجنون جميلاً،

ويصبغ الأعمال والأفكار الخاطئة بصبغة سماوية»

لكن، ثمة فارق عميق بين الرجلين. فروسو كان يثير الشفقة، فيما كان بايرون شرساً، وجبن روسو كان واضحاً، بينما كان جبن بايرون خفياً، وروسو يعجب بالفضيلة، شريطة أن تكون بسيطة، بينما بايرون يعجب بالإثم شريطة أن يكون أساسياً. هذا الفارق، رغم أنه كان فقط بين مرحلتين في ثورة الغرائز غير الاجتماعية، هو فارق هام، لكنه يبين الاتجاه الذي كانت تتطور به الحركة.

هنا، لا بد من الاعتراف، بأن رومانسية بايرون كانت نصف صادقة فقط. فهو يقول، أحياناً إن شعر بوب أفضل من شعره، لكن يحتمل أن هذا الحكم كان فقط ما يفكر به حين يكون في مزاج معين. لقد أصر العالم على تبسيطه، وحذف عنصر التكلف من يأسه الكوني واحتقاره العلني للجنس البشري. لكن، شأنه شأن الكثير من الناس البارزين الآخرين، كان، كأسطورة، أكثر أهمية منه كإنسان حقيقي. فأهميته، كأسطورة، خاصة في القارة، كانت كبيرة.

* * *

الفصل الرابع والعشرون

شوبنهاور

شوبنهاور (1788–1860) هو بطرق كثيرة، خاص بين الفلاسفة. إنه متشائم، في حين أن الآخرين كلهم تقريباً متفائلون بمعنى من المعاني. لم يكن، مثل كانط وهيغل، أكاديمياً تماماً، كما أنه لم يكن مع ذلك خارج التراث الأكاديمي تماماً. إنه يكره المسيحية، ويؤثر أديان الهند، لاسيما الهندوسية والبوذية. وهو رجل واسع الثقافة، يهتم كثيراً تماماً بالفن كما يهتم بالأخلاق. وهو متحرر، على نحو غير عادي، من النزعة القومية، كما كان على انسجام مع الكتاب الإنكليز والفرنسيين، مثلما كان كذلك مع كتاب بلاده. لجوؤه دائماً للفلاسفة المحترفين كان أقل من لجوئه إلى رجال الأدب والفن بحثاً عن الفلسفة التي يمكن أن يؤمنوا بها. بدأ بالتوكيد على الإرادة التي تعتبر ميزة لكثير من فلاسفة القرن التاسع عشر والقرن العشرين. لكن، بالنسبة له، الإرادة، رغم أنها أساسية ميتافيزيقاياً، إلا أنها شر، أخلاقياً ـ وهي معارضة ممكنة فقط بالنسبة لمتشائم. إنه يعترف بثلاثة مصادر لفلسفته: كانط، أفلاطون، والأوبانيشاد (فلاسفة الفيدا السنسكريتية الهندية)، لكنني لا أعتقد أنه يدين بالكثير لأفلاطون، كما يظن هو. نظراته العامة تمت بصلة القربى المزاجية لنظرة العصر الهيليني، إنها متعبة وسقيمة، تقدر السلام أكثر من النصر، والسكينة أكثر من محاولات الإصلاح التي يعتبرها عقيمة على نحو لا مناص منه.

ينحدر كلا والديه من عائلة تجارية بارزة في دانتزيغ، حيث ولد. والده فولتيري، يعتبر إنكلترا أم الحرية والفكر. وبالاشتراك مع معظم المواطنين الأساسيين في دانتزيغ، كان يكره تعديات بروسيا على استقلال المدينة الحرة، كما سخط أشد السخط عندما أُلحِقت ببروسيا سنة 1793 ـ إلى حد أنه نزح إلى

هامبورغ، مع تعرضه لخسارة مالية كبيرة. هناك، عاش شوبنهاور مع والده من 1793 إلى 1797، بعدئذ أمضى سنتين في باريس، في نهايتهما، سر والده كل السرور حين وجد أن الصبي كان تقريباً قد نسي الألمان. سنة 1803، أرسل إلى مدرسة داخلية في إنكلترا، حيث كره الرياء والنفاق. بعد سنتين، ولكي يسر والده، صار كاتباً في أحد البيوت التجارية في هامبورغ، لكنه كان يشمئز من آفاق حياته المهنية، ويتوق للحياة الأدبية والأكاديمية. هذا أتيح له بعد وفاة والده، ربما منتحراً، إذ كانت أمه ترغب في أن يترك التجارة ليلتحق بالمدرسة ثم الجامعة. لهذا السبب يفترض به أن يفضلها على أبيه، لكن العكس تماماً حدث: إذ كان يكره أمه، ويحتفظ بذكرى خالصة الود لأبيه.

لقد كانت أم شوبنهاور سيدة ذات طموحات أدبية، أقامت في فايمر قبل أسبوعين من معركة يينا. هناك، فتحت صالوناً أدبياً، كتبت كتباً، واستمتعت بصداقات مع رجال الثقافة. عاطفتها تجاه ابنها كانت ضئيلة، كما كانت ترصد بكثير من الدقة أخطاءه وتحذره من الكلام المنمق والشفقة الجوفاء، فيما كانت تضايقه غرامياتها. حين بلغ سن الرشد، ورث دخلاً متواضعاً يؤمّن له معيشته، بعد ذلك، صار بالتدريج يجد أمه، كما تجده أمه، غير محتمل أكثر فأكثر. ولا شك أن رأيه السيئ بالنساء يعود، في جزء منه على الأقل، لمشاجراته مع أمه.

في هامبورغ، كان قد وقع سابقاً تحت تأثير الرومانسيين، ولاسيما تييك، نوفاليس وهوفمان، الذي تعلم منه الإعجاب بالإغريق، والتفكير بشكل سيء بالعناصر العبرية في الديانة المسيحية. هناك رومانسي آخر، هو فريدريك شليغل، ثبّته على إعجابه بالفلسفة الهندية. في السنة التي بلغ فيها سن الرشد (1809)، ذهب إلى جامعة كاتنغين، حيث تعلم الإعجاب بكانط. بعد سنتين، ذهب إلى برلين حيث درس بشكل أساسي العلوم، كما استمع إلى فيخته وهو يحاضر، لكنه ازدراه. ثم بقي لا مبالياً بحرب التحرير وما فيها من إثارة طوال تلك الحرب. سنة 1819، صار مدرساً خاصاً في برلين، وكان لديه من الغرور ما جعله يلقي محاضراته في الساعة نفسها لمحاضرات هيغل، لكن بعد أن أخفق في إغراء مستمعي هيغل وجذبهم إليه، توقف مباشرة عن إلقاء المحاضرات. في

النهاية، استسلم للعيش كعازب عجوز في دريسدن، يحتفظ بكلبة تدعى أتما (روح العالم)، يمشي ساعتين كل يوم، يدخن غليوناً طويلاً، يقرأ جريدة «التايمز اللندنية»، ويستخدم مراسلين كي يتصيدوا أدلة على شهرته. لقد كان معادياً للديموقراطية، ولقد كره ثورة 1848، كما كان يعتقد بالروحانية والسحر، وفي مكتبه، كان يحتفظ بتمثال نصفي لكانط وبوذا من البرونز. كذلك حاول بطريقة حياته، أن يقلد كانط، باستثناء ما يتعلق بالنهوض المبكر.

نشر عمله الرئيسي «العالم كإرادة وفكرة» في نهاية 1818، وكان يعتقد أنه ذو أهمية كبيرة، بل مضى إلى حد القول إن بعض الفقرات فيه من وحي الروح القدس. لكن ما أزعجه كل الإزعاج، أنه سقط أرضاً تماماً. سنة 1844، أقنع الناشر أن يصدر منه طبعة ثانية، لكن بعد بضع سنوات فقط، بدأ يتلقى شيئاً من الاعتراف الذي كان يتوق إليه.

منهج شوبنهاور هو شيء معدل عن منهج كانط، لكنه منهج يؤكد على جوانب «للنقد» مختلفة تماماً عن تلك التي يؤكد عليها هيغل أو فيخته. إذ كانا قد تخلصا من الشيء ـ بذاته، وبالتالي جعلا المعرفة أساساً من الناحية الميتافيزيقية. أما شوبنهاور فقد حافظ على الشيء بذاته، لكن جعله يتماهى مع الإرادة، معتقداً أن ما يظهر للإدراك الحسي على أنه جسدي هو بالحقيقة إرادي. لكن ليس هناك ما يقال بالنسبة لهذه النظرة، باعتبارها تطويراً لنظرة كانط، أكثر مما كان معظم الكانطيين يرغبون في الاعتراف به. إذ كان كانط قد أكد على أن دراسة القانون الأخلاقي يمكن أن تأخذنا إلى ما وراء الظواهر، ثم تعطينا المعرفة التي لا يمكن للإدراك الحسي أن يعطينا إياها، كذلك أكد على أن القانون الأخلاقي يعنى بشكل أساسي بالإرادة. فالفرق بين الإنسان الصالح والإنسان الطالح هو، بالنسبة لكانط، فرق في عالم الأشياء ـ بذاتها، كذلك هو فرق يتعلق بالإرادة. يتبع ذلك، بالنسبة لكانت أن الإرادة يجب أن تنتمي للعالم الحقيقي، وليس لعالم الظواهر. فالظواهر المترافقة مع الإرادة حركة جسدية، وذلك يفسر، بالنسبة لشوبنهاور، لماذا الجسم هو مظهر، حقيقته الإرادة.

لكن الإرادة التي تكمن خلف الظواهر لا يمكن أن تتكون من عدد من الإرادات المختلفة. وكلا الزمان والمكان بالنسبة لكانط ـ وشوبنهاور يتفق معه في هذا ـ ينتميان فقط إلى الظواهر، أما الشيء ـ بذاته ـ فليس في المكان أو الزمان. لذلك، إرادتي بالمعنى الذي تكون فيه حقيقية، لا يمكن أن يحدد تاريخ لها، كما لا يمكن أن تتكون من أفعال منفصلة للإرادة، لأن الزمان والمكان هما مصدر التعددية ـ أو «مبدأ التشخيص»، إن أردنا استخدام المصطلح السكولائي الذي كان يفضله شوبنهاور. بالتالي، إرادتي واحدة ولا زمان لها. بل أكثر من ذلك، يجب أن تتماهى مع إرادة الكون ككل. فانفصالي وهم، ناتج عن عدتي الذاتية الخاصة بالإدراك الزمكاني. ما هو حقيقي إنما هو الإرادة الواسعة، التي تظهر في سياق الطبيعة ككل، الحي والجامد على حد سواء. حتى هنا، يمكن أن نتوقع من شوبنهاور أن يماهي إرادته الكونية بالله، ويقول بوحدة الوجود كعقيدة لا تختلف عن عقيدة سبينوزا التي تكمن الفضيلة فيها، في الامتثال للإرادة الإلهية. لكن في هذه النقطة تفضي به تشاؤميته إلى تطور مختلف. فالإرادة الكونية شريرة، والإرادة، كلياً، شريرة، أو على أية حال، مصدر معاناتنا التي لا نهاية لها كلها. غير أن المعاناة أساسية بالنسبة للحياة كلها، وهي تتزايد مع كل تزايد للمعرفة. والإرادة ليس لها غاية ثابتة، لكن إن أنجزت تحقق الرضى. ورغم أن الموت لا بد أن يتغلب في النهاية إلا أننا نتابع أهدافنا العقيمة. «كما ننفخ فقاعة صابون إلى أكبر وأبعد حد ممكن، رغم أننا نعلم كل العلم أنها ستنفجر أخيراً». كذلك ليس هناك شيء اسمه سعادة، لأن الرغبة التي لا تتحقق تسبب الألم، وتحقيقها يحقق الشبع فقط. فيما الغريزة تحض الإنسان على الإنجاب الذي لا يعود على الوجود إلا بمخلوقات جديدة للمعاناة والموت، ذلك يفسر لماذا يترافق الفعل الجنسي بالخجل. والانتحار لا جدوى منه، فيما عقيدة التقمص، حتى وإن لم تكن صحيحة حرفياً، تنقل الحقيقة بصيغة الأسطورة.

كل هذا محزن جداً، لكن، ثمة طريق للخروج وقد تم اكتشافه في الهند. أفضل الأساطير هي أسطورة النيرفانا (التي يفسرها شوبنهاور على أنها انطفاء) وهو يوافق على أن هذه عكس العقيدة المسيحية، لكن «الحكمة القديمة للعرق

البشري لن يحل محلها ما حدث في الجليل». سبب المعاناة هو شدة الإرادة، لذا، بقدر ما نمارس إرادتنا أقل، نعاني أقل. هنا تتحول المعرفة لتغدو مفيدة بعد كل شيء، شريطة أن تكون معرفة من صنف معين. والتمييز بين إنسان وآخر هو جزء من عالم الظواهر، لكنه يختفي حين يُرى العالم على حقيقته. بالنسبة إلى الإنسان الصالح، قناع مايا (الوهم) يصبح شفافاً، فيرى أن الأشياء كلها واحدة، وأن التمييز بين نفسه وبين إنسان آخر ظاهري فقط. إنه يصل إلى هذه البصيرة بالحب الذي يرادف دائماً التعاطف، ويكون له شأن مع آلام الآخرين. لكن حين يُرفع قناع مايا، يطلع الإنسان على معاناة العالم كله. ولدى الإنسان الصالح، معرفة الكل تهدئ الإرادة كلها، فتتحول الإرادة عن الحياة وتنكر طبيعتها الخاصة. «وينشأ داخله رعب من الطبيعة التي يعد وجوده الظواهري تعبيراً عنها، كما يعترف بأن جوهر ذلك العالم وطبيعته الداخلية مفعمان بالبأساء».

من هنا، أفضى الأمر بشوبنهاور إلى الاتفاق التام، على الأقل فيما يتعلق بالممارسة، مع الصوفية التنسكية. لذلك «الإكهارد» والأنجيلوس سيليسيوس (شكل من العبادة يتعلق بالتجسد) أفضل من العهد الجديد. لكن هناك أشياء جيدة في المسيحية التقليدية القويمة، لاسيما عقيدة الإثم الأصلي، كما يوعظ بها مقابل «البيلجيانية الفظة» من قبل القديس أوغسطين ولوثر، إلا أن الأسفار ناقصة بشكل محزن على صعيد الميتافيزيقا. كما يقول إن البوذية هي الدين الأرفع، عقائدها الأخلاقية منتشرة في أنحاء آسيا كلها، إلا حيث تسود «عقيدة الإسلام البغيضة».

يمارس الإنسان الصالح العفة التامة، الفقر الطوعي، الصيام، وتعذيب ـ الذات. وهو في كل الأمور يهدف إلى تحطيم إرادته كفرد. لكنه لا يفعل ذلك، كما يفعل الصوفي الغربي، للوصول إلى الانسجام مع الله: إذ لا يبحث عن خير إيجابي كهذا، بل الخير الذي يبحث عنه هو سلبي تماماً وكلياً:

«علينا أن نلغي الانطباع الأسود لذلك العدم الذي نراه خلف كل الفضيلة والقداسة باعتبارهما الغاية النهائية، والذي نخشاه كما يخشى الأطفال الظلام. لكن ليس علينا أن نروغ منه روغان الهنود، من خلال الأساطير والكلمات

الجوفاء، كالاستغراق مرة ثانية في البراهما أو نيرفانا البوذيين. بدلاً من ذلك علينا أن نعترف بملء حريتنا أن ما يبقى بعد الإلغاء الكامل للنصر، بالنسبة لكل أولئك الذين ما يزالون مفعمين بالإرادة، هو لا شيء بالتأكيد. وعلى العكس، لدى من تحولت فيهم الإرادة وأنكرت ذاتها، فإن عالمنا هذا، الحقيقي كل الحقيقة، بكل ما فيه من شموس ومجرات ـ هو لا شيء».

هنا، ثمة قول غامض، هو أن القديس يرى شيئاً ما إيجابياً لا يراه الناس الآخرون، لكن ليس هناك في أي مكان تلميح يدل على ماهية هذا الشيء، لذا أعتقد أن هذا القول بلاغي فقط. فالعالم وظواهره كلها، كما يقول شوبنهاور، عبارة عن إضفاء الصبغة الموضوعية فقط على الإرادة. ذلك أنه مع استسلام الإرادة.

«... هذه الظواهر كلها تلغى أيضاً، كذلك التوتر والجهد المستمران بدون غاية وبدون راحة في كل درجات الموضوعانية التي يكمن فيها، ومن خلالها، العالم. فيما الأشكال المتنوعة يعقب بعضها بعضاً بالتدريج، كتجلٍ كامل للإرادة، وفي النهاية، أيضاً، الأشكال الكونية لهذا التجلي، الزمان والمكان، وكذلك شكلها الأساسي الأخير، الذات والموضوع، كلها تلغى. إذ لا إرادة: لا فكرة، لا عالم. وبالتأكيد، لا يكون أمامنا إلا العدم».

هنا، ليس باستطاعتنا أن نفسر هذا باعتباره يعني أن هدف القديس هو أن يقترب ما أمكن من العدم الذي لا يمكن، لسبب لم يشرحه بشكل واضح، تحقيقه بالانتحار. ولماذا يجب على الدوام أن يفضّل القديس على إنسان سكير ليس بالأمر السهل أن نراه، ربما كان شوبنهاور يعتقد أن اللحظات التي يكون فيها الإنسان صاحياً محكوم عليها بأن تكون غالباً حزينة.

غير أن إنجيل شوبنهاور الخاص بالاعتزال ليس متسقاً تماماً وليس صادقاً تماماً. فالمتصوفون الذين يلجأ إليهم كانوا يؤمنون بالتأمل. ذلك أنه في الرؤية الجميلة «البيوتيفية» يجب أن يتحقق أعمق أنواع المعرفة، هذا النوع من المعرفة هو الخير الأسمى. فمنذ أيام بارمنيدس، كانت تقابل معرفة المظهر الخادعة بنوع آخر من المعرفة، وليس بشيء ما من نوع مختلف كلياً. فيما المسيحية تقول إن في معرفة الله، تمثُل حياتنا الخالدة. لكن شوبنهاور لا شأن له بهذا البتة. إنه يوافق

على أن ما يعتبر عموماً معرفة إنما ينتمي لعالم «مايا». لكن حين نخترق القناع، لا نرى الله، بل الشيطان، الإرادة الشريرة كلية القوة، المشغولة بصورة دائمة بحبك شبكة المعاناة من أجل تعذيب مخلوقاتها. أما الحكيم، الذي ترعبه الرؤية الشيطانية فيصرخ: اغرب عن وجهي! ثم يبحث عن ملاذ في العدم. إنها لإساءة للمتصوفين أن نزعم أنهم يؤمنون بهذه الأساطير. كما أن القول إنه يمكن للحكيم، بدون التوصل إلى العدم التام، أن يعيش حياة لها بعض القيمة. هذا القول لا يمكن أن يتفق مع تشاؤمية شوبنهاور. فطالما الحكيم موجود يتصف بصفة الوجود، أي يحتفظ بالإرادة، التي هي شر. إنه قد يخفض كم الشر بإضعاف إرادته، لكنه لا يستطيع أبداً التوصل إلى أي خير إيجابي.

بيد أن عقيدته ليست صادقة، إن كان بالإمكان أن نحكم عليها من خلال حياة شوبنهاور. فقد كان، عادة، يتغدى بشكل جيد في مطعم جيد، وكان له الكثير من العلاقات الغرامية التافهة التي كانت حسية لكن ليست عاطفية. كما كان محباً للشجار على نحو مفرط، وجشعاً على نحو غير عادي. في إحدى المناسبات ضايقته خياطة كبيرة في السن كانت تتحدث مع صديقتها قرب باب شقته، فألقاها على الدرج، مسبباً لها عاهة دائمة. فحصّلت من المحكمة أمراً يجبره على دفع مبلغ معين (15 تالير) كل ربع سنة، طالما بقيت على قيد الحياة. وحين ماتت أخيراً، بعد عشرين سنة، كتب ملاحظة في دفتر حساباته: «العجوز تموت، العبء ينخفض». كذلك من الصعب أن نجد في حياته أدلة على أية فضيلة ما عدا لطفه تجاه الحيوانات، الذي وصل به إلى حد الاعتراض على تشريحها لأغراض علمية. في المجالات الأخرى كلها، كان أنانياً تماماً، لهذا من الصعب أن نعتقد أن إنساناً مقتنعاً تماماً بفضيلة الزهد والاعتزال، لا يقوم بأية محاولة لتجسيد قناعاته عملياً.

ثمة أمران مهمان تاريخياً، يتعلقان بشوبنهاور: تشاؤميته واعتقاده بأن الإرادة أسمى من المعرفة. تشاؤميته جعلت من الممكن للناس أن يلجؤوا للفلسفة دون أن يضطروا لإقناع أنفسهم بأن بالإمكان التخلص من الشر، بهذه الطريقة هو مفيد، كترياق. لكن من وجهة نظر علمية، التفاؤلية والتشاؤمية قابلتان معاً

للاعتراض عليهما: فالتفاؤلية تزعم، أو تحاول أن تبرهن أن الكون موجود كي يسرنا، والتشاؤمية تقول إنه موجود كي يزعجنا. لكن علمياً، ليس هناك أي دليل على أنه معنيّ بنا، سواء أكان ذلك لمسرتنا أو لإزعاجنا. إن الاعتقاد بالتشاؤمية أو التفاؤلية مسألة مزاج وليست مسألة عقل، لكن المزاج التفاؤلي هو الأكثر شيوعاً بين الفلاسفة الغربيين. لذلك، يحتمل أن يكون ممثل الطرف المعاكس مفيداً لتقديم الاعتبارات التي سيتم تجاوزها في الحالة الأخرى.

على أن الأكثر أهمية من تشاؤميته هي عقيدته في أولوية الإرادة. إذ من الواضح أن هذه العقيدة لم يكن لها أي ارتباط ضروري بالتشاؤمية، وأن من آمنوا بها بعد شوبنهاور، غالباً ما وجدوا فيها أساساً للتفاؤلية. فالاعتقاد بأن الإرادة، بشكل أو بآخر، هي ذات السلطة العليا، صار يعتنقه الكثير من الفلاسفة الحديثين، لاسيما نيتشه، برغسون، جيمس وديوي. الأكثر من ذلك، صارت أسلوباً دارجاً خارج دوائر الفلاسفة المحترفين. ثم، بصورة تتناسب طرداً مع صعود الإرادة درجات السلم، راحت المعرفة تنخفض. وهذا، على ما أعتقد، هو التغير الملحوظ أكثر، الذي حل بمزاج الفلسفة في عصرنا. لقد مهد لها الطريق روسو وكانط، لكن أول من نادى بها بصورة خالصة هو شوبنهاور. لهذا السبب، فإن فلسفته، رغم عدم الاتساق وقدر من الضحالة، ذات أهمية كبيرة، باعتبارها مرحلة من مراحل التطور التاريخي.

* * *

الفصل الخامس والعشرون

نيتشه

يعتبر نيتشه (1844–1900) نفسه، عن حق، خليفة شوبنهاور، مع ذلك، كان يتفوق عليه بعدة طرق، خاصة في اتساق عقيدته وتماسكها. فأخلاق شوبنهاور الشرقية المتعلقة بالنكران الزهدي للذات، تبدو غير متناغمة مع ميتافيزيقاه القائل بالإرادة كلية القوة. أما لدى نيتشه، فللإرادة أولوية أخلاقية وكذلك ميتافيزيقية. ورغم أن نيتشه كان أستاذ فلسفة، إلا أنه كان أديباً أكثر مما هو فيلسوف أكاديمي. إذ أنه لم يبتكر نظريات تقنية جديدة في علم الوجود أو علم المعرفة. أهميته بشكل أساسي تكمن في الأخلاق، وبشكل ثانوي كناقد تاريخي حاد النقد. لكنني سأقتصر هنا، بشكل كامل تقريباً، على أخلاقه ونقده للدين، نظراً لأن كتابته في هذا المجال هي التي جعلته ذا تأثير كبير.

حياته بسيطة، إذ كان والده قسيساً بروتستانتياً، تربيته تربية تقى وورع. في الجامعة لمع تماماً باعتباره متضلعاً في الآداب الرومانية ـ الإغريقية، وباحثاً في فقه اللغة، إلى حد أنه سنة 1869، وقبل أن يتخرج، عرض عليه تدريس فقه اللغة في بازل، وقد قبل العرض. صحته لم تكن جيدة، بل بعد مراحل من المرض، اضطر لأن يتقاعد نهائياً سنة 1879. بعد ذلك، عاش في منتجعات صحية في سويسرا. سنة 1888، صار مجنوناً، وبقي هكذا حتى وفاته. لقد كان معجباً عاطفياً بفاغنر، لكنه تشاجر معه، ظاهرياً حول بارسيفال، الذي كان يعتقد أنه مسيحي متدين، ومفعم تماماً بنكران الذات الزهدي. بعد المشاجرة، انتقد فاغنر بشكل وحشي، بل وصل به الأمر إلى اتهامه بأنه يهودي. لكن نظرته العامة بقيت مماثلة تماماً لنظرة فاغنر في «العصبة»، أما «سوبرمان» نيتشه فيشبه تماماً سيغفريد، إلا أنه يعرف الإغريقية. هذا قد يبدو غريباً، لكن ذلك ليس خطئي أنا.

لم يكن نيتشه رومانسياً، بالوعي، بل الحقيقة غالباً ما انتقد الرومانسيين مر الانتقاد. نظرته الواعية العامة، هيلينية، لكن مع شطب العنصر الأورفي منها. إذ كان معجباً بفلاسفة ما قبل سقراط، ما عدا فيثاغورس. وكانت له صلة وثيقة بهرقليطس. أما «الإنسان الشهم» أرسطو فيشبه كثيراً ما يدعوه نيتشه بـ«الرجل النبيل»، لكنه بشكل أساسي يعتبر الفلاسفة الإغريق من سقراط فصاعداً أدنى من سابقيهم. إذ أنه لا يستطيع أن يغفر لسقراط منشأه الوضيع، بل يدعوه بـ«**العامي**»، كما يتهمه بإفساد الشباب الأثيني النبيل بانحرافه الأخلاقي نحو الديموقراطية. أما أفلاطون، بصورة خاصة، فيدينه بسبب ذوقه الخاص بالتهذيب. مع ذلك، من الواضح أن نيتشه لم يكن يحب إدانته تماماً فيقول، كعذر له، ربما كان غير صادق، وربما كان يعظ بالفضيلة كوسيلة لإبقاء الطبقات الدنيا في حالة من النظام. في إحدى المناسبات يتكلم عنه باعتباره «كاغليوسترو عظيماً». إنه يحب ديموقرطيس وإبيقور، لكن عاطفته تجاه الأخير تبدو غير منطقية بشكل من الأشكال، ما لم تفسَّر على أنها بالحقيقة إعجاب بلوكريتيوس.

وكما يمكن توقع ذلك، كان له رأي سيء بكانط، الذي يدعوه بـ«بالمتعصب الأخلاقي لروسو».

لكن على الرغم من نقد نيتشه للرومانسيين، إلا أن نظرته العامة تدين بالكثير لهم. إنها نظرة الفوضوية الأرستقراطية، مثل نظرة بايرون، لهذا، ليس من المفاجئ أن نجده يعجب ببايرون. إنه يحاول أن يجمع بين مجموعتين من القيم التي لا يمكن أن تجتمع بسهولة: فهو، من جهة، يحب عدم الشفقة، الحرب، والتكبر الأرستقراطي، ومن جهة أخرى، يحب الفلسفة، الأدب والفنون، لاسيما الموسيقى. تاريخياً، هذه القيم تعايشت معاً في عصر النهضة، ومن الممكن أن يؤخذ البابا يوليوس الثاني، الذي قاتل من أجل بولونيا وشغّل لديه مايكل أنجلو، على أنه من صنف الرجال الذين يود نيتشه أن يراهم مسيطرين على الحكومات. هنا من الطبيعي أن نقارن بين نيتشه ومكيافيللي، رغم الفوارق الهامة بين الرجلين. هذه الفوارق هي التالية: مكيافيللي رجل دولة، آراؤه تشكلت نتيجة احتكاكه الشديد بالشؤون العامة، وهو منسجم مع عصره،

كما أنه لم يكن تعليمياً أو منهجياً، ونادراً ما تشكل فلسفته السياسية كلاً متماسكاً. بينما كان نيتشه، على العكس، أستاذ فلسفة، رجل كتب بشكل أساسي، وفيلسوفاً في معارضته الواعية لما كان يبدو أنها التيارات الأخلاقية والسياسية المهيمنة في عصره. مع ذلك، نقاط التشابه تمضي أعمق. ففلسفة نيتشه السياسية مماثلة لفلسفة «الأمير» (وليس «المقالات»). رغم أنه انشغل عليها وتم تطبيقها على نطاق أوسع. كما أن كلاً من نيتشه ومكيافيللي كان يؤمن بأخلاق تهدف للقوة، وهي عامدة متعمدة ضد المسيحية، رغم أن نيتشه أكثر صراحة في هذا المجال، وما كان قيصر بورجيا يمثل بالنسبة لمكيافيللي، كان نابليون يمثل بالنسبة لنيتشه: رجل عظيم هزمه أعداء صغار.

أما نقد نيتشه للأديان والفلسفات فقد هيمنت عليه هيمنة كلية الدوافع الأخلاقية. إنه معجب ببعض الصفات التي يعتقد (ربما على حق) أنها ممكنة فقط بالنسبة للأقلية الأرستقراطية، فيما على الأغلبية، برأيه، أن تكون وسيلة فقط لتميز القلة، وألا ينظر إليها باعتبار أن لها أي حق مستقل بالمطالبة بالسعادة أو الرفاهية. إنه يشير عادة إلى الكائنات البشرية العادية باعتبارها «أعمالاً خرقاء غير متقنة»، ولا يرى اعتراضاً على معاناتها، إن اقتضى الأمر، من أجل إنتاج رجل عظيم. بالتالي، أهمية المرحلة برمتها من 1789 إلى 1815، تجمعت في نابليون: «فالثورة جعلت من الممكن ظهور نابليون: إذن، ذلك مبرر لها. وعلينا أن ننشد الانهيار الفوضوي لحضارتنا كلها، إن كانت نتيجتها ستكون مكافأة كهذه. لقد جعل نابليون النزعة القومية ممكنة: ذلك لأنه هو الذي برر الأخيرة». وآمال بلاده الأرفع كلها تقريباً، كما يقول، هي بسبب نابليون.

إنه مولع بالتعبير عن نفسه بأسلوب المفارقة، وبالتوجه إلى صدم القارئ التقليدي. وهو يفعل هذا باستخدام كلمتي «خير» و«شر» بمدلولاتهما العادية، ثم يقول إنه يفضل الشر على الخير. كتابه «ما وراء الخير والشر»، يهدف بالحقيقة لتغيير رأي القارئ فيما يتعلق بما هو خير وما هو شر. ثم يقر، ما عدا بعض الأحيان، بأنه يمدح ما هو «شر» ويذم ما هو «خير». إذ يقول، مثلاً، إن من الخطأ أن نعتبره نوعاً من الواجب أن نهدف إلى انتصار الخير والقضاء على الشر؛ هذه

النظرة إنكليزية، ونموذجية بالنسبة «لذلك الأبله، جون ستوارت مِل»، وهو الرجل الذي كان يكن له ازدراء شديداً على نحو خاص. إذ يقول عنه:

«أنا أكره فظاظة الرجل حين يقول، ما هو حق بالنسبة لإنسان، حق بالنسبة لآخر، ولا تفعل للآخرين ما لا تود أن يفعلوه لك[1]. فمبادئ كهذه تؤسس ببساطة لفكرة هي أن كل الحركة الإنسانية قائمة على **خدمات متبادلة**، بحيث يبدو كل عمل وكأنه دفعة نقدية مقابل شيء تم القيام به من أجلنا. الفرضية هنا وضيعة إلى أقصى درجة: إذ تعتبر أن من البديهي المسلم به أن يكون هناك نوع من **التكافؤ** في القيمة بين **أعمالي وأعمالك**»[2].

فحسب رأيه، الفضيلة الحقيقية، باعتبارها عكس الصنف التقليدي، ليست للكل، بل يجب أن تبقى خاصة بالأقلية الأرستقراطية. وهي ليست المفيدة أو المتعلقة، بل تلك التي تعزل صاحبها عن الناس الآخرين، المعادية للنظام، والتي توقع الأذى بمن هم أدنى. كما أن من الضروري بالنسبة للرجال الأرفع مكانة أن يشنوا الحرب على الجماهير العامة، ويقاوموا نزعات العصر الديموقراطية، ذلك أنه في كل الاتجاهات، يشبك الناس المتوسطون أيديهم بأيدي بعض كي يجعلوا من أنفسهم سادة. «فكل شيء يؤدي إلى الدلال، النعومة، ويأتي بالشعب أو المرأة، إلى الواجهة، إنما يعمل لصالح حق المرأة الشامل بالاقتراع ـ أي بكلمة أخرى، يعمل لسيطرة الناس "الأدنين"». صاحب الإغراء هنا هو روسو الذي جعل المرأة مهمة، ثم جاءت هارييت بيتشرستاو والعبيد، بعدئذ الاشتراكيون وأبطالهم من العمال والفقراء. هذا كله يجب الكفاح ضده.

ليست أخلاق نيتشه هي أخلاق الانغماس ـ الذاتي (أي إطلاق المرء العنان لشهواته) بأي معنى من المعاني، بل هو يؤمن بالنظام الاسبارطي والقدرة على التحمل، وكذلك إيقاع الألم لغايات مهمة. إنه يعجب بقوة الإرادة فوق كل شيء. إذ يقول: «إنني أختبر **قوة الإرادة**، بحسب القدرة على المقاومة التي يمكن

---

(1) لكن على ما يبدو أتذكر أن شخصاً ما سبق مِل في هذا القول.

(2) في كل الاقتباسات المأخوذة من نيتشه، التوكيدات موجودة في الأصل.

أن تقدمها، ومقدار الألم الذي يمكن أن تتحمله، كذلك التعذيب الذي تستطيع احتماله، وتعلم كيف تحوله لصالحها.

هنا أنا لا أشير إلى الشر وآلام الوجود بأصبع الاتهام، بل يراودني الأمل بأن الحياة قد تصبح ذات يوم أكثر شراً وأكثر امتلاء بالمعاناة مما كانت في أي يوم».

إنه يعتبر الشفقة ضعفاً يجب مكافحته. «على الهدف أن يتوفر له تلك الطاقة الهائلة من العظمة التي يمكن أن تصوغ الإنسان في المستقبل من خلال الانضباط وكذلك من خلال القضاء على ملايين الناس «الحمقى والأعمال غير المتقنة»، التي مع ذلك يمكن أن تتجنب الذهاب إلى الدمار، لدى رؤية المعاناة التي تتم نتيجة ذلك، والتي لم يوجد مثيل لها من قبل». لقد تنبأ بفرح معين بعصر من الحروب الكبرى، لذا يتساءل المرء ما إذا كان سيشعر بالسعادة لو أنه عاش ورأى ما تحقق من نبوءته.

مع ذلك، لم يكن الرجل عابداً للدولة. بل هو بعيد عن ذلك. إنه فرداني عاطفي، يؤمن بالبطل. شقاء أمة كلها، كما يقول، أقل أهمية من معاناة فرد عظيم. و«مصائب هؤلاء الناس الصغار كلهم لا تشكل معاً إجمالاً كلياً، إلا من خلال مشاعر الناس الأقوياء».

كذلك ليس نيتشه بصاحب النزعة القومية، كما أنه لا يبدي إعجاباً مفرطاً بألمانيا. إنه يريد عرقاً حاكماً دولياً، يكون هو سيد هذه الأرض: «أرستقراطية واسعة جديدة تقوم على أساس أشد أنواع الضبط ـ الذاتي قسوة، حيث تكون إرادة رجال السلطة الفلسفيين وطغاة الغنى، هي التي تطبع بطابعها آلاف السنين».

كذلك، ليس نيتشه بالمعادي للسامية تحديداً، رغم أنه يعتقد أن ألمانيا فيها عدد من اليهود أكثر مما تستطيع استيعابه، لذا يجب ألا يسمح بأي تدفق آخر لليهود. كما أنه يكره العهد الجديد، لكن ليس القديم، الذي يتكلم عنه بلغة الإعجاب الشديد. وإنصافاً لينتشه، لا بد من التأكيد على أن الكثير من التطورات الحديثة التي كانت ذات صلة معينة بنظراته الأخلاقية العامة جاءت معاكسة لآرائه التي عبر عنها صراحة.

ثمة تطبيقان لأخلاقه يستحقان الملاحظة: الأول، احتقاره للمرأة، والثاني نقده المرير للمسيحية.

إنه لا يكل ولا يمل من التهجم على النساء. ففي كتابه شبه النبوئي «هكذا تكلم زارادشت» يقول النساء غير جديرات بالصداقة بعد، إذ ما يزلن قططاً أو عصافير، أو في أفضل الأحوال بقراً. وعلى الرجل أن يتدرب على شؤون القتال والحرب، فيما على المرأة أن تمتّع المحارب. وكل شيء آخر حماقة. «غير أن تَمَتُّع المحارب هذا يجب أن يكون من نوع خاص، إن كان بإمكان المرء أن يثق بقوله الذي يؤكد عليه أشد التوكيد: «أنت ذاهب إلى المرأة؟ إذن لا تنسَ سوطك».

مع ذلك ليس هو عنيفاً كلياً دائماً، رغم أنه دائماً مفعم بالازدراء. ففي «إرادة القوة» يقول: «لعلنا نستمتع بالمرأة كما نستمتع بنوع من المخلوقات أطيب مذاقاً وأكثر رقة وأثيرية. فأية معاملة يجب أن تعامل بها مخلوقات ليس في أذهانها سوى الرقص والهراء، الملابس والحلى المبهرجة! لقد كن دائماً متعة كل رجل متوتر الروح مشدود الأعصاب». لكن، حتى هذه النعم توجد فقط لدى النساء، طالما يحفظهن ضمن النظام ذكور رجوليون، إذ حالما يحققن أي استقلال، يصرن غير قابلات للتحمل. «لدى المرأة الكثير مما يسبب لها العار، ولدى النساء عموماً الكثير من التحذلق، السطحية الزائفة، صفات معلم المدرسة، الادعاء التافه، قابلية الجموح وعدم الحكمة الخفية... وكلها يفضل أن تبقى تحت السيطرة نتيجة الخوف من الرجل». هكذا يقول في «ما وراء الخير والشر»، حيث يضيف بأن علينا أن نفكر بالنساء كممتلكات، مثلما يفعل الشرقيون. إنه يعرض احتقاره كله للمرأة باعتباره حقيقة واضحة ـ بذاتها، دون أن يدعمه بأي دليل من التاريخ أو من تجربته الخاصة التي كانت، بقدر ما يتعلق الأمر بالنساء، مقتصرة تقريباً على أخته.

يعترض نيتشه على المسيحية لأنها جعلت الناس يقبلون بما يدعوه «أخلاق العبيد». ومن الغريب أن نلاحظ التغاير بين حججه وحجج الفلاسفة الفرنسيين الذين سبقوا الثورة. إذ كانوا يجادلون بأن العقائد المسيحية غير صحيحة، وأن

المسيحية تعلم الخضوع لما يُحكم بأنها إرادة الله، في حين أن الكائنات البشرية التي تحترم نفسها يجب ألا تنحني لأية سلطة عليا، كما أن الكنائس المسيحية صارت حليفة للطغاة، مثلما هي تساعد أعداء الديموقراطية في إنكار الحرية، والاستمرار في سحق الفقراء. لا يهتم نيتشه بالحقيقة الميتافيزيقية للمسيحية أو أي دين آخر، لكونه مقتنعاً بأنه ما من دين صحيح بالحقيقة، وهو يحكم على كل الأديان حكماً قاطعاً من خلال تأثيراته الاجتماعية. إنه يتفق مع الفلاسفة في الاعتراض على الخضوع لإرادة الله المفترضة، لكنه يستبدلها بإرادة «طغاة ـ الفن» الأرضيين. فالخضوع صحيح، لأولئك الناس الفائقين للعادة، للإنسان «السوبرمان» لكن ليس لله المسيحي. أما بالنسبة لكون الكنائس المسيحية حليفة الطغاة وعدوة الديموقراطية، فذلك، كما يقول، عكس الحقيقة تماماً. بالنسبة إليه، الثورة الفرنسية والاشتراكية تتماهيان أساساً في الروح مع المسيحية، وهو يعارضها كلها على حد سواء، وللسبب نفسه: هو لا يعامل الناس كلهم باعتبارهم متساوين في أي مجال، مهما يكن.

ثم يقول: البوذية والمسيحية كلتاهما دينان «عدميان»، بمعنى أنهما ينكران أي فارق نهائي في القيمة بين إنسان وآخر، لكن البوذية أقل قابلية للاعتراض بكثير من الاثنتين. ذلك أن المسيحية تحط من القدر، ملأى بالعناصر المفسدة والقذرة. قوتها الدافعة هي ثورة الناس «الحمقى وغير المتقنين». هذه الثورة بدأها اليهود، وأدخلوا المسيحية من خلال «رسل مقدسين»، مثل القديس بولس، الذي لم يكن يتصف بالشرف. أما «العهد الجديد» فهو الكتاب المقدس، للجنس الوضع تماماً من البشر». كما أن المسيحية هي الكذبة الأشد فتكاً وإغواء، التي وجدت يوماً. إذ ما من إنسان معروف شابه يوماً المثال المسيحي، والمثال على ذلك الأبطال في «حيوات بلوتارك». كذلك يجب إدانة المسيحية لإنكارها قيمة «الكبرياء، الشفقة عن بعد، الشعور الكبير بالمسؤولية، الأرواح الشهمة، الحيوية الرائعة، غرائز الحرب والغزو، تقديس العاطفة، الانتقام، الغضب، الشهوانية، المغامرة، المعرفة». فهذه كلها جيدة، وكل ما قالته المسيحية عنها سيء ـ هكذا يجادل نيتشه.

كما يجادل بأن المسيحية تهدف إلى تدجين القلب لدى الإنسان، لكن هذا خطأ. فالوحش البري يتصف بروعة معينة، يفقدها عندما يدجَّن أو يتم ترويضه. والمجرمون الذين صاحبهم دوستويفسكي كانوا خيراً منه، لأنهم كانوا يحترمون أنفسهم. كما يصاب نيتشه بالغثيان عند ذكر التوبة والتخليص من الخطيئة، وهو ما يدعوه بـ«الحماقة غير المباشرة». إذ يصعب علينا أن نحرر أنفسنا بهذه الطريقة من التفكير المتعلق بالسلوك البشري: «إننا وارثون لنزعة تشريح الوجدان وصلْب ـ الذات طوال ألفي سنة». ثم هناك فقرة بليغة للغاية عن باسكال تستحق الاقتباس، لأنها تبين اعتراضات نيتشه على المسيحية على أفضل نحو:

«ما تراه ذاك الذي نكافحه في المسيحية؟ كونها تهدف لتدمير الأقوياء، من خلال تحطيم أرواحهم، باستغلال لحظات تعبهم وضعفهم، لقلب ثقتهم بأنفسهم وكبريائهم إلى قلق وعذاب ضمير، وكونها تعرف كيف تسمم أنبل الغرائز لدى الناس وتصيبها بعدوى المرض، إلى أن تتحول قوتهم، وإرادة السلطة لديهم، إلى الداخل وضد أنفسهم ـ بذلك يهلك الأقوياء من خلال احتقارهم المفرط لأنفسهم وتضحيتهم بذواتهم: طريق الهلاك الرهيب، الذي يعد باسكال أشهر مثال عليه».

يود نيتشه أن يرى، بدل القديس المسيحي، ما يدعوه الإنسان «النبيل»، ليس كنموذج كوني شامل على الإطلاق، بل كأرستقراطي حاكم. فالإنسان «النبيل» سيكون قادراً أن يكون قاسياً، وحين تقتضي المناسبة، أن يكون ما يدعوه العامة بـ«المجرم». كما سيعرف الواجبات المترتبة عليه إزاء الأنداد فقط. كذلك سيحمي الفنانين والشعراء وكل من يحدث أن يكونوا سادة مهارة ما، لكنه سيفعل ذلك باعتباره عضواً في طبقة أرفع من أولئك الذين يعرفون فقط كيف يفعلون شيئاً ما. كما أنه سيتعلم من مثال المحاربين أن يربط الموت بالمصالح التي يقاتل من أجلها، أن يضحي بالكثيرين، ويحمل قضيته على محمل الجد إلى حد يكفي لأن لا يوفر رجالاً وأن يمارس انضباطاً متصلباً، ويسمح لنفسه بعنف الحرب ومكرِها. ولسوف يعرف الدور الذي تلعبه القسوة في التميز الأرستقراطي. فكل شيء تقريباً مما ندعوه «ثقافة عليا» يقوم بالأساس على

إضفاء الصبغة الروحانية على القسوة وتركيزها. والإنسان «النبيل» هو بشكل أساسي الإرادة المجسدة للسلطة.

ما علينا يا ترى أن نفكر بعقائد نيتشه؟ إلى أي مدى هي صحيحة؟ وهل هي مفيدة بأية درجة؟ كذلك هل يوجد فيها أي شيء موضوعي، أم أنها مجرد تخيلات قوة لإنسان عاجز؟

قبل كل شيء، لا يمكن أن ننكر أن نيتشه كان ذا تأثير كبير، ليس بين الفلاسفة التقنيين فحسب، بل أيضاً بين رجال الأدب والثقافة الفنية. كذلك لا بد من الاعتراف بأن نبوءاته فيما يتعلق بالمستقبل برهنت، حتى الآن، على أنها أكثر صحة من نبوءات التحرريين أو الاشتراكيين. فإذا كان الرجل مجرد عَرَض لمرض، فلا بد أن يكون ذلك المرض واسع الانتشار للغاية في العالم الحديث.

مع ذلك، هناك مقدار كبير لديه لا بد من شطبه باعتباره مجرد جنون عظمة. إنه يقول، وهو يتكلم عن سبينوزا: «كم من الجبن والهشاشة الشخصية، يفضح هذا القناع التنكري لناسك مريض؟» الكلام ذاته الذي يمكن أن يقال عنه تماماً، لكن باشمئزاز أقل، نظراً لأنه لم يتورع عن قوله عن سبينوزا. إذ من الواضح أنه في أحلام ـ يقظته، كان محارباً وليس أستاذ فلسفة، والناس الذين كان معجباً بهم، كلهم كانوا عسكريين. كما أن رأيه بالمرأة، شأنه شأن كل رجل، هو نوع من إضفاء الصبغة الموضوعية على تحركه باتجاهها، الذي كان من الواضح تحرك خوف. «لا تنسَ سوطك» ـ لكن تسع نساء من عشر سيخلصنه السوط، ولقد كان يعرف ذلك، لذلك بقي بعيداً عن النساء، مسكِّناً غروره الجريح بملاحظات غير لطيفة.

إنه يدين الحب المسيحي، لأنه يعتقد أنه نتاج الخوف: فأنا أخشى أن يؤذيني جاري، لذلك أؤكد له أنني أحبه. ولو كنت أقوى أو أكثر شجاعة، لأبديت له على المكشوف ما أشعر به من ازدراء تجاهه. لكن لا يخطر ببال نيتشه أن من الممكن لإنسان أن يشعر بالحب الشامل بشكل خالص، وذلك بكل وضوح لأنه هو نفسه لا يشعر إلا بالكراهية والخوف الكليين، لكنه يخفيهما تحت قناع من لامبالاة السيد الكبير. فإنسانه «النبيل» ــ الذي ليس له وجود

إلا لديه هو نفسه في أحلام يقظته ـ هو كائن خالٍ كلياً من التعاطف، لا يرحم، ماكر، قاسٍ، ولا يهتم إلا بقوته الخاصة. يقول الملك لير، وهو على حافة الجنون:

«سأقوم بأشياء كهذه ـ ما هي لا أدري بعد ـ لكنها ستكون رعباً للأرض»، هذه هي فلسفة نيتشه بإيجاز.

ذلك أنه لم يخطر ببال نيتشه قط أن شهوة السلطة التي يضفيها على «سوبرمانه»، هي ذاتها حصيلة الخوف. فأولئك الذين لا يخافون جيرانهم لا يرون ضرورة لأن يمارسوا الطغيان عليهم. والناس الذين يقهرون الخوف، لا يكون لهم الماهية المسعورة «للطاغية ـ الغني» الموجودة لدى نيتشه. أما «النيرونات» الذين يحاولون أن يستمتعوا بالموسيقى وهم يرتكبون المجازر، فتكون قلوبهم مليئة بالخوف من ثورة في القصر لا مناص منها. غير أنني لا أنكر، نتيجة التعليم الذي تلقاه بشكل جزئي، أن العالم الحقيقي صار لديه أشبه بكابوس، لكن ذلك لا يجعله أقل رهبة ورعباً.

ثم لا بد من الاعتراف بأن هناك نمطاً معيناً من الأخلاق المسيحية، يمكن أن تنطبق عليه انطباقاً تاماً انتقادات نيتشه القاسية. فباسكال ودوستويفسكي ـ مثالاه الخاصان ـ يتصفان كلاهما بشيء ما خسيس في فضيلتهما. إذ ضحى باسكال بفكره الرياضي الرائع من أجل الله، لذلك عزا له بربرية التوسيع الكوني لعذابات باسكال العقلية الفظيعة. أما دوستويفسكي فلم يكن له شأن البتة بـ«الكبرياء الخاصة»، وهو يأثم لكي يتوب ويستمتع بلذة الاعتراف. على أنني لن أناقش مسألة المدى الذي يمكن لانحرافات شديدة كهذه أن تُشحَن بصورة صحيحة ضد المسيحية، لكنني سأقر بأنني أتفق مع نيتشه في الاعتقاد بانبطاح دوستويفسكي الذليل. كما أتفق معه على أن شيئاً من الاستقامة الأخلاقية والكبرياء وحتى الاعتداد بالنفس، من نوع معين، إنما هي عناصر تتواجد لدى الشخصية الأفضل، كذلك ليس هناك فضيلة تضرب جذورها في الخوف، يمكن الإعجاب بها كثيراً.

ثمة صنفان من القديسين: قديس بالفطرة، وقديس بسبب الخوف. القديس بالفطرة يتصف بالحب العفوي للجنس البشري، ويفعل الخير لأن فعل الخير يمنحه السعادة. من جهة أخرى، القديس بسبب الخوف أشبه بإنسان يمتنع عن السرقة خوفاً من الشرطة، إذ كان سيغدو شريراً لو لم يمنعه تفكيره بنار جهنم أو انتقام جيرانه. نيتشه يستطيع فقط أن يتصور الصنف الثاني من القديسين، ملؤه الخوف والكراهية، إلي حد أن الحب العفوي للجنس البشري يبدو له مستحيلاً. غير أنه لا يستطيع أبداً أن يتصور الإنسان، الذي لا يخاف البتة، ويتصف بتلك الصفات العنيدة التي يتصف بها «السوبرمان»، مع ذلك لا يوقع أذى بالناس، لأنه لا يرغب في أن يفعل ذلك. ترى هل يفترض أحد أن لينكولن فعل ما فعله خوفاً من جهنم؟ مع ذلك لينكولن، بالنسبة لينتشه، خسيس ونابليون رائع.

يظل علينا أن ننظر إلى المشكلة الأخلاقية الأساسية التي طرحها نيتشه وهي بالتحديد: هل على أخلاقنا أن تكون أرستقراطية، أم عليها، بمعنى من المعاني، أن تعامل الناسَ جميعاً باعتبارهم سواسية؟ المسألة، بالشكل الذي ذكرته، ليس لها معنى واضح تماماً، لذلك وبكل وضوح، الخطوة الأولى هي أن نحاول جعل القضية محددة أكثر.

في المقام الأول، علينا أن نحاول التمييز بين خُلُق أرستقراطي ونظرية سياسية أرستقراطية. فالعمل بمبدأ بنتام القائل بأن السعادة الكبرى للعدد الأكبر هو خلق ديموقراطي، لكنه قد يفكر أن السعادة العامة ترتقي على نحو أفضل بشكل أرستقراطي ما من أشكال الحكم. هذا ليس موقف نيتشه. بل هو يعتقد أن سعادة عامة الناس ليست جزءاً من الخير بذاته. فكل ما هو خير أو شر بذاته موجود لدى القلة الأرفع، وما يحدث للبقية لا يحسب له حساب.

المسألة التالية هي: كيف يمكن تحديد هذه القلة الأرفع؟ عملياً، يكون لها، عادة، نزعة الغزو متأصلة في دمها كعرق، أو أرستقراطية وراثية ـ فالأرستقراطيات عادة كانت تنحدر، نظرياً على الأقل، من عروق فاتحة. وأعتقد أن نيتشه سيقبل هذا التحديد. «إذ لا يمكن أن تكون هنا أخلاق بدون منبت جيد». كما يقول لنا. ثم يقول إن الطبقة النبيلة هي دائماً بربرية في البداية، لكن كل ارتقاء للإنسان إنما يعود للمجتمع الأرستقراطي.

بيد أنه ليس من الواضح ما إذا كان نيتشه يعتبر رفعة الأرستقراطية خلقية أم أنها تعود للتربية والبيئة. إن كانت الأخيرة، يغدو من الصعب أن ندافع عن استبعاد الآخرين من المزايا التي يفترض بشكل سابق أنهم مؤهلون لها أيضاً. كذلك لن أفترض أنه ينظر إلى الأرستقراطيات الفاتحة وأحفادها باعتبارها أرفع بيولوجياً من رعاياها، مثلما الناس أرفع من الحيوانات الداجنة، وإن كان ذلك بدرجة أقل.

ترى ما سوف نعنيه بـ«الأرفع بيولوجياً؟» حين نفسر كلام نيتشه سنعني أن أفراداً من عرق أرفع وأحفادهم يحتمل أن يكونوا «نبلاء»، بالمعنى الذي يقصده نيتشه: إذ لديهم قوة إرادة أكبر، شجاعة أكثر، دافع أكثر باتجاه السلطة، تعاطف أقل، خوف أقل ولطف أقل.

يمكننا الآن أن نذكر أخلاق نيتشه، وأعتقد أن ما يلي تحليل عادل لها:

منتصرون في الحرب، أحفادهم عادة أرفع بيولوجياً من المهزومين. لذلك، من المرغوب فيه، ومن الواجب عليهم أن يقبضوا على السلطة كلها، وأن يديروا الشؤون لمصلحتهم حصرياً.

هنا يظل علينا أن نفكر بكلمة «المرغوب» فيه، جيداً. ما هو «المرغوب فيه» في فلسفة نيتشه؟ من وجهة نظر خارجية، ما يدعوه نيتشه «مرغوباً فيه» هو ما يرغب به نيتشه. بهذا التفسير، ربما يمكن الكلام عن عقيدة نيتشه ببساطة وصراحة أكثر بجملة واحدة هي التالية: «بودي لو عشت في أثينا أيام باركليس أو فلورنسا أيام آل مديتشي». لكن هذه ليست فلسفة. إنها حقيقة من حقائق سيرة ذاتية لفرد معين من الأفراد. فكلمة «مرغوب» ليست مرادفة لعبارة «مرغوب من قبلي». إن لها مطالبة ما، لكن مظللة بشكل من الأشكال، بالشمولية التشريعية. فالمؤمن يمكن أن يقول، ما هو مرغوب إنما هو ما يشاؤه الله، لكن نيتشه لا يمكنه أن يقول هذا.

بإمكانه أن يقول إنه يعرف ما هو الخير بالحدس الأخلاقي، لكنه لن يقول هذا، لأنه يبدو كانطياً جداً. ما يمكنه قوله كتوسيع لكلمة «مرغوب» هو هذا: «إن كان الناس سيقرؤون أعمالي، فإن نسبة معينة منهم ستتوصل لأن تشاركني

رغباتي فيما يتعلق بتنظيم المجتمع، هؤلاء الناس، وبإلهام من الطاقة والعزم اللذين ستمنحهم إياهما فلسفتي، يمكن أن يحافظوا على الأرستقراطية ويستعيدوها بأنفسهم كأرستقراطيين أو (مثلي) كمتملقين للأرستقراطية. بهذه الطريقة سيتوصلون إلى حياة أكمل مما سيكون لهم كخدم للشعب».

ثمة عنصر آخر لدى نيتشه، شديد القرب من الاعتراض الذي يجادل به «الفردانيون الأجلاف» ضد النقابات. ففي صراع الكل ضد الكل، يحتمل أن يكون للمنتصر صفات معينة، يعجب نيتشه بها، كالشجاعة مثلاً، الدهاء، وقوة الإرادة. لكن إذا كان الناس الذين لا يتصفون بهذه الصفات الأرستقراطية (وهم الأغلبية الكبيرة) قادرين على جمع أنفسهم معاً، فإن بإمكانهم أن يفوزوا، رغم دونيتهم كأفراد. في صراع الغوغاء الجماعي هذا ضد الأرستقراطية، تعد المسيحية جبهة إيديولوجية، مثلما الثورة الفرنسية جبهة قتالية. لذلك علينا أن نعارض كل نوع من الوحدة بين الأفراد الضعفاء، خشية أن تتفوق قوتهم المجتمعة على قوة الأفراد الأقوياء. من جهة أخرى، علينا أن نطور وحدة بين العناصر صلبي العود والرجوليين من السكان. الخطوة الأولى باتجاه خلق وحدة كهذه هي الوعظ بفلسفة نيتشه. ولسوف يتبين أنه ليس من السهل الحفاظ على التمايز بين الأخلاق والسياسة.

لنفترض أننا نود ـ كما أود أنا بالتأكيد ـ أن نجد حججاً ضد أخلاق نيتشه وسياسته، ما هي الحجج التي يمكن أن نجدها؟

ثمة حجج عملية وازنة، تبين أن محاولة تحقيق غاياته، ستحقق، بالحقيقة، شيئاً مختلفاً كل الاختلاف. فأرستقراطيو المولد هذه الأيام مجردون من أي قيمة، والشكل العملي الوحيد للأرستقراطية هو تنظيم يشبه التنظيم الفاشي أو الحزب النازي. تنظيم كهذا يثير معارضة، ومن المحتمل أن يُهزَم في الحرب، لكن إن لم يهزَم، لا بد أن يصبح، خلال فترة وجيزة، مجرد دولة شرطة، حيث يعيش الحكام في حالة رعب دائم من الاغتيال، بينما الأبطال في معسكرات اعتقال. في مجتمع كهذا، الإيمان والشرف يُستنزفان نتيجة الانتشار، ومن يمكن أن يكونوا «سوبرمانات» الارستقراطية ينحطون إلى زمرة من الجبناء الرعاديد.

لكن هذه حجج تصلح لزماننا، إنما لم تكن تصلح في العصور الماضية، حين لم تكن الأرستقراطية موضع شك أو تساؤل. فالحكم المصري كان يسير وفق مبادئ نيتشه لعدة آلاف من السنين. وحكومات الدولة الكبيرة كلها تقريباً كانت أرستقراطية حتى الثورتين الأمريكية والفرنسية. لذلك علينا أن نتساءل ما إذا كان هناك أي سبب جيد لتفضيل الديموقراطية على شكل الحكم الذي كان له تاريخ طويل من النجاح - أو بالأحرى، نظراً لأننا معنيون بالفلسفة وليس بالسياسة، ما إذا كان هناك أسس موضوعية لرفض الأخلاق التي يدعم بها نيتشه الأرستقراطية.

المسألة الأخلاقية، باعتبارها عكس السياسية، هي المسألة التي تتعلق بالتعاطف. فالتعاطف، بمعنى أنك ستكون تعيساً نتيجة معاناة الآخرين، هو طبيعي إلى حد ما بالنسبة للكائنات البشرية، فالأطفال الصغار ينزعجون عندما يسمعون أطفالاً آخرين يبكون. لكن تطور هذا الشعور يختلف كثيراً لدى الناس المختلفين. إذ يجد بعضهم متعة في إيقاع الأذى بالآخرين، بعضهم الآخر، مثل بوذا، يشعر أنه لا يمكن أن يكون سعيداً تماماً، طالما هناك كائن حي يعاني. إن معظم الناس يقسمون المجتمع، على الصعيد العاطفي، إلى أصدقاء وأعداء، ويشعرون بالتعاطف تجاه الأوائل، لكن لا يشعرون بذلك تجاه الأواخر. خُلُق كهذا، مثلما هو موجود لدى المسيحية أو بوذا، له أساسه العاطفي في التعاطف الشامل، أما أخلاق نيتشه فتعاني من غياب كامل للتعاطف. (بل غالباً ما يعظ ضد التعاطف، وفي هذا المجال يشعر المرء بأنه لا يجد صعوبة في إطاعة مفاهيمه الخاصة). السؤال هو التالي: إذا كان بوذا ونيتشه في حالة مواجهة، هل يمكن لأي منهما أن يقدم حجة تروق للمستمع غير المتحيز؟ هنا، أنا لا أفكر بالحجج السياسية. بل باستطاعتنا أن نتصورهما يظهران أمام كلي القدرة، كما في الفصل الأول من سفر أيوب، ثم يقدمان النصيحة فيما يتعلق بالعالم الذي يجب عليه سبحانه أن يخلقه. ترى ما يمكن لأي منهما أن يقوله؟

سيفتتح بوذا النقاش بالكلام عن المصابين بالجذام، المنبوذين والبؤساء، والفقراء الذين يكدون ويشتغلون منهكين مرهقين، لكي يؤمنوا لعيالهم «قوت اللايموت». كذلك سيتكلم عن الجرحى في المعركة الذين يموتون، وهم

يعانون من العذاب البطيء أشد المعاناة، واليتامى الذين يعانون من سوء المعاملة على أيدي أوصيائهم، بل عن الأكثر نجاحاً حتى، ممن يسكنهم هاجس الفشل والموت. ثم عن عبء الأحزان هذا كله، سيقول، لا بد من إيجاد طريق للخلاص، لكن ليس الخلاص ممكناً إلا من خلال الحب.

أما نيتشه، الذي يمكن لكلي القدرة لديه أن يمنع فقط من أن يقاطعه أحد، فسوف ينفجر بالكلام حين يأتي دوره صارخاً «يا لرب السماء! على الإنسان أن يتعلم أن يكون نسيجه أمتن! ترى لماذا يطوف باكياً بسبب معاناة أناس تافهين؟ أو حتى معاناة أناس عظماء؟ الناس التافهون معاناتهم تافهة، لكن العظماء معاناتهم عظيمة، والمعاناة العظيمة يجب ألا نأسى عليها، لأنها نبيلة. مثلك الأعلى مثل سلبي خالص، وغياب المعاناة يمكن ضمانها تماماً بعدم الوجود. من جهة أخرى، لدي مثل عليا إيجابية: فأنا أعجب بألسيبيادس وبالأمبراطور فريدريك الثاني ونابليون. وكرمى رجال كهؤلاء، كل معاناة تستحق التحمل. إني أناشدك، أيها الإله، باعتبارك أعظم الفنانين المبدعين، لا تدع دوافعك الفنية تنحرف نتيجة هذيانات منحطة، دافعها الخوف، لهذا البائس المختل عقلياً»

فيرد بوذا، الذي تعلم في البلاط الإلهي التاريخ كله مذ جاءته المنية، وأتقن كل الإتقان العلوم مستمتعاً بالمعرفة، حزيناً على الاستخدامات التي استخدمها الناس بها، لكن بكل هدوء الحضري المتمدن: «أنت مخطئ يا أستاذ نيتشه، حين تفكر أن مثلي الأعلى سلبي خالص. صحيح، أنه يتضمن عنصراً سلبياً، هو غياب المعاناة، لكن الصحيح أيضاً أن فيه من الإيجابيات أكثر بكثير مما يوجد في عقيدتك. ورغم أنني لا أشعر بأي إعجاب خاص تجاه ألسيبيادس ونابليون، إلا أنني لدي أبطالي أيضاً: خلفي يسوع المسيح، لأنه قال للناس أن يحبوا أعداءهم، كذلك الناس الذين اكتشفوا كيف يسيطرون على قوى الطبيعة ويؤمّنون الغذاء بأقل قدر من الجهد، رجال الطب الذي يوضحون كيف تكافح المرض، الشعراء والموسيقيون والفنانون الذين يقبضون بأيديهم على لمحات الجمال الإلهي. فالحب والمعرفة والاستمتاع بالجمال، كلها ليست أشياء سلبية، بل هي كافية لأن تملأ حياة أعظم الناس الذين عاشوا في يوم من الأيام».

«كله الشيء ذاته» يرد نيتشه، «عالمك تافه. لقد كان عليك أن تدرس هرقليطس، الذي ما تزال أعماله حية كاملة في المكتبة السماوية. حبك هو شفقة، يثيرها الألم، وحقيقتك، إن كنت صادقاً، غير سارة، تُعرف فقط من خلال المعاناة. أما بالنسبة للجمال، فماذا هناك يا ترى أجمل من النمر الذي تعود روعته كلها لشراسته؟ لا، إن كان على الله أن يقرر لصالح عالمك، فإنني أخشى أن نموت كلنا سأماً منه».

هنا، يرد بوذا «أنت، يمكن أن يحدث لك هذا، لأنك تحب الألم، وحبك للحياة خدعة ورياء، لكن من يحب الحياة حقاً سيكون سعيداً، حين لا يكون بإمكان أحد في العالم أن يكون سعيداً بقدر سعادته».

من جهتي، أنا أوافق بوذا فيما يتصوره. لكنني لا أدري كيف أبرهن، بأية حجة من تلك التي يمكن استخدامها في مسألة رياضية أو علمية، على أنه صحيح. إنني أكره نيتشه لأنه يحب التأمل بالألم، لأنه يضع الغرور موضع الواجب، ولأن الناس الذين يحبهم ويعجب بهم كل الإعجاب هم الغزاة الفاتحون، الذين كان مجدهم كله في قتل الناس وتدمير البلدان. لكنني أعتقد أن الحجة النهائية والحماسة ضد فلسفته، مثلما هي ضد أي أخلاق مزعجة، لكنها متماسكة ذاتياً من داخل، لا تكمن في اللجوء إلى الحقائق، بل في اللجوء إلى العواطف. فنيتشه يحتقر الحب الكلّي، بينما أشعر أنه وحده هو القوة الدافعة لكل ما أنشده فيما يخص العالم. ولقد كان لأتباعه فرص لإظهار براعاتهم، لكننا نأمل أن تصل سريعاً إلى نهايتها.

* * *

الفصل السادس والعشرون

الصحاب مذهب المنفعة

خلال المرحلة الممتدة من كانت إلى نيتشه، بقـي الفلاسـفة المحترفـون في بريطانيا دون أن يتأثروا البتة تقريباً بمعاصريهم الألمـان، باستثناء وحيـد هو السير ولـيم هـاملتون، الـذي تـأثر بعـض التـأثر، صحيح أن كولريـدج وكارليل تأثرا أشد التأثر بكانط، فيخته والرومانسيين الألمان، لكن الصحيح أيضاً أنهما ليسا بفيلسوفين، بالمعنى التقني للكلمة. ذات مرة، ذكر أحدهم، على ما يبدو، كانت لجيمس مِل، فلاحظ هذا بعد لحظة من توقف، قـائلاً: «إني أرى جيداً ما هو عليه، ذلـك البـائس كـانط». لكـن هـذه الدرجـة مـن المعرفة استثنائية، وبصورة عامة، هنـاك صـمت تـام حـول الألمـان. فبنتـام ومدرسته اشتقا فلسفتهما، في كل خطوطها الأساسية، من لـوك، هـارتلي، وهلفيثيوس. أهميتهم ليست فلسفية كثيراً بقدر مـا هـي سياسـية، باعتبـارهم زعماء الراديكالية البريطانية، وباعتبارهم الناس الذين مهـدوا الطريـق، عـن غير قصد، لعقائد الاشتراكية.

جيريمي بنتام، الذي كان يعترف به كزعيم «للراديكاليين الفلسفيين» لم يكن من ذلك النوع من الرجال الذين يتوقع وجودهم على رأس حركة من هذا النوع. ولد بنتام سنة 1748 لكنه لم يصر راديكالياً حتى سنة 1808. كان خجولاً إلى حد مزعج، ولم يكن باستطاعته دون ارتعاش تحمل صحبة الغربـاء. كتـب بغـزارة، لكنه لم يزعج نفسه بالنشر، وما نُشر باسمه، كان أصدقاؤه قد اختلسوه منه، حباً منهم بفعل الخير. اهتمامه الأساسي كان فلسفة التشريع الـتي اعتـرف أن سـابقيه فيها الأكثر أهمية هما هلفيثيوس وبيكاريا. ثم من خـلال نظريـة القـانون أصـبح مهتماً بالأخلاق والسياسة.

إنه يبني فلسفته كلها على مبدأين: «مبدأ الترابط» و«مبدأ السعادة الكبرى». مبدأ الترابط أكد عليه هارتلي قبله سنة 1749، رغم أن ترابط الأفكار أو تداعيها كان معروفاً كواقعة، إلا أنه كان يعتبر، من قبل لوك مثلاً، مصدراً للأخطاء الطفيفة فقط. لكن بنتام، حاذياً حذو هارتلي، جعله مبدأ أساسياً في علم النفس. إنه يعترف بتداعي الأفكار واللغة، وكذلك بتداعي الأفكار واللغة. كما كان يهدف، من خلال هذا المبدأ، إلى أن يصل إلى حساب حتمي للوقائع الذهنية. أي جوهر عقيدته هو ذاته في النظرية الأكثر حداثة «للمنعكس الشرطي» القائم بالأساس على تجارب بافلوف. الفارق المهم الوحيد هو أن المنعكس الشرطي لدى بافلوف فيزيولوجي، في حين أن تداعي الأفكار ذهني محض. لذلك، عمل بافلوف قابل للتفسير المادي، كما قدمه السلوكيون، في حين أن تداعي الأفكار أدى بدلاً من ذلك إلى علم نفس مستقل تقريباً عن علم الفيزيولوجيا. إذ لا يمكن أن يكون هناك شك في أن مبدأ الانعكاس الشرطي، علمياً، هو مرحلة متقدمة بالنسبة للمبدأ الأقدم. مبدأ بافلوف هو التالي: لنفترض أن هناك انعكاساً، طبقاً له، المحرض ب يُنتج رد الفعل جـ، ولنفترض أن حيواناً معيناً غالباً ما جرب المحرض آ مثلما جرب في الوقت نفسه المحرض ب، فغالباً ما يحدث أنه في الوقت المحدد يُنتج المحرض آ رد الفعل جـ، حتى وإن كان ب غائباً. لكن أن نبت بالظروف التي يحدث فيها هذا، مسألة تجريب. ومن الواضح أننا إذا ما وضعنا الأفكار محل آ . ب وجـ، يصبح مبدأ بافلوف هو نفسه مبدأ تداعي الأفكار.

مما لا شك فيه أن كلا المبدأين صحيح ضمن نطاق معين، والمسألة الجدلية الوحيدة هي ما يتعلق بمدى هذا النطاق. بنتام وأتباعه بالغوا بهذا المدى بالنسبة لمبدأ هارتلي، مثلما فعل بعض السلوكيين، بالنسبة لمبدأ بافلوف.

إن الحتمية في علم النفس بالنسبة لبنتام، هامة للغاية، لأنه كان يرغب في تأسيس مجموعة من القوانين ـ وبصورة عامة أكثر، تأسيس منهج اجتماعي ـ يجعل الناس بصورة آلية فضلاء. مبدأه الثاني، أي مبدأ السعادة الكبرى، صار ضرورياً عند هذه النقطة من أجل تحديد معنى «الفضيلة».

لقد أكد بنتام على أن الخير هو (اللذة) أو السعادة ـ وقد استخدم هاتين الكلمتين كمترادفتين ـ أما الألم فهو الشر. لذلك، تكون الحالة أفضل من الأخرى، حين ترجح فيها كفة اللذة على كفة الألم، أو يكون هنا رجحان ضئيل للألم على اللذة. لكن من بين تلك الحالات الممكنة كلها، الحالة الأفضل هي التي يكون فيها الرجحان الأكبر للذة على الألم.

في هذه العقيدة، ليس هناك من جديد إنما انتهى بها الأمر لأن تدعى «نفعية». لقد نادى بها هتشيسون منذ الـ 1725، فيما ينسبها بنتام إلى بريستلي الذي ليس له، مع ذلك، أي حق خاص بها. إنها موجودة فعلاً لدى لوك. لكن قيمة بنتام لا تكمن في العقيدة ذاتها، بل في تطبيقها بشدة على شتى المسائل العلمية.

لم يكن بنتام يعتقد بأن الخير هو السعادة وحسب، بل أيضاً أن كل فرد يتابع دائماً ما يعتقد أنه سيبلِّغه سعادته. لذلك قال: عمل المشرِّع هو أن يحقق نوعاً من التناغم بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة. فلمصلحة الناس أن أمتنع أنا عن السرقة، لكن من مصلحتي أنا فقط أن يكون هناك قانون جزائي فعال. بالتالي، القانون الجزائي هو طريقة لجعل مصالح الأفراد تتوافق مع مصالح المجتمع، وذلك هو مبرره.

كذلك يجب أن يعاقب الناس من قبل القانون الجزائي لمنع الجريمة، وليس لأننا نكره المجرم. أما الأمر الأكثر أهمية فهو أن العقاب يجب أن يكون أكيداً أكثر مما يكون قاسياً. في إنكلترا، أيامه، كانت عقوبة كثير من الإساءات الصغرى تماماً هي الإعدام، نتج عن ذلك أن المحلَّفين غالباً ما كانوا يرفضون الإدانة لأنهم كانوا يعتقدون أن العقوبة مبالغ بها. فدعا بنتام إلى إلغاء عقوبة الإعدام إلا في أسوأ الجرائم، وقبل أن يموت، كان القانون الجزائي قد تم تخفيفه في هذا المجال.

. أما القانون المدني فيجب، كما يقول، أن تكون له أربعة أهداف: مورد الرزق، الوفرة، الأمان والمساواة. هنا نلاحظ أنه لا يذكر الحرية. والحقيقة، كان

يهتم قليلاً بالحرية، بل كان معجباً بالأقلية الثرية المحبة للخير التي سبقت الثورة الفرنسية ـ كاترين الكبرى والإمبراطور فرانسيس. كما كان يحتقر كثيراً عقيدة حقوق الإنسان. فحقوق الإنسان، كما قال، هراء بسيط، وحقوق الإنسان القائمة بمعزل عن القانون هراء على طوالة (ركيزة خشبية يعد المشي عليها براعة). لذلك حين قام الثوريون الفرنسيون بـ«الإعلان عن حقوق الإنسان»، دعا بنتام ذلك «عملاً ميتافيزيقاياً ـ بل لا أكثر من ميتافيزيقا». تقسم مقالاته، كما قال، إلى ثلاثة أصناف: 1- مقالات غير مفهومة. 2- مقالات باطلة، 3 - مقالات تجمع الصفتين كلتيهما.

مَثَل بنتام الأعلى، شأنه شأن إبيقور، هو الأمان وليس الحرية. «فمن الأفضل أن تقرأ عن الحروب والعواصف، لكن من الأفضل أن تعيش السلم والهدوء».

لتطوره التدريجي باتجاه الراديكالية سببان: من جهة، الإيمان بالمساواة، الناتج عن حساب اللذات والآلام، ومن جهة أخرى، البت القاطع بخضوع كل شيء لتحكم العقل كما كان يفهمه. حبه للمساواة أدى به مبكراً لتقسيم متساوٍ لممتلكاته بين أولاده ولأن يعارض حرية الوصية. ثم في السنوات المتأخرة من حياته، أدى به إلى معارضة الملكية والأستقراطية الوراثية، ولأن ينادي بالديموقراطية الكاملة، بما في ذلك حرية الاقتراع للنساء. كما أن رفضه للإيمان بغير أسسٍ عقلانية أدى به إلى رفض الدين، بما في ذلك الإيمان بالله، كما جعله ناقداً حاداً لعيوب وثغرات القانون، مهما يكن أصلها التاريخي محترماً. كذلك لم يسمح بتبرير أي شيء لأنه تراثي أو تقليدي. كما أنه منذ مطلع شبابه كان مناهضاً للإمبريالية، سواء أكانت الإمبريالية البريطانية في أمريكا، أو إمبريالية الأمم الأخرى، إذ اعتبر المستعمرات حماقة.

كذلك وجد بنتام، من خلال تأثير جيمس مِل، ما يحثه على اتخاذ جانب السياسة العملية. لقد كان جيمس مِل أصغر من بنتام بخمس وعشرين سنة، وكان تلميذاً متحمساً لمعتقداته، لكنه كان راديكالياً نشطاً أيضاً. أعطى بنتام لمِل بيتاً (كان يخص ميلتون)، كما ساعده مالياً وهو يكتب تاريخ الهند. وحين أنجز هذا

التاريخ سلمت شركة الهند الشرقية لجيمس مِل منصباً، مثلما فعلت بعد ذلك مع ابنه، إلى أن تم إلغاؤه عقب «التمرد». كان جيمس مِل معجباً كل الإعجاب بكوندورسيه وهلفيثيوس. كما كان يؤمن، مثله مثل كل الراديكاليين في تلك المرحلة، بالقدرة الكلية للتعليم، فمارس نظرياته مطبقاً إياها على ابنه جون ستوارت مِل، مما نتج عنه ما هو جيد جزئياً وسيء جزئياً. النتيجة الأسوأ جزئياً التي نتجت هي أن جون ستوارت لم يستطع التخلص تماماً من تأثيره، حتى بعد أن أدرك أن والده كان ذا نظرة عامة محدودة وضيقة.

إذ كان جيمس مِل، شأنه شأن بنتام، يعتبر أن اللذة هي الخير الوحيد، والألم الشر الوحيد. لكنه مثل إبيقور قدّر اللذة المعتدلة أكثر. كما كان يعتقد أن المتع الفكرية هي الأفضل والاعتدال هو الفضيلة الأساسية. «التطرف بالنسبة له هو كلمة الوداع لرفض مليء بالازدراء». يقول ابنه، الذي يصنِّف أنه كان يعترض على التشديد الحديث الذي يوضع على المشاعر. وشأنه شأن المدرسة النفعية كلها، كان يعارض تماماً كل شكل من أشكال الرومانسية. كما كان يعتقد أن السياسة يمكن التحكم بها بالعقل، ويتوقع أن يُبَتّ بآراء الناس على ضوء الأدلة المقدمة. وإذا ما قدم جانبان يتجادلان وجهات نظرهما ببراعة متساوية، يكون هناك، كما كان يعتقد، اليقين الأخلاقي، أي أن العدد الأكبر سيحكم بما هو صحيح. نظرته العامة كانت محدودة نتيجة فقر طبيعته العاطفية، لكن ضمن حدوده تلك، كان له استحقاقات الصنعة، اللامصلحية، والعقلانية.

ابنه، جون ستوارت، الذي ولد سنة 1808، حمل شكلاً ملطفاً نوعاً ما من العقيدة البنتامية حتى وفاته سنة 1873.

وطوال القسم الأوسط من القرن التاسع عشر، كان تأثير البنتاميين على التشريع والسياسة البريطانية كبيراً إلى درجة مدهشة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار غيابهم التام عن مناشدة العاطفة.

قدم بنتام شتى الحجج لصالح النظرة القائلة بأن السعادة العامة هي الخير العام. بعض هذه الحجج كانت انتقادات حادة لنظريات أخلاقية أخرى. وفي بحثه

في السفسطات السياسية، يقول بلغة تستبق، على ما يبدو، ماركس، إن الأخلاق العاطفية والزهدية لا تخدم إلا مصالح الطبقة الحاكمة فقط، وهي نتاج النظام الارستقراطي. ثم يتابع فيقول، من يعلّم أخلاق التضحية لا يكون هو الضحية، بل يريد من الآخرين أن يضحوا بأنفسهم من أجله. كما أن النظام الأخلاقي ينتج عن توازن المصالح، والشركات الكبرى المسيطرة تزعم أن هناك تماهياً في المصالح بين الحاكم والمحكوم. لكن المصلحين يوضحون أن هذا التماهي لم يوجد بعد، إنما يحاولون إيجاده. كما يؤكد أن مبدأ الانتفاع وحده يمكن أن يقدم المعيار في المسائل الأخلاقية والتشريعية، ويضع الأساس لعلم اجتماعي. الحجة الإيجابية الوحيدة لصالح مبدئه هي أنه موجود فعلاً وبشكل ضمني في الأنظمة الأخلاقية المختلفة ظاهرياً. مع ذلك، هذا يصبح مقبولاً فقط نتيجة التحديد الحاد لدراسته.

لكن، ثمة ثغرات واضحة في منهج بنتام. فإذا كان كل إنسان يسعى للذته الخاصة، كيف نضمن أن يسعى المشرّع من أجل مسرة الجنس البشري بصورة عامة؟ حب الخير الغريزي لدى بنتام (الذي منعته نظرياته السيكولوجية من ملاحظته) أخفى المشكلة عنه. فلو كان المطلوب منه التوصل إلى مجموعة قوانين لبلاد ما، لكان قد صاغ اقتراحاته حول ما يتصور أنها المصلحة العامة، لا أن يعزز مصالحه أو (عن وعي) مصالح طبقته. لكن لو اعترف بهذه الحقيقة، لاضطر أن يعدل معتقداته السيكولوجية. إذ كان يعتقد، على ما يبدو، أن المشرعين من خلال الديموقراطية، إلى جانب الإشراف الصحيح، يمكن التحكم بهم، بحيث لا يمكنهم أن يعززوا مصالحهم إلا من خلال إفادتها للمصلحة العامة. ففي أيامه، لم يكن قد توفرت مادة لتشكيل حكم فيما يتعلق بتشغيل المؤسسات الديموقراطية، لذلك كانت تفاؤليته مبررة ربما، لكن في عصرنا الذي انتشر فيه الكثير من الوهم يبدو ذلك ساذجاً بشكل من الأشكال.

يقدم جون ستوارت مِل في كتابه «مذهب المنفعة» حجة فيها الكثير من المغالطة إلى حد أنه يصعب علينا أن نفهم كيف كان بإمكانه أن يفكر أنها كانت صالحة. إذ يقول: اللذة هي الشيء الوحيد الذي ينشده الناس، لذلك، اللذة هي

الشيء الوحيد المنشود. ثم يناقش بأن الأشياء الوحيدة الواضحة هي الأشياء التي نراها، والأشياء الوحيدة المسموعة هي تلك التي نسمعها، كذلك الأشياء الوحيدة المرغوبة هي تلك التي نرغب بها، ولا يلاحظ أن الشيء يكون «واضحاً» إذا كان بالإمكان رؤيته، و«مرغوباً» إذا كان يجب أن يكون مرغوباً. بالتالي «المرغوب» كلمة تفترض مسبقاً نظرية أخلاقية، ولا يمكننا أن نستدل على ما هو «المرغوب» مما يمكن أن يكون مرغوباً.

مرة ثانية: إن كان كل إنسان بالحقيقة، وبشكل لا مناص منه، يسعى من أجل متعته ولذائذه، فليس هناك فائدة في القول إن عليه أن يفعل شيئاً ما آخر. لقد سبق لكانط أن ناقش بأن كلمة «عليك» تتضمن «أن بإمكانك»، والعكس صحيح، أي إن لم يكن بإمكانك، فلا جدوى من القول عليك. وإن كان كل إنسان يسعى دائماً لمتعه ومسراته، يكون بالإمكان اختزال الأخلاق إلى مسألة التعقل: إذ يمكنك أن تفعل حسناً بتعزيزك مصالح الآخرين، على أمل أن يعززوا، بدورهم، مصالحك. كذلك الأمر في السياسة، فكل تعاون هو مسألة دحرجة ـ جذع خشبي. لكن من مقدمات النفعيين، لا يمكن التوصل إلى استنتاجات أخرى بشكل صحيح.

ثمة سؤالان مختلفان لهما علاقة. الأولى، هل يسعى كل إنسان وراء لذته الخاصة؟ الثاني، هل السعادة العامة هي الغاية الصحيحة للعمل الإنساني؟

فحين يقال إن كل إنسان ينشد سعادته، يكون القول قابلاً لأن يكون له معنيان أحدهما صحيح والثاني خاطئ. إذ مهما يحدث لي أن أرغب، سأحصل منه، حين أحقق رغبتي، على اللذة. بهذا المعنى، كل ما أرغب به هو اللذة، كما يمكن القول، لكن بشكل فضفاض أكثر، إن اللذائذ هي ما أرغب به. وذلك هو معنى «العقيدة التي هي حقيقة بديهية».

لكن إن كان ذلك هو ما أعنيه، حين أرغب بأي شيء، أي أرغب به بسبب اللذة التي سيمنحني إياها، فذلك غير صحيح عادة، إنني أرغب بالطعام حين أكون جائعاً، وطالما استمر جوعي، فإن الطعام سيمنحني

السرور واللذة. لكن الجوع، الذي هو رغبة يأتي أولاً، واللذة هو نتيجة الرغبة. ولا أنكر أن هناك مناسبات تكون فيها الرغبة بالسرور والمتعة مباشرة. فإذا قررت أن تكرس أمسية حرة للمسرح، ستختار المسرح الذي تعتقد أنه يمنحك القدر الأكبر من المسرة، لكن أعمالاً من هذا النحو تبت بها الرغبة المباشرة بالمتعة وهي استثنائية وغير هامة. فأنشطة الناس الأساسية تبت بها رغبات تسبق حساب اللذات والآلام.

يمكن أن يكون أي شيء موضوع رغبة، فالمازوشي قد يرغب بأن يتألم لأنه، ولا شك، يستمد اللذة من الألم الذي رغب به، إذن اللذة تحدث بسبب الرغبة، وليس العكس بالعكس. إذ قد يرغب الإنسان بشيء لا يؤثر فيه شخصياً إلا بسبب رغبته ـ مثلاً، انتصار طرف في حرب، بلاده محايدة فيها. وقد يرغب بزيادة السعادة العامة، أو تخفيف المعاناة العامة. أو قد يرغب مثل كارليل بالعكس تماماً. ومثلما تتنوع رغباته، كذلك تتنوع لذائذه.

الأخلاق ضرورية بسبب الصراع بين رغبات الناس. السبب الأول للصراع هو الأنانية: فمعظم الناس يهتمون بمصالحهم الخاصة أكثر من اهتمامهم بمصالح الناس الآخرين. لكن الصراعات محتملة أيضاً، حيث لا يكون هناك عنصر أنانية. فإنسان ما قد يرغب بأن يكون كل الناس كاثوليكياً. فيما يرغب آخر أن يكونوا كالفينيين. رغبات لا أنانية كهذه غالباً ما تتعلق بالصراعات الاجتماعية. إذ أن للأخلاق هدفاً مزدوجاً: الأول أن تجد معياراً يمكن بواسطته التمييز بين الرغبات الخيرة والرغبات الشريرة، الثاني، تطوير الرغبات الخيرة وتثبيط الرغبات الشريرة، من خلال الثناء على الأولى وذم الثانية.

الجزء الأخلاقي من العقيدة النفعية، وهو مستقل منطقياً عن الجزء السيكولوجي، يقول: تلك الرغبات وتلك الأفعال جيدة لأنها بالحقيقة تحسّن من السعادة العامة. هذا لا يحتاج لأن يكون هناك نية للعمل، بل فقط نتيجة. ترى هل هناك أية حجة نظرية صالحة سواء كانت لصالح هذه العقيدة أو ضدها؟ إننا نجد أنفسنا وجهاً لوجه إزاء سؤال مماثل له علاقة بنيتشه.

تختلف أخلاق نيتشه عن أخلاق النفعيين، نظراً لأنه يعتقد أن أقلية من العرق البشري فقط لها أهمية أخلاقية ـ لذلك سعادة البقية أو شقاؤهم يجب تجاهله. أنا نفسي لا أعتقد أن هذا الاختلاف يمكن معالجته بحجج نظرية كتلك التي يمكن أن تستخدم في مسألة علمية. فمن الواضح أن من تستثنيهم الأخلاق النيتشوية من أرستقراطيته سوف يعترضون، وبالتالي، تصبح القضية سياسية أكثر مما هي نظرية. أما الأخلاق النفعية فديموقراطية وضد الرومانسية. الديموقراطيون يحتمل أن يقبلوا بها، لكن من يحبون النظرة البايرونية للعالم أكثر، يمكن برأيي، أن تُدحَض نظرتهم عملياً فقط، وليس من خلال الاعتبارات التي تلجأ للوقائع باعتبارها عكس الرغبات.

مدرسة انتقالية كان الراديكاليون الفلسفيون. منهجهم أدى لنشوء مدرستين أخريين أكثر أهمية منها هي ذاتها، ألا وهما: الداروينية والاشتراكية. الداروينية تطبيق لنظرية مالتوس في السكان على كل الكائنات الحية من نبات وحيوان، وهي النظرية التي كانت جزءاً مكملاً للنظرية البنتامية في السياسة والاقتصاد ـ أي التنافس الحر على صعيد الكرة الأرضية، يذهب فيه النصر للحيوانات التي تشابه أكثر الرأسماليين الناجحين. لقد تأثر داروين نفسه بمالتوس، وكان يتعاطف تعاطفاً عاماً مع راديكاليي الفلسفة. لكن، ثمة فرق كبير بين التنافس الذي يعجب به الاقتصاديون التقليديون وبين الصراع على البقاء الذي قال به داروين باعتباره قوة دافعة للتطور. فـ «التنافس الحر» لدى الاقتصاديين التقليديين هو مفهوم صنعي، محدد بحدود قانونية. إذ يمكنك أن تضارب على منافس لكن لا يمكنك أن تقتله. كما لا يجوز لك أن تستخدم القوات المسلحة للدولة كي تساعدك في الحصول على أفضل ما ينتجه الصناعيون الأجانب. أما أولئك الذين لا يسعفهم الحظ في امتلاك رأسمال، فعليهم ألا يسعوا لتحسين حظهم بالثورة. أي أن «التنافس الحر»، كما فهمه البنتاميون لم يكن حراً بالحقيقة على الإطلاق.

غير أن التنافس الدارويني ليس من هذا النوع المحدود. إذ ليس هناك قواعد تمنعك من الضرب تحت الحزام. وليس هناك إطار للقانون بين الحيوانات كما أنه لا توجد حرب تستثنى كطريقة حرة، فيما استخدام الدولة لضمان النصر في

التنافس كان ضد القواعد، كما كان البنتاميون يتصورون، لكن ما كان بالإمكان استثناؤها من الصراع الدارويني. والحقيقة، رغم أن داروين نفسه كان تحررياً، ورغم أن نيتشه لا يذكره أبداً إلا بازدراء، إلا أن قانون داروين «بقاء الأنسب» يقود، حين يتم تمثله، إلى شيء ما يشبه فلسفة نيتشه أكثر بكثير من فلسفة بنتام. بيد أن هذه التطورات تنتمي إلى مرحلة لاحقة نظراً لأن «أصل الأنواع» لداروين نشر سنة 1859، دون أن يدرك أحد مدلولاته السياسية في البداية.

على العكس، بدأت الاشتراكية في ذروة الحركة البنتامية، كمحصلة مباشرة لعلم الاقتصاد التقليدي القويم. فريكاردو الذي كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببنتام ومالتوس وكذلك جيمس مِل، كان يقول بأن قيمة السلعة التبادلية تعود كلياً للعمل المطلوب لإنتاجها. سنة 1817، نشر هذه النظرية، وبعد ثماني سنوات نشر توماس هودغسكين، وهو ضابط أسطول سابق، الرد الاشتراكي الأول «الدفاع عن العمل ضد ادعاءات رأس المال». إذ ناقش أنه إذا كانت كل القيمة، كما قال ريكاردو، تعود إلى العمل، إذن كل الجزاء يجب أن يذهب إلى العمل، والحصة التي يحصل عليها حالياً مالك الأرض والرأسمالي لا بد أن تكون مجرد اغتصاب. في غضون ذلك، صار روبرت أوين، بعد تجربة عملية طويلة كصناعي، مقتنعاً بالعقيدة التي سرعان ما باتت تدعى اشتراكية. (أما الاستخدام الأول لكلمة «اشتراكي» فيرد سنة 1827 حين طبقت على أتباع أوين). إذ قال، الآلات تحل محل اليد العاملة، ومبدأ عدم ـ التدخل لا يعطي الطبقات العاملة وسيلة مناسبة لمكافحة سلطة الآلة. أما الطريقة التي اقترحها للتعامل مع الشر فهي الشكل الأول للاشتراكية الحديثة.

على الرغم من أن أوين كان صديق بنتام الذي استثمر مبلغاً كبيراً من المال في أعمال أوين التجارية، إلا أن الراديكاليين الفلسفيين لم يحبوا معتقداته الجديدة، والحقيقة، ظهور الاشتراكية جعلهم أقل راديكالية وفلسفية مما كانوا من قبل. لقد ضمن هودغسكين أتباعاً معينين في لندن، وهذا ما أخاف جيمس مِل الذي كتب:

«أفكارهم عن الملكية تبدو بشعة... إذ يفكرون، على ما يبدو، أنها يجب ألا توجد، وأن وجودها شر بالنسبة لهم، لهذا، ليس لدي شك في أن أوغاداً يعملون بينهم... الحمقى، إنهم لا يرون أن ما يرغبون به رغبة جنونية سيكون كارثة بالنسبة لهم، وما من أيدٍ ستسبب لهم تلك الكارثة سوى أيديهم».

كتبت هذه الرسالة سنة 1831، ومن الممكن اعتبارها بداية حرب طويلة بين الرأسمالية والاشتراكية. في رسالة لاحقة، ينسب جيمس ميل العقيدة إلى هودغسكين، و«هرائه المجنون» ذاك، ثم يضيف: «هذه الآراء، إن قِيِّض لها أن تنتشر، ستكون دماراً للمجتمع المتحضر، أسوأ من طوفان الهون والتتر الكاسح».

لا تدخل الاشتراكية، بقدر ما يتعلق الأمر بالسياسة أو الاقتصاد فقط، ضمن إطار تاريخ الفلسفة. لكن على يد كارل ماركس، تطلبت الاشتراكية فلسفة، وفلسفته هي ما سننظر فيها في الفصل التالي.

* * *

الفصل السابع والعشرون

كارل ماركس

يعتقد عادة أن ماركس هو الرجل الذي زعم بأنه جعل الاشتراكية علمية، والذي عمل أكثر من أي إنسان آخر لخلق الحركة القوية التي هيمنت، من خلال التجاذب والتنابذ، على تاريخ أوروبا الحديث. لكن لا يدخل في إطار العمل الحالي أن ننظر في اقتصاده أو سياسته، إلا ضمن مجالات عامة معينة، لذلك أقترح أن يكون الفيلسوف نفسه، وتأثيره على فلسفة الآخرين، هو ما أتعامل معه.

في هذا المجال، من الصعب أن نصنفه، ففي أحد جوانبه، هو محصلة، شأنه شأن هودغسكين، للراديكاليين الفلسفيين يتابع عقلانيتهم ومعارضتهم للرومانسيين.

وفي مجال آخر، هو من أعاد إحياء المادية، وأعطاها تفسيراً وارتباطاً جديداً بالتاريخ البشري. لكن في جانب آخر، هو آخر أصحاب المناهج الكبار، خليفة هيغل، ومؤمن مثله بالصيغ العقلانية التي تُجمل حركة تطور الجنس البشري. غير أن التأكيد على أي جانب من هذه الجوانب على حساب الجوانب الأخرى يقدم نظرة زائفة ومشوهة عن فلسفته.

جزئياً، تبرر أحداث حياته هذا التعقيد. إذ ولد سنة 1818 في ترافيس، مثله مثل القديس أمبروس. ولقد تأثرت ترافيس أشد التأثر بالفرنسيين خلال الثورة والعهد النابوليوني، وكانت نظرتها كونية شاملة أكثر بكثير من معظم أنحاء ألمانيا. أجداده كانوا حاخامات، لكن والديه صارا مسيحيين، عندما كان طفلاً. تزوج من أرستقراطية غير يهودية وبقي مخلصاً لها طوال حياته. في الجامعة تأثر بالهيغلية التي كانت ما تزال مهيمنة، كما تأثر أيضاً بثورة فويرباخ على هيغل باتجاه النزعة المادية. جرب الكتابة في الصحافة، لكن جريدة «الرايتيخ زايتونغ»

التي كان ينشر فيها، تعرضت لقمع السلطات نتيجة راديكاليتها. بعد هذا، في سنة 1843، ذهب إلى فرنسا كي يدرس الاشتراكية. هناك التقى بإنجلز الذي كان مدير معمل في مانشستر. ومن خلاله توصل إلى معرفة ظروف اليد العاملة الإنكليزية والاقتصاد الإنكليزي. بالتالي اكتسب، قبل ثورات 1848، ثقافة دولية غير عادية. وبقدر ما يتعلق الأمر بأوروبا الغربية، لم يبدُ عليه أي تحيز وطني، لكن هذا لا ينطبق على أوروبا الشرقية، إذ كان دائماً يحتقر السلاف.

شارك في الثورة الفرنسية والألمانية على حد سواء سنة 1848، لكن رد الفعل أجبره على أن يبحث عن ملجأ في إنكلترا سنة 1849، حيث قضى بقية حياته، باستثناء بعض الفواصل القصيرة، في لندن، يزعجه الفقر، المرض، ووفيات الأولاد، لكن مع ذلك، يكتب دون كلل أو ملل، ويجمِّع المعرفة. الدافع لعمله كان دائماً الأمل بثورة اجتماعية، إن لم يكن في حياته، ففي مستقبل ليس ببعيد.

لا شأن لماركس، مثله مثل بنتام وجيمس، بالرومانسية، فقد كانت نيته دائماً أن يكون علمياً. علم اقتصاده محصلة للاقتصادات الكلاسيكية البريطانية، مع تغيير فقط للقوة الدافعة. إذ كان الاقتصاديون الكلاسيكيون، بالوعي أو اللاوعي، يهدفون إلى تحقيق مصالح الرأسمالي، باعتبارها معاكسة لكل من مصالح مالك الأرض والعامل المأجور على السواء، لكن ماركس، على العكس، انطلق للعمل كي يمثل مصالح العامل المأجور. لقد كان لديه أيام الشباب ـ كما يظهر ذلك في البيان الشيوعي سنة 1848 ـ الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة، مثلما كان للنزعة التحررية أيام ميلتون. لكنه كان دائماً يتوق للجوء إلى الأدلة، ولا يعتمد بتاتاً على أي حدس خارج العلم.

مادياً دعا نفسه، لكن ليس من صنف القرن الثامن عشر. فقد دعا صنفه، وذلك بتأثير هيغل، بـ«الجدلي»، الذي يختلف بطريقة مهمة عن المادية التقليدية، وكان أقرب بكثير إلى ما يدعى الآن بالذرائعية. فالمادية القديمة، كما قال، تعتبر خطأ أن الإحساس سلبي، وبالتالي تعزو الفعالية بشكل أساسي للموضوع. أما حسب نظرة ماركس، فكل إحساس أو إدراك هو تفاعل بين

الذات والموضوع، والموضوع المجرد بمعزل عن فعالية المدرِك الحسي، هو مجرد مادة خام، يتحول أثناء العملية لأن يصبح معروفاً. أما المعرفة بالمعنى القديم للتأمل السلبي، فهي تجريد غير حقيقي، والعملية التي تحدث فعلاً هي عملية **تداول** أشياء. «مسألة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية تنتمي للتفكير البشري ليست مسألة نظرية، بل مسألة عملية»، كما يقول. «فالحقيقة، أي واقع وقوة تفكير، يجب أن يتبينا عملياً. والجدال فيما يتعلق بحقيقة أو لا حقيقة التفكير المعزول عن الممارسة، مسألة سكولائية خالصة... والفلاسفة عملوا فقط لتفسير العالم بطرق شتى، لكن مهمتهم الحقيقية هي تغييره».

هنا أعتقد أن بإمكاننا تفسير ماركس بأنه يقصد أن العملية التي دعاها الفلاسفة السعي للمعرفة ليست، كما كان يعتقد، العملية التي كان فيها الموضوع ثابتاً في حين كان التكيف من جانب العارف. بالعكس، كلا الموضوع والذات، وكلا العارف والشيء المعروف، هما في عملية مستمرة من التكيف المتبادل. وهو يدعو العملية بـ«الجدلية» لأنها لا تكتمل تماماً أبداً.

الأساسي بالنسبة لهذه النظرية هو أنها تنكر حقيقة «الإحساس»، كما تخيله التجريبيون البريطانيون. فما يحدث، حين تقترب أكثر ما تقترب مما يعنون به «الإحساس» الأفضل أن يدعى «الملاحظة» التي تدل على الفعالية. والواقع ـ هكذا يجادل ماركس ـ أننا فقط نلحظ الأشياء كجزءٍ من عملية الفعل بالرجوع إليها، وأية نظرية تترك الفعل جانباً، هي تجريد مضلِّل.

يعتبر ماركس، حسب معرفتي، الفيلسوف الأول الذي انتقد فكرة «الحقيقة» من وجهة نظر الفاعلية هذه. هذا النقد، لم يتم التوكيد عليه كثيراً، لذلك لن أتكلم المزيد عنه هنا، بل سأترك تفحص النظرية إلى فصل لاحق.

فلسفة التاريخ لدى ماركس مزيج من هيغل وعلم الاقتصاد البريطاني. إنه، مثل هيغل، يعتقد أن العالم يتطور بحسب صيغ جدلية، لكنه يختلف كلياً مع هيغل فيما يتعلق بالقوة الدافعة لهذا التطور. إذ كان هيغل يعتقد بالكينونة الغامضة الذي يدعى «الروح»، والذي يجعل التاريخ البشري يتطور وفق مراحل الجدل كما يبيّنها منطق هيغل. لكن لماذا على الروح أن يمر بهذه المراحل، أمر

ليس بالواضح. فيُغرى المرء لأن يفترض بأن الروح يحاول أن يفهم هيغل، وفي كل مرحلة، تضفي الصبغة الموضوعية بتهور على ما تقرأه، لكن جدل ماركس ليس فيه شيء من هذه الماهية سوى بعض الحتمية. فالمادة، بالنسبة لماركس، وليس الروح، هي القوة الدافعة. لكنها مادة بالمعنى الخاص الذي ننظر إليها به، وليست مادة الذريين المجردة من الصفة الإنسانية كلياً. هذا يعني، بالنسبة لماركس، أن القوة الدافعة هي، بالحقيقة، علاقة الإنسان بالمادة، التي يعتبر جزؤها الأهم هو نمطه في الإنتاج. بهذه الطريقة، تصبح مادية ماركس، عملياً، هي علم اقتصاد.

بالنسبة لماركس، تعد السياسة، الدين، الفلسفة، والفن، في أية حقبة من حقب التاريخ البشري، كلها محصلة طرق تلك الحقبة في الإنتاج، وإلى درجة أقل، في التوزيع. هنا أعتقد أن ماركس لا يؤكد على أن هذا ينطبق على تفاصيل الثقافة كلها، بل فقط على خطوطها العريضة. النظرية تدعى «المفهوم المادي للتاريخ». وهذه قضية مهمة جداً، لاسيما أنها تهم مؤرخ الفلسفة. أنا نفسي لا أقبل القضية بما تمثله، بل أعتقد أنها تتضمن عناصر هامة من الحقيقة، كما أدرك أنها أثرت بنظراتي الخاصة للتطور الفلسفي، مثلما يتبين ذلك في العمل الحالي. فدعونا نبدأ بالنظر إلى تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى عقيدة ماركس.

ذاتياً، يظهر كل فيلسوف لنفسه على أنه منشغل بمتابعة شيء ما يمكن أن يدعى الحقيقة. غير أن الفلاسفة يختلفون فيما يتعلق بتعريف «الحقيقة». إنها على أي حال، شيء ما موضوعي، شيء ما على كل إنسان، بمعنى من المعاني، أن يقبله. وما من إنسان يُعنى بمتابعة الفلسفة، إن كان يعتقد أن الفلسفة كلها مجرد تعبير عن تحيز لا عقلاني. بل كل فيلسوف سيوافق على أن الكثير من الفلاسفة الآخرين خضعوا لتأثير تحيز ما، كما كان هناك أسباب تتجاوز ـ العقلانية للكثير من آرائهم، التي لا يدركونها، لأنها تنتمي للاوعي عادة. يؤمن ماركس، مثل البقية، بحقيقة معتقداته الخاصة، ولا يعتبرها مجرد تعبير عن مشاعر طبيعية بالنسبة ليهودي ألماني متمرد من الطبقة الوسطى في منتصف القرن التاسع عشر. فماذا يمكننا أن نقول عن هذا الصراع بين النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية للفلسفة؟

يمكننا القول، بصورة عامة، إن الفلسفة الإغريقية حتى أرسطو تعبر عن الذهنية المناسبة للدولة ـ المدينة، والرواقية تناسب الاستبدادية الشمولية، والسكولائية تعبير فكري عن الكنيسة كمنظمة، لكن الفلسفة، منذ ديكارت، أو على أي حال منذ لوك، تميل إلى تحيزات الطبقة الوسطى التجارية، بينما الماركسية والفاشية فلسفتان تتناسبان مع الدولة الصناعية الحديثة. هذا، على ما أعتقد، صحيح وهام على حد سواء. مع ذلك أعتقد أن ماركس أخطأ في مجالين. الأول هو أن الظروف الاجتماعية التي ينبغي أن تؤخذ بالحسبان سياسية تماماً بقدر ما هي اقتصادية، فهي ذات شأن بالسلطة التي تعتبر الثروة شكلاً واحداً فقط من أشكالها. الثاني، أن السببية الاجتماعية تتوقف، إلى حد كبير، عن الانطباق عليها، حالما تصبح المشكلة تفصيلية وتقنية. أول هذين الاعتراضين أوضحته في كتابي «السلطة»، لذلك لن أقول المزيد عنه. الثاني يهم كثيراً تاريخ الفلسفة، لذلك سأقدم بعض الأمثلة في نطاقه.

لنأخذ أولاً مسألة الكليات. هذه المسألة ناقشها لأول مرة أفلاطون، ثم أرسطو، ثم المدرسيون، فالتجريبيون البريطانيون، ثم معظم المناطقة الحديثين. ولسوف يكون من السخف أن ننكر أن التحيز يؤثر في آراء الفلاسفة في هذه المسألة. فأفلاطون تأثر ببارمنيدس والأورفية، إذ كان يريد عالماً أبدياً خالداً، ولم يكن بإمكانه أن يعتقد بالحقيقة النهائية للدفق الآني الزائل. أرسطو كان تجريبياً أكثر، وليس لديه أية كراهية للعالم اليومي العادي. أما التجريبيون الشاملون في العصور الحديثة فقد كان لديهم انحياز معاكس لانحياز أفلاطون: إذ كانوا يجدون أن فكرة العالم ما فوق ـ المحسوس مزعجة، ويرغبون في المضي بعيداً كي يتفادوا الاعتقاد بها، لكن تلك الأنواع المعارضة للتحيز دائمة ولها صلة بعيدة فقط بالنظام الاجتماعي. إذ يقال إن حب الخلود هو صفة من صفات الطبقة التي تملك الفراغ، والتي تعيش على كد وشغل الآخرين. لكنني أشك بأن هذا صحيح. إن أبيكاتيوس وسبينوزا لم يكونا من سادة طبقة الفراغ هذه. وعلى العكس، يمكن الجدال بأن مفهوم السماء، كمكان لا يعمل الإنسان فيه شيئاً، هو فكرة الكادحين المتعبين الذين لا يرغبون بشيء سوى الراحة. جدال كهذا يمكن الاستمرار به إلى ما لا نهاية، لكنه لا يؤدي إلى شيء.

من جهة أخرى، حين نصل إلى تفاصيل الجدل حول الكليات، نجد أن كل طرف يمكنه أن يبتكر حججاً يعترف الطرف الآخر بأنها صحيحة، فبعض انتقادات أرسطو لأفلاطون في هذه المسألة كانت مقبولة على نطاق واسع تقريباً". وفي العصور الحديثة تماماً، رغم أنه لم يتم التوصل إلى قرار بعد، إلا أن تقنية جديدة تطورت، والكثير من المشاكل العرضية حُلت. وليس بالأمر اللاعقلاني أن نأمل أن اتفاقاً محدداً سيتم التوصل إليه، قبل وقت طويل، من قبل المناطقة حول هذه المسألة.

لنأخذ، كمثال ثان، الحجة الأنطولوجية. هذه، كما رأينا، تم ابتكارها من قبل أنسلم، إنما رفضها توما الأكويني. ثم قبلها ديكارت لكن دحضها كانط ليعود هيغل فيقبلها. وأظن أنه يمكن القول بصورة حاسمة تماماً إن المنطق الحديث، ونتيجة لتحليل مفهوم «الوجود»، برهن على أن هذه الحجة غير صالحة. هذه ليست مسألة مزاج أو مسألة نظام اجتماعي، بل هي مسألة تقنية خالصة. فدحض الحجة لا يقدم، بالطبع، أساساً لافتراض نتيجتها، أي بالتحديد وجود الله، على أنه غير صادقة، وإن فعل ذلك، لا يمكننا أن نفترض أن توما الأكويني كان سيرفض الحجة.

أو لنأخذ مسألة المادية، هذه الكلمة القابلة لحمل الكثير من المعاني، إذ رأينا أن ماركس غيّر مدلولها تغييراً جذرياً. والمجادلات الساخنة فيما يتعلق بحقيقتها أو زيفها، كانت تعتمد إلى حد كبير، من أجل حيويتها المستمرة، على تجنب تعريفها. فحين يعرَّف المصطلح، سيتبين، طبقاً لبعض التعاريف الممكنة، أن المادة زائفة على نحو يمكن إثباته، لكن طبقاً لتعاريف أخرى، يتبين أنها يمكن أن تكون صحيحة، رغم أنه لا يوجد سبب وضعي للتفكير على هذا النحو. أما بالنسبة لتعاريف من صنف ثالث، فمن الممكن أن يكون هناك بعض الأسباب لصالحها، رغم أن هذه الأسباب ليست حاسمة. مرة ثانية، هذا كله يتوقف على اعتبارات تقنية ولا علاقة له بالنظام الاجتماعي.

حقيقة المسألة هي بالفعل بسيطة تماماً، فما يدعى تقليدياً «فلسفة» يتكون من عنصرين مختلفين تماماً. من جهة، هناك المسائل التي هي علمية أو منطقية،

وهذه سهلة الانقياد للمناهج التي يمكن الاتفاق عليها بصورة عامة. من جهة أخرى، هناك مسائل ذات أهمية عاطفية بالنسبة لأعداد كبيرة من الناس، لكن لا توجد هناك أدلة قاطعة عليها بأية طريقة. من هذه الأخيرة هناك مسائل عملية، يستحيل أن نبقى إزاءها بعيدين أو نتأى بأنفسنا عنها. فعندما تنشب حرب، علي أن أدعم بلادي أو أدخل في صراع مؤلم مع أصدقائي ومع السلطات على حد سواء، وفي كثير من الأحيان، لا يكون هناك خط وسط بين دعم الدين الرسمي ومعارضته. ولسبب أو لآخر، نجد كلنا أن من المستحيل أن نؤكد على موقف النأي بالنفس الارتيابي من قضايا كثيرة، يقف العقل المحض إزاءها موقف الصمت. فالفلسفة، بالمعنى العادي تماماً للكلمة، هي كلٌ عضويٌّ لقرارات تتجاوز عقلانية كهذه. بهذا المعنى الخاص للفلسفة، يمكن القول إن مضامين فلسفة ماركس صحيحة إلى حد كبير. لكن حتى بهذا المعنى، فإن ما يبت بالفلسفة إنما هي أسباب اجتماعية أخرى، وكذلك أسباب اقتصادية. فالحرب على نحو خاص، لها نصيبها من الأسباب التاريخية، والانتصار في الحرب لا يتماشى دائماً مع أكبر المصادر الاقتصادية.

لقد وضع ماركس فلسفته في التاريخ ضمن صيغة اقترحها الجدل الهيغلي، لكن بالحقيقة كان هناك ثالوث وحيد فقط هو الذي يهم: الإقطاع، ويمثله مالك الأرض، الرأسمالية ويمثلها رب العمل الصناعي، والاشتراكية ويمثلها العامل بالأجرة. لقد كان هيغل يفكر بأن الأمم هي أدوات للحركة الجدلية، إلا أن ماركس استبدل الأمم بالطبقات. وأنكر دائماً كل سبب أخلاقي أو إنساني لتفضيله الاشتراكية أو لاصطفافه إلى جانب العامل المأجور، مؤكداً أن هذا الجانب ليس هو الأفضل أخلاقياً، بل هو الجانب الذي يتخذه الجدل في حركة الحتمية كلها. ولربما قال إنه لم يدعُ للاشتراكية، بل تنبأ بها فقط. لكن هذا لم يكن صحيحاً كلياً. لقد آمن ولا شك بأن كل حركة جدلية ستقوم، بمعنى لا شخصاني، ستكون تقدماً، وهو بالتأكيد كان يعتقد أن الاشتراكية، ما إن تترسخ، حتى تعمل لصالح السعادة البشرية أكثر مما فعلت الإقطاعية أو الرأسمالية.

هذه المعتقدات، رغم أنها تحكمت بحياته ولا بد، ظلت في الخلفية بقدر ما يتعلق الأمر بكتاباته. لكنه كان أحياناً، يتخلى عن التنبؤ الهادئ من أجل الحض الشديد على الثورة، كما أن الأساس العاطفي لتكهناته العلمية ظاهرياً، موجود ضمناً في كل ما كتب.

لكن إذا ما نظرنا إليه كفيلسوف محض، نجد أن لديه عيوباً خطيرة. إنه عملي جداً، مشغول كثيراً جداً بمشاكل عصره. نظرته العامة تقتصر على هذا الكوكب، ثم ضمن هذا الكوكب، تقتصر على الإنسان. لقد بات واضحاً، منذ كوبرنيكوس، أن الإنسان ليس له الأهمية الكونية التي كانوا سابقاً يعطونها له. وما من أحد أخفق في تمثل هذه الحقيقة، له الحق في أن يدعو فلسفته علمية.

مع هذا التحديد للشؤون الأرضية، ثمة جاهزية للإيمان بالتقدم كقانون شامل. هذه الجاهزية ميزت القرن التاسع عشر، وكانت موجودة لدى ماركس، مثلما كانت موجودة لدى الكثيرين من معاصريه. إذ بسبب الإيمان بحتمية التقدم فقط، كان ماركس يفكر بأن من الممكن أن نتصرف بالنسبة للاعتبارات الأخرى. وإذا كانت الاشتراكية قادمة، فلا بد أن تكون تحسُّناً. كما أقر سلفاً بأنها، على ما يبدو، لن تكون تحسناً بالنسبة للإقطاعيين والرأسماليين، وذلك يبين فقط أنهم خارج التناغم مع الحركة الجدلية للزمان. لقد اعترف ماركس بأنه ملحد، لكنه احتفظ بتفاؤلية كونية لا يمكن أن يبررها إلا المؤمن.

لكن إذا تكلمنا بصورة عامة، فإن عناصر فلسفة ماركس كلها المستمدة من هيغل هي غير علمية، بمعنى أنه لا يوجد سبب، أياً يكن، للافتراض أنها صحيحة.

ولعل الرد الفلسفي الذي ألبسه ماركس لاشتراكيته، لم يكن له شأن كبير بالأساس الذي تقوم عليه آراؤه، إذ من السهل أن نعود فنذكر الجزء الأهم مما كان عليه أن يقوله، دون أن يشير أية إشارة إلى الجدل. لقد كان متأثراً بالقسوة

المرعبة للنظام الصناعي الذي كان موجوداً في إنكلترا منذ مئة سنة، والذي توصل إلى معرفته معرفة شاملة من خلال إنجلز وتقارير البعثات الملكية. إذ كان يرى أن ذلك النظام يُحتمل أن يتطور من المنافسة الحرة إلى الاحتكار، وأن جوره لا بد أن يؤدي إلى تحرك ثوري لدى الطبقة العاملة. كما كان يعتقد أن البديل الوحيد، في مجتمع مصنَّع تماماً، للرأسمالية الخاصة هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال. هذه المقترحات ليست مسائل تخص الفلسفة، لذلك لن أنظر في حقيقتها أو زيفها. الغاية منها، إن كانت صحيحة، أن تكون كافية لتأسيس ما هو هام عملياً في منهجه. لذلك من الممكن إسقاط الزخارف الهيغلية بكل راحة.

تاريخ شهرة ماركس كان خاصاً. ففي بلاده، ألهمت عقائده الحزب الأشتراكي الديموقراطي برنامجه، وهو الحزب الذي نما نمواً مطرداً، إلى أن ضمن، في انتخابات 1912، ثلث مجموع الأصوات كلها. ثم، بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة، استلم هذا الحزب السلطة، وكان إبيرت، أول رئيس لجمهورية فايمر، عضواً فيه، لكن في هذا الوقت، كان الحزب قد توقف عن التمسك بالعقيدة الماركسية القويمة. في غضون ذلك، كان المؤمنون المتعصبون لماركس، في روسيا، قد كسبوا الحكم. في الغرب، ما من حركة كبيرة للطبقة العاملة كانت ماركسية، فحزب العمال البريطاني بدا، أحياناً، وكأنه يتحرك في ذلك الاتجاه، لكنه، مع ذلك، ظل متمسكاً بالنمط التجريبي للاشتراكية. غير أن عدداً كبيراً من المفكرين تأثروا تأثراً عميقاً به، سواء في إنكلترا أو أمريكا. في ألمانيا، كل دعوة لعقيدته قُمِعت بالقوة، لكن من المتوقع أن تعود للحياة حين يطاح بالنازية[1] ـ بالتالي، فإن أوربا وأمريكا منقسمة سياسياً وإيديولوجياً إلى ثلاثة معسكرات. فهناك التحرريون، الذين يتبعون، قدر الإمكان نهج لوك أو

(1) أكتب هذا سنة 1943.

بنتام، لكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعي. وهناك الماركسيون، الذين يسيطرون على الحكم في روسيا، ومن المحتمل أن يصيروا ذوي تأثير متزايد في مختلف البلدان الأخرى. هاتان الشريحتان للرأي لا تنفصلان فلسفياً انفصالاً واسع النطاق، فكلتاهما عقلانية، وكلتاهما، من حيث النية، علمانية وتجريبية. لكن من وجهة نظر السياسة العملية، الانقسام حاد. يظهر ذلك مسبقاً في رسالة لجيمس مِل، اقتبسنا فقرات منها في فصل سابق، تقول «أفكارهم عن الملكية تبدو بشعة».

لكن لا بد من الاعتراف بأن هناك بعض المجالات تبدو فيها عقلانية ماركس خاضعة لتقييدات. إذ على الرغم من أنه يعتقد أن تفسيره لاتجاه التطور صحيح، ولسوف تدعمه الأحداث، إلا أنه يعتقد أن الحجة سوف تروق (بغض النظر عن الاستثناءات) لأولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها. وهو لا يعقد الكثير من الآمال على الإقناع، لكنه يأمل بالكثير من الحروب الطبقية. بذلك، يلتزم عملياً بسياسة القوة، وبعقيدة الطبقة السيدة المسيطرة، لكن ليس بالعرق السيد المسيطر. صحيح، كنتيجة للثورة الاجتماعية، أن تقسيم الطبقات يتوقع أن يزول نهائياً، ليحل محله تناغم سياسي واقتصادي تام، لكن الصحيح أيضاً أن هذا حلم بعيد، مثله مثل البعث «الثانية القادمة»، وفي غضون ذلك، سيكون هناك حرب وحكم استبدادي وإصرار على صحة العقيدة الإيديولوجية.

الشريحة الثالثة للرأي الحديث، ويمثلها سياسياً النازيون والفاشيون، تختلف فلسفياً عن الشريحتين الأخريين اختلافاً أكبر بكثير مما تختلف واحدتهما عن الأخرى. فهي مضادة للعقلانية ومضادة للعلمانية. أسلافها الفلسفيون هم روسو، فيخته ونيتشه. إنها تؤكد على الإرادة، خاصة إرادة القوة، وهو ما تؤمن أنه يتركز بشكل أساسي في أعراق معينة وأفراد معينين، لذلك لهم كل الحق في أن يحكموا.

ذلك أنه حتى مجيء روسو، كان العالم الفلسفي يتصف بنوع مـن الوحـدة. غير أن هذا اختفى في الوقت الحاضر، لكن ربما لـيس لـزمن طويـل. إذ يمكـن استعادته من خلال إعادة الغزو العقلاني لعقول الناس، لكـن لـيس بأيـة طريقـة أخرى، نظراً لأن الادعاءات بحقوق السيطرة والسيادة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الصراع.

* * *

الفصل الثامن والعشرون

برغسون

« 1 »

هنري برغسون هو الفيلسوف الفرنسي الرئيسي في الوقت الحاضر. لقد أثّر بوليم جيمس ووايتهيد، كما كان له تأثير كبير على الفكر الفرنسي. وسوريل، الذي كان نصيراً شديداً للنقابية ومؤلف كتاب يدعى «تأملات حول العنف»، يستخدم اللاعقلانية البرغسونية لتبرير كون الحركة العمالية الثورية بلا هدف، لكن، في النهاية تخلى سوريل عن النقابية وصار ملكياً. النتيجة الأساسية لفلسفة برغسون كانت محافظة، وتتناغم بسهولة مع الحركة التي بلغت ذروتها في فيشي. لكن كان للاعقلانية برغسون إغواءاتها الواسعة، إنما غير المرتبطة بتاتاً بالسياسة، مثال على ذلك، برناردشو الذي كان كتابه «العودة إلى موسى» برغسونياً خالصاً. وإذا نسينا السياسة، يتعين علينا أن ننظر إلى جانبها الفلسفي المحض. لقد عالجتها معالجة كاملة، بشكل ما، باعتبارها تجسد، على نحو يثير الإعجاب، الثورة على العقل التي ابتدأت بروسو، ثم اتسعت هيمنتها تدريجياً لتسيطر على مساحات أوسع في الحياة والفكر العالمي.

يتأثر تصنيف الفلاسفة، كقاعدة، إما بمناهجهم أو نتائجهم: «فالتجريبي» و«البديهي» هو تصنيف بحسب المناهج، أما «الواقعي» و«المثالي» فهو تصنيف بحسب النتائج، وأية محاولة لتصنيف فلسفة برغسون وفق أي من هاتين الطريقتين يصعب أن يكتب لها النجاح، نظراً لأنها تتقاطع مع كل التقسيمات المعروفة.

لكن، ثمة طريقة أخرى لتصنيف الفلسفات، هي أقل دقة، لكن ربما تساعد غير الفلسفيين أكثر. حسب هذه الطريقة، يكون مبدأ التقسيم طبقاً للرغبة التي

تجعل الفيلسوف يتفلسف. بالتالي، يكون لدينا فلسفات شعورية، يوحي بها حب السعادة، وفلسفات نظرية، يوحي بها حب المعرفة، وفلسفات عملية يوحي بها حب العمل.

بين فلسفات الشعور، سنضع تلك الفلسفات التي تعد، بشكل مبدئي، تفاؤلية أو تشاؤمية، وتلك التي تقدم مخططات للخلاص أو تحاول أن تبرهن على أن الخلاص مستحيل. إلى هذا الصنف تنتمي الفلسفات الأشد تديناً: لكن بين الفلسفات النظرية سنضع معظم المناهج الكبرى، إذ رغم أن الرغبة بالمعرفة نادرة إلا أنها كانت مصدراً لمعظم ما هو الأفضل في الفلسفة. من جهة أخرى، الفلسفات العملية هي تلك التي تنظر إلى العمل باعتباره الخير الأرفع، كما تعتبر السعادة نتيجة، والمعرفة مجرد أداة للفعالية الناجحة. فلسفات من هذا النوع كانت شائعة بين الأوروبيين الغربيين، إن كان الفلاسفة من الناس المتوسطين، وكما هي الحال، فقد كانت نادرة إلى أن جاءت العصور الحديثة، والحقيقة، ممثلوها الرئيسيون هم الذرائعيون وبرغسون. مع ظهور هذا النوع من الفلسفة يمكننا أن نرى، كما رأى برغسون نفسه، ثورة الإنسان الحديث العملية ضد مرجعية الإغريق، وعلى نحو خاص أكثر، ضد أفلاطون، أو يمكننا أن نربطها، كما فعل بشكل ظاهري د. شيلر، بالإمبريالية والسيارة. فالعالم الحديث يدعو لثورة كهذه، لذلك، ما حققته من نجاح ليس بالمفاجئ.

خلافاً لمعظم مناهج الماضي، تعد فلسفة برغسون ثنائية: فالعالم، بالنسبة إليه، ينقسم إلى قسمين متفاوتين، من جهة هناك الحياة، ومن جهة أخرى هناك المادة أو بالأحرى ذلك الشيء «الجواني» الذي ينظر إليه الفكر على أنه مادة. والوجود كله هو في حالة صدام وصراع بين حركتين متعاكستين. الحياة التي تصعد إلى الأعلى، والمادة التي تسقط إلى الأسفل. الحياة هي قوة عظمى، دافع حيوي كبير، تعطى مرة واحدة للكل من بداية العالم، فتواجه مقاومة المادة، وتصارع كي تشق طريقها عبر المادة، ثم تتعلم بالتدريج كيف تستخدم المادة من خلال التنظيم، كما تنقسم من خلال العوائق التي تواجهها إلى تيارات متباعدة، مثل الريح في منعطف شارع، فتخضع جزئياً للمادة من خلال التكيفات ذاتها

التي تفرضها عليها هذه، غير أنها تحتفظ دائماً بقدرتها على الفعالية الحرة، في صراعها الدائم لإيجاد مخارج جديدة، باحثة دائماً عن حرية حركة أكبر بين جدران المادة المتعارضة.

لكن لا يمكن تفسير التطور مبدئياً بالتكيف مع البيئة، فالتكيف لا يفسر إلا التواءات وانعطافات التطور، مثل انعطافات طريق يقترب من مدينة في ريف كثير التلال. لكن هذا التشبيه ليس ملائماً تماماً، فليس هناك مدينة، ولا هدف محدد في نهاية الطريق الذي يسير عليه التطور. إن الآلية والغائية تعانيان من العيب ذاته: إذ تفترض كلتاهما أنه لا يوجد شيء جديد أساسي في العالم. المذهب الآلي ينظر إلى المستقبل على أنه موجود ضمناً في الماضي، نظراً لأنه يعتقد أن الغاية التي يجب إنجازها يمكن أن تعرف سلفاً، وينكر أن تتضمن النتيجة أي شيء جديد أساسي.

يؤكد برغسون، باعتباره ضد هاتين النظرتين، رغم أنه أميل للمذهب الغائي من المذهب الآلي، على أن التطور خلاق حقاً، يقوم بعمل الفنان. الدافع إلى العمل، وهو حاجة لا ينكرها أحد، موجود مسبقاً، لكن إلى أن يتم إشباع الحاجة، من المستحيل أن نعلم طبيعة ما الذي سيشبعه. مثال على ذلك، يمكننا أن نفترض أن هناك رغبة غامضة ما لدى الحيوانات التي لا تبصر، لأن تعرف بوجود الأشياء قبل أن تصير على تماس معها. هذا يؤدي إلى محاولات تنتهي أخيراً بخلق عيون لها. البصر يشبع الرغبة، لكن ما كان بالإمكان تصوره مسبقاً. لهذا السبب، التطور غير قابل للتكهن، والجبرية لا يمكن أن تدحض الأقوال المناصرة للإرادة الحرة.

هذا الخطّ العريض يمتلئ بوصف لتطور الحياة العملي على الأرض. فالانقسام الأول للتيار صار على شكل نباتات وحيوانات، النباتات بهدف اختزان الطاقة في خزانات احتياطية، والحيوانات بهدف استخدام الطاقة من أجل التحركات المفاجئة والسريعة. لكن بين الحيوانات، ظهر تشعب جديد في مرحلة لاحقة: إذ صارت الغريزة والفكر في حالة انفصال تام تقريباً، لكنهما لا يتواجدان البتة، الواحد بدون الآخر. الفكر بشكل أساسي هو بلاء الإنسان، إنما

الغريزة تشاهد في أحسن أحوالها لدى النمل، النحل، وبرغسون. الانقسام بين الفكر والغريزة أساسي في فلسفته، وكثير منه هو نوع من «ستاندفورد» و«ميرتون»، علماً أن الغريزة يمثلها الصبي الجيد، والفكر يمثله الصبي الرديء.

تدعى الغريزة، حين تكون في أفضل حالاتها، بـ«الحدس». إذ يقول: «وأقصد بالحدس الغريزة التي صارت نزيهة، واعية بذاتها، قادرة على التفكير بموضوعها وتوسيعه على نحو غير محدود». أما وصف أعمال الفكر فليس من السهل دائماً أن نتابعه، لكن إن كان علينا أن نفهم برغسون، فعلينا أن نبذل أقصى ما لدينا من جهد.

فالذكاء أو الفكر «حين يتخلص من سيطرة الطبيعة، يكون موضوعه الرئيسي هو الجسم الصلب اللاعضوي»، ويكون بإمكانه فقط أن يشكل فكرة واضحة عن الشيء غير المتصل والجامد، كذلك عن مفاهيم خارج بعضها بعضاً مثل أشياء في المكان ولها الاستقرار ذاته. ينفصل الفكر مكاناً ويثبت زماناً، وهو ليس مصنوعاً لكي يفكر بالتطور، بل لكي يمثل الصيرورة على شكل سلسلة من الحالات. «فالفكر يتميز بعجز طبيعي عن فهم الحياة»، والهندسة والمنطق، وهما نتاجاه النموذجيان، يطبقان بشدة على الأجسام الجامدة. لكن في كل مكان آخر، يجب أن تُضبط العملية الفكرية بالحس الفطري السليم، الذي، كما يقول برغسون عن حق، هو شيء مختلف تماماً. فالأجسام الجامدة، كما يبدو، شيء ما خلقه العقل بهدف تطبيق الفكر عليه، تماماً مثلما أبدع رقعة الشطرنج كي يلعب عليها. كذلك يخبرنا أن نشوء الفكر ونشوء المادة مترابطان، كلاهما تطور نتيجة التكيف المتبادل. «ولا بد أن عملية متماثلة فصلت المادة والفكر، في الوقت ذاته، عن المادة الخام التي كانت تحويهما كليهما».

هذا الفهم للنمو المتزامن للمادة والفكر على حد سواء بديع وبارع. كما يستحق أن نستوعبه جيداً. وأعتقد، إذا ما تكلمنا بصورة عامة، أن المقصود هو هذا: الفكر هو القدرة على رؤية الأشياء منفصلة عن بعضها بعضاً، والمادة هي تلك التي انفصلت إلى أشياء متمايزة. والحقيقة ليس هناك أشياء جامدة منفصلة، بل فقط تيار للصيرورة لا نهاية له، لا شيء فيه يصير، كما لا يوجد فيه شيء

بحيث أن هذا اللاشيء يصير. لكن الصيرورة قد تكون حركة صاعدة أو حركة نازلة: فحين تكون صاعدة، تدعى حياة، وحين تكون نازلة تدعى، وقد أساء فهمها الفكر، مادة. وأفترض أن الوجود متشكل على شكل مخروط، المطلق فيه في الرأس، لأن الحركة صعوداً، تجمع الأشياء معاً، في حين أن الحركة نزولاً تفصلها، أو على الأقل تبدو وكأنها تفعل هكذا.

ولكي تتمكن الحركة الصاعدة من أن تشق طريقها عبر الحركة النازلة للأجسام الساقطة التي تنهال عليها، يجب أن تكون قادرة على فتح ممرات بينها، وهكذا مع تشكل الفكر، تظهر الخطوط العامة والممرات، كما ينقطع الدفق الأولي إلى أجسام منفصلة. ومن الممكن مقارنة الفكر بمقطّع اللحم، لكن له خصوصية خاصة هي أنه يتصور أن الفروج دائماً هو القطع المنفصلة التي حولت سكينه الفروج إليها.

إذ يقول برغسون «يتصرف الفكر دائماً كما لو أنه مسحور بتأمل المادة الداخلية. إنها الحياة تنظر إلى الخارج، واضعة نفسها خارج ذاتها، متبنية طرق الطبيعة غير المنظمة بمبدأ، لكي توجهها بالحقيقة». وإذا ما أتيح لنا أن نضيف صورة أخرى للصور الكثيرة التي أوضحتها فلسفة برغسون، يمكننا القول: الوجود عبارة عن سكة حديد معلقة كبيرة، الحياة فيها هي القطار الصاعد، والمادة هي القطار النازل. يكمن الفكر في مراقبة القطار النازل، حين يمر بالقطار الصاعد الذي نركب فيه. ومن الواضح أن الملكة الأنبل التي تركز انتباهها على قطارنا، إنما هي الغريزة أو الحدس. إذ من الممكن أن نقفز من قطار إلى آخر، وهذا يحدث حين نصبح ضحايا العادة الآلية، وهي جوهر كل ما هو هزلي. لكن الفكر ليس هو بذاته حركة نازلة. إنه فقط مراقبة الحركة النازلة من خلال الحركة الصاعدة.

غير أن الفكر الذي يفصل الأشياء، هو، بالنسبة لبرغسون، نوع من الحلم، فهو ليس **فعالاً**، كما ينبغي أن تكون حياتنا كلها، بل هو تأملي محض. إذ يقول، حين نحلم، تكون ذاتنا مبعثرة، وماضينا محطماً إلى شظايا، أشياء تتداخل فعلاً بعضها البعض لكن ترى باعتبارها أشياء جامدة منفصلة: ما فوق المكاني ينحط إلى ما هو مكاني، وهذا لا شيء سوى انفصال الأشياء عن بعضها بعضاً.

بالتالي، كل فكر، منذ أن ينفصل، يميل إلى الهندسة، كما أن المنطق الذي يتعامل مع المفاهيم التي تقع كلياً خارج بعضها بعضاً، هو بالحقيقة نتاج الهندسة الذي يتابع اتجاه المادية. وكلا التعليم والاستقراء يتطلبان حدساً مكانياً وراءهما. «الحركة التي تمتد في نهايتها المكانية، وعلى طول مسارها ملكة الاستقراء، كذلك ملكة الاستنتاج، هي فكرية تامة». إنه يخلقها في العقل، كذلك النظام في الأشياء التي يجدها الفكر هناك. وهكذا، فإن المنطق والرياضيات لا يمثلان جهداً روحياً إيجابياً، بل مجرد سرنمة، تعلَّق فيها الإرادة، ويكف العقل عن نشاطه. لذلك العجز بالنسبة للرياضيات علامة من علائم النعمة وهو لحسن الحظ شائع جداً.

وبما أن الفكر مرتبط بالمكان، فإن الغريزة أو الحدس مرتبط بالزمان. تلك هي إحدى السمات المشهورة لفلسفة برغسون في أنه، وخلافاً لكل المؤلفين، ينظر إلى الزمان والمكان على أنهما مختلفان أعمق الاختلاف. فالمكان، وهو خاصة من خصائص المادة، ينشأ من انشطار الدفق الذي هو وهمي بالحقيقة، مفيد، إلى نقطة معينة، في الممارسة، لكنه مضلل كلياً على صعيد النظرية. على العكس، الزمان هو الخاصة الجوهرية للحياة أو العقل. إذ يقول، «حيثما يعيش أي شيء، يوجد هناك، في مكان ما مكشوف، مسجِّل، يسجّل فيه الزمان». لكن الزمان الذي يتكلم عنه هنا ليس الزمان الرياضي، بل هو التجميع المتجانس للحظات خارجية بشكل متبادل. فزمان الرياضيات، بحسب برغسون، هو بالحقيقة شكل للمكان، والزمان الذي هو من جوهر الحياة، هو ما يدعوه **بالديمومة**. مفهوم الديمومة هذا أساسي في فلسفته، ولقد ظهر لأول مرة في كتابه الأول «الزمان والإرادة الحرة»، ومن الضروري أن نفهمه، إذا أردنا أن نستوعب منهجه. مع ذلك، هو مفهوم صعب للغاية، أنا نفسي لا أفهمه تماماً، لذلك لا يمكنني أن آمل بتفسيره بالوضوح الذي يستحقه.

إنه يقول لنا «الديمومة الخالصة هي الشكل الذي تتخذه حالتنا الواعية حين تدع أنانا ذاتها «تعيش»، وتمتنع عن فصل حالتها الراهنة عن حالاتها السابقة. إنها تشكل الماضي والحاضر في كل عضوي واحد، حيث هناك نفاذ متبادل، تتالٍ

بدون تمييز. «فداخل أنانا، هناك تتالٍ دون تبادلات خارجية، وخارج الأنـا، في المكان المحض، هناك تبادلات خارجية دون تتالٍ».

«أما المسائل المتعلقة بالذات والموضوع، وبتمايزهما ووحدتهما، فيجـب أن توضع بحسب الزمان وليس بحسب المكان». ففي الديمومة الذي نـرى فيهـا أنفسنا فاعلة، ثمة عناصر منفصلة، لكن في الديمومة الذي ننشط فيهـا، تـذوب حالاتنا بعضها في البعض الآخر. فالديمومة الخالصة هو ما يزاح أشـد الانزيـاح عن الأشياء الخارجية، ويتم النفاذ إليه أقل ما يمكن من تلك الأشياء الخارجية، والديمومة هي التي يكون الماضي فيه كبيراً، والحاضـر جديـداً بـالمطلق. لكـن حينذاك تنشدّ إرادتنا إلى أقصى حد، ونضطر لأن نعمـل علـى تجميـع الماضـي الذي ينزلق بعيداً، ثم ندفع به ككل غير مجزأ داخل الحاضر. في لحظات كهذه، نمتلك حقاً أنفسنا، لكن لحظات كهذه نادرة. إن الديمومة هو مادة الحقيقة الخام ذاتها، التي هي في حالة صيرورة دائمة، وليست شيئاً مصنوعاً جاهزاً تماماً.

تنكشف الديمومة في الذاكرة قبل كل شيء، ذلك لأن الماضي يبقى حياً في الذاكرة إلى الوقت الحاضر. بالتالي، تصبح نظرية الذاكرة ذات أهميـة كـبرى في فلسفة برغسون. وكتابه «المـادة والـذاكرة» معـنيّ بتوضيـح العلاقـة بـين العقـل والمادة، ولقد ثبت أنهما كليهما حقيقيان، من خلال تحليل الـذاكرة الـذي هـو «تماماً عبارة عن تشريح العقل والمادة».

فهناك، كما يقول، شيئان مختلفـان جـذرياً، كلاهمـا يـدعى بـشكل عـام **الذاكرة**. الفرق بين هذين الشيئين يؤكـد عليـه برغـسون كـثيراً. إذ يقـول «يبقـى الماضي حياً بشكلين مختلفين: الأول، على شكل آليات حركية، الثـاني، علـى شكل مجموعات مستقلة. مثال على ذلك، يقال إن الإنسان يتـذكر قـصيدة، إن كان باستطاعته أن يتلوها عن ظهر قلب، أي بعبارة أخرى، إن كان قـد اكتـسب عادة أو آلية معينة، تمكّنه من تكرار عمل سابق. لكن يمكنه، نظرياً على الأقل، أن يكرر القصيدة دون أن يتذكر المناسبات السابقة التي قرأها فيها، بالتـالي، لا يكون هناك وعي لأحداث ماضية تتعلق بهذا النوع مـن الـذاكرة. النـوع الثـاني، الذي يستحق وحده أن يدعى ذاكرة، يتجلى في تذكر مناسبات منفصلة قرأ فيهـا

القصيدة، وكل مناسبة بتاريخ محدد. هنا، على ما يعتقد، لا يمكن أن تكون المسألة مسألة عادة، نظراً لأن كل واقعة حدثت مرة واحدة فقط، وتركت انطباعها مباشرة. ثم يقول: إن كل شيء يحدث لنا نتذكره بطريقة ما، لكن، كقاعدة، وحده ما يكون نافعاً هو الذي يحضر إلى الوعي. كما يناقش، بأن الإخفاقات الظاهرية للذاكرة ليست، بالحقيقة، إخفاقات للجزء الذهني من الذاكرة، بل إخفاقات للآلية الحركية التي تجعل الذاكرة تعمل. هذه النظرة دعمتها مناقشة فيزيولوجية الدماغ، ووقائع فقدان الذاكرة، التي تنتج عنها، كما يُعتقد أن الذاكرة الحقيقية ليست وظيفة من وظائف الدماغ. فالماضي لا بد أن تفعّله المادة ويتصوره الذهن. والذاكرة ليست انبعاثاً للمادة، بل إن العكس، بالواقع، سيكون أقرب إلى الحقيقة، إن كنا نعني بالمادة ما نقبض عليه بإدراكنا الحسي الملموس، الذي يشغل دائماً أمداً معيناً».

«والذاكرة لا بد، من حيث المبدأ، أن تكون مقدرة مستقلة بالمطلق عن المادة. حينئذ، إن كانت الروح حقيقية، تكون هنا في ظواهر الذاكرة التي يمكن أن ندخل في تماس معها تجريبياً».

في الطرف المعاكس للذاكرة المحض، يضع برغسون الإدراك الحسي المحض الذي يتبنى في ما يتعلق به وضعية ما فوق ـ الواقعي، فيقول، «في الإدراك الحسي المحض، نوضع عملياً خارج أنفسنا، فنلمس حقيقة الشيء بالحدس المباشر». بذلك تماماً، يماهي بين الإدراك الحسي وموضوعه الذي يرفض تقريباً أن يدعوه ذهنياً على الإطلاق. إذ يقول: «الإدراك الحسي الذي هو أدنى درجة من درجات الذهن ـ الذهن بدون ذاكرة ـ هو بالحقيقة جزء من المادة، كما نفهم المادة». والإدراك الحسي المحض يتشكل من عمل بازغ، حقيقيته تكمن في فعاليته. بهذه الطريقة يصبح الدماغ ذا صلة بالإدراك الحسي، لأن الدماغ ليس أداة فعل. وظيفة الدماغ هي أن يحدد حياتنا الذهنية بما هو مفيد عملياً. لكن بالنسبة للدماغ، كما يفهم المرء، كل شيء يدرك حسياً، إنما الواقع نحن ندرك فقط ما يهمنا. «فالجسد، الذي يلتفت دائماً باتجاه العمل، عليه من أجل وظيفته الأساسية، أن يحدد، بالنظر إلى الفعل، حياة الروح». إنه بالحقيقة، أداة اختيار.

الآن، علينا أن نعود إلى موضوع الغريزة أو الحدس، باعتبارهما عكس الفكر. لكن من الضروري أولاً أن نقدم وصفاً للديمومة والذاكرة، نظراً لأن نظريات برغسون في الديمومة والذاكرة، مفترضة مسبقاً في هذا الوصف للحدس. فالحدس لدى الإنسان، كما هو موجود الآن، حاشية أو شبه ظل للفكر: أُبعِد عن المركز لكونه أقل فائدة، عملياً، من الفكر، لكن له استخدامات أعمق تجعل من المرغوب فيه إعادته إلى حالة من البروز أكثر. يود برغسون أن يجعل الفكر «يلتفت داخلاً إلى ذاته، ويوقظ قدرات الحدس التي ما تزال غافية فيه». ثم يقارن العلاقة بين الغريزة والفكر بالعلاقة بين البصر واللمس، ليقول لنا الفكر لا يعرف الأشياء عن بعد، والحقيقة أن وظيفة العلم، كما يقول، هي أن يفسر المدركات الحسية كلها بلغة اللمس.

ثم يقول «الغريزة وحدها هي التي تعرف عن بعد. تربطها بالفكرة العلاقة ذاتها التي تربط البصر باللمس». إن بإمكاننا أن نلاحظ بشكل عابر، وكما يظهر في الكثير من الفقرات، أن برغسون ذو بصر قوي، فكره دائماً يتحرك بواسطة الصور البصرية.

الميزة الأساسية للحدس أنه لا يقسم العالم إلى أشياء منفصلة، كما يفعل الفكر، وعلى الرغم من أن برغسون لا يستخدم هذه الكلمات، إلا أن بإمكاننا وصفه بأنه تركيبي أكثر مما هو تحليلي. إنه يفهم التعددية، لكن تعددية العمليات المتداخلة وليس تعددية الأجسام الخارجية مكانياً. فهناك، بالحقيقية، لا يوجد أشياء: «الأشياء والحالات هي مناظر فقط، يراها ذهننا، للصيرورة. وليس هناك أشياء، بل فقط أفعال». هذه النظرة للعالم، التي تبدو صعبة وغير طبيعية بالنسبة للفكر، سهلة وطبيعية بالنسبة للحدس. والذاكرة لا تقدم مثالاً عما هو مقصود، ذلك أن الماضي يعيش في الذاكرة إلى الحاضر ويتغلغل إلى داخله. وبمعزل عن العقل، فإن العالم دائماً يموت ليولد من جديد، والماضي لا يمتلك حقيقة واقعة، لذلك ليس هناك ماضٍ. إنها الذاكرة ، والرغبة المرتبطة بها هي التي تجعل الماضي وكذلك المستقبل حقيقياً، لذلك تخلق الديمومة الحقيقية والزمان الحقيقي. الحدس وحده يمكن أن يستوعب هذا المزيج من الماضي والمستقبل:

لكن بالنسبة للفكر يبقيان ، مكانياً، خارجيين كما كانا، واحدهما بالنسبة إلى الآخر. إننا، بهداية الحدس، ندرك أن «الشكل هو لقطة فقط لمظهر الانتقال» والفيلسوف «سيرى العالم المادي وهو يذوب راجعاً إلى دفق منفرد».

ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعقيدة الحدس وقيمه، عقيدة الحرية وتقريظه للفعل. إذ يقول «بالحقيقة، الكائن الحي هو مركز الفعل. إنه يمثل جملة معينة من الاحتمالات تدخل إلى العالم، أو بعبارة أخرى، كماً معيناً من الفعل الممكن». والحجج ضد الإرادة الحرة تعتمد جزئياً على الافتراض أن شدة الحالات النفسية هي كمية، قابلة، نظرياً على الأقل، للقياس العددي. هذه النظرة يتعهد برغسون بتفنيدها في الفصل الأول من «الزمان والإرادة الحرة». فيقول لنا: الجبري يعتمد جزئياً على الخلط بين الديمومة الحقيقية والزمان الرياضي الذي يعتبره برغسون بالفعل شكلاً للمكان. من جديد، الجبري يركز حالته، جزئياً، على الافتراض الذي لا مسوّغ له بأن حالة الذهن، عندما تعطى تماماً حالة الدماغ، يكون مبتوتاً بها نظرياً، لكن يود برغسون أن يعترف بأن العكس صحيح، أي أن حالة الدماغ يكون مبتوتاً بها، حين تعطى حالة معينة للذهن، لكنه يعتبر العقل أكثر قابلية للتمايز من الدماغ، لذلك يعتقد أن كثيراً من حالات الذهن المختلفة يمكن أن تترافق مع حالة واحدة للدماغ. ثم يخلص إلى أن الحرية الحقيقية ممكنة: «نحن أحرار عندما تنبثق أفعالنا من شخصيتنا ككل، وحين تعبر عنها، يكون لها ذلك الشبه غير المحدد لها، الذي يجده المرء أحياناً بين الفنان وعمله».

في الملخص أعلاه، سعيت بشكل أساسي لأن أذكر فقط نظرات برغسون، دون تقديم الأسباب التي عزاها إليها لصالح حقيقتها. هذا أسهل مما يمكن أن يكون بالنسبة لمعظم الفلاسفة، نظراً لأنه، كقاعدة، لا يقدم أسباباً لآرائه بل يعتمد على جاذبيتها المتأصلة فيها، وعلى سحر أسلوبه الرائع. إنه، مثل أصحاب الإعلانات، يعتمد على البيان التصويري والمتنوع، وكذلك على التفسير الظاهري لكثير من الحقائق الغامضة. كما تشكل التشبيهات والتناظرات، على نحو خاص جزءاً كبيراً جداً من العملية الكاملة، التي يقدم بها نظراته إلى القارئ. فعدد التشبيهات بالنسبة للحياة الموجودة في أعماله يفوق بكثير عدد التشبيهات التي

استخدمها أي شاعر أعرفه. إنه يقول، الحياة مثل قنبلة تنفجر إلى شظايا تصبح مرة أخرى قنابل. إنها أشبه بحزمة. في البداية «يكون لديها ميل لأن تتراكم على شكل كدسات، كما تفعل على نحو خاص الأجزاء الخضراء من الخضروات». لكن الخزان يجب أن يمتلئ بماء مغلي ينطلق منه البخار. «الانبثاقات يجب أن تتدفق دون توقف، وكل منها، إذا ما ارتدت إلى الوراء، هي عالم بذاته». ثم مرة ثانية يقول «تظهر الحياة في كليتها وتمامها، مثل موجة هائلة، تبدأ من المركز، ثم تنتشر إلى الخارج، ثم عند أطراف محيطها، تتوقف لترتد على شكل تموج: ففي نقطة من النقاط يُفرَض العائق، فينتقل الدفع بكل حرية». إذن، هناك ذروة عليا تقارن فيها الحياة بهجوم فرسان. «كل الكائنات المنظمة، بدءاً من أوضعها إلى أرفعها، ومن الأصول الأولى للحياة إلى زمننا هذا، وفي كل الأمكنة كما في كل الأزمنة، تقدم فقط الأدلة على دفع وحيد، معاكس لحركة المادة، هو بذاته غير قابل للانقسام. الأحياء كلها تتماسك معاً، والكل يخضع للدفع الهائل ذاته. الحيوان يثبت على النبات، الإنسان يتجاوز الحيوانية، والإنسانية كلها، في الزمان والمكان، هي جيش ضخم يعدو بجانب كل منا، أمامه وخلفه باندفاع كاسح قادر على أن يهزم كل مقاومة وأن يزيل كل عائق، ربما حتى الموت».

لكن الناقد بارد الأعصاب، الذي يشعر أنه مجرد متفرج، وربما متفرج غير متعاطف، للاندفاعات التي تجاوز الإنسان فيها حيوانيته، قد يميل لأن يفكر بأن الفكر الهادئ والحذر لا يكاد ينسجم مع هذا الشكل من الممارسة. فحين يقال له الفكر مجرد وسيلة للفعل، والدافع فقط لتجنب العوائق الميدانية، قد يشعر أن نظرة كهذه تتحول إلى نظرة فارس من الفرسان، لكن ليست نظرة فيلسوف، شغله، قبل كل شيء، هو الفكر: إذ قد يشعر أن في العاطفة وجلبة الحركة العنيفة، لا يوجد فراغ لموسيقى العقل الأكثر خفوتاً، ولا فراغ للتأمل العميق الذي يتم البحث فيه عن العظمة، ليس عظمة الاضطراب، بل عظمة الوجود الذي ينعكس فيه. في تلك الحالة، قد يجد ما يغريه بأن يسأل ما إذا كان هناك أي أسباب لقبول نظرة قلقة كهذه إلى العالم. وإذا ما طرح هذا السؤال، سيجد، إن لم أكن مخطئاً، أنه لا يوجد أي سبب، مهما يكن، لقبول هذه النظرة، سواء في الوجود أو كتابات السيد برغسون.

« 2 »

ثمة أساسان لفلسفة برغسون، بقدر ما هي أكثر من نظرة خيالية وشاعرية للعالم، هما نظرية الزمان لديه ونظرية المكان. نظرية المكان مطلوبة من أجل إدانته للعقل، ذلك أنه إذا ما أخفق في إدانته هذه، فإن العقل سينجح في إدانته نفسه، إذ أن بين الاثنين حرباً لا هوادة فيها. أما نظريته في الزمان فهي ضرورية لدفاعه عن الحرية، وذلك لكي يفر مما يدعوه وليم جيمس بـ«الوجود الأشبه بالكتلة»، بسبب قوله بالدفق الدائم الذي لا يوجد فيه شيء يتدفق، وبسبب وصفه الكلي للعلاقات بين العقل والمادة. لذلك، من المستحسن، أثناء النقد، التركيز على هاتين النظريتين. فإن كانتا صحيحتين يمكن غض النظر، إذ لا يمكن لفيلسوف أن ينجو من أخطاء وتناقضات صغيرة كهذه تغدو غير مهمة كثيراً، لكن إن كانتا زائفتين، لا يبقى شيء إلا الملحمة الخيالية التي ينبغي الحكم عليها جمالياً أكثر من الحكم عليها على أسس فكرية. ولسوف أبدأ بنظرية المكان باعتبارها أبسط النظريتين.

ترد نظرية برغسون في المكان بشكل كامل وصريح في كتابه «الزمان والإرادة الحرة»، لذلك تنتمي إلى الأجزاء الأقدم من فلسفته. إنه يجادل في الفصل الأول، بأن المقدار الأكبر والأصغر إنما يدل على المكان، نظراً لأنه يعتبر أن الأكبر هو بالأساس ذاك الذي يحوي الأصغر. غير أنه لا يقدم حججاً أياً كانت، لا جيدة ولا سيئة، لصالح هذه النظرة، بل فقط يهتف وكأنه قدم برهاناً غير مباشر: «كما لو أنه ما يزال بإمكان المرء أن يتكلم عن الكبر، حيث لا يوجد تعددية ولا مكان!» كذلك فإن الحالات الواضحة باتجاه العكس، كالسرور والألم مثلاً، تشكل له الكثير من الصعوبة، لكنه رغم ذلك لا يشك أبداً في العقائد التي ينطلق منها أو يعيد تفحصها.

في فصله الثاني، يؤكد على الفرضية ذاتها فيما يتعلق بالعدد. «فحالما نرغب في أن نصور عدداً لأنفسنا»، كما يقول، «وليس فقط أشخاصاً أو كلمات، نجد أنفسنا مضطرين لأن نعود إلى صورة ذات امتداد». فـ «كل فكرة واضحة عن العدد تشير إلى صورة بصرية في المكان». هاتان الجملتان تكفيان لكي تبينا، كما سأحاول أن أبرهن، أن برغسون لا يدري ما هو العدد، وليس

لديه فكرة واضحة عنه. هذا يتضح أيضاً من تعريفه: «قد يعرَّف العدد عموماً بأنه مجموعة وحدات، أو لنتكلم بصورة أدق، هو تركيبة من الواحد ومن الكثرة».

لدى مناقشة هذه الأقوال، علي أن أطلب من القارئ الصبر لحظة من الزمن كي ألفت انتباهه إلى بعض الاختلافات التي قد تبدو تعليمية في البداية، لكنها بالحقيقية حيوية. فهناك ثلاثة أشياء مختلفة كلياً، يخلط بينها برغسون في أقواله آنفة الذكر، هي بالتحديد: 1) العدد، كمفهوم عام ينطبق على مختلف الأعداد الخاصة. 2) الأعداد الخاصة المختلفة. 3) المجموعات المختلفة التي تنطبق عليها الأعداد الخاصة المختلفة. هذه الأخيرة هو ما يعرّفه برغسون حين يقول إن العدد هو مجموعة وحدات. فالرسل الاثنا عشر، والقبائل الاثنتا عشرة لإسرائيل، والأشهر الاثنا عشر، والعلامات الاثنتا عشرة لدائرة البروج، هي كلها مجموعات وحدات، لكن ما من واحدة منها هي العدد 12، والأقل من ذلك أيضاً أن تكون عدداً عموماً، كما يجب أن تكون من خلال التعريف السابق. فالعدد 12، بوضوح هو شيء ما تتصف به هذه المجموعات كلها بشكل مشترك، لكنها لا تتشارك فيه مع مجموعات أخرى، كالعدد أحد عشر في لعبة الكريكيت. من هنا، العدد 12 ليس مجموعة مصطلحات اثني عشرية، ولا هو شيء تتشارك فيه كل المجموعات، العدد بصورة عامة له خاصية الـ 12 أو الـ 11 أو أي عدد آخر، إنما ليس له خاصية المجموعات المختلفة التي تتصف بأنها اثنتا عشرية أو إحدى عشرية.

من هنا، حين نتبع نصيحة برغسون «نعود إلى صورة ذات امتداد»، ونتصور، مثلاً، اثنتي عشرة نقطة مما يمكن الحصول عليها من رمي حجري نرد على كل منها ست نقاط، إلا أننا نظل دون أن نحصل على العدد 12. فهذا العدد، بالحقيقة، هو شيء مجرد أكثر من أية صورة. وقبل أن نتمكن من القول إننا حصلنا على أي فهم للعدد 12، علينا أن نعلم ما تتصف به المجموعات المختلفة لوحدات الـ 12 بشكل مشترك، وهذا أمر لا يمكن تصوره لأنه مجرد. فينجح برغسون فقط في جعل نظريته في العدد مقبولة من خلال الخلط بين مجموعة خاصة وعدد من مصطلحاتها، وهذه أيضاً مع العدد بصورة عامة.

الخلط هو ذاته كأننا نخلط بين شاب بعينه وبين الشباب، ثم بين الشباب والمفهوم العام، أي مرحلة من عمر الإنسان: ثم نجادل بقولنا، نظراً لأن للشاب ساقين، إذن يجب أن يكون للشباب ساقان، كذلك يجب أن يكون للمفهوم العام أي «مرحلة من عمر الإنسان» ساقان. هذا الخلط مهم، ذلك لأنه حالما يُفهَم، فإن النظرية القائلة بأن العدد أو الأعداد الخاصة يمكن تصورها مكانياً، سيبدو من غير الممكن الدفاع عنها. وهذه لا تدحض نظرية برغسون بالنسبة للعدد وحسب، بل أيضاً نظريته العامة أكثر، التي تقول بأن الأفكار المجردة كلها والمنطق كله مستمد من المكان.

لكن بغض النظر عن مسألة الأعداد، هل سنقر بقول برغسون إن كل تعددية لوحدات منفصلة تشتمل على المكان؟ بعض الحالات التي تبدو وكأنها تناقض هذه النظرة حظيت بشيء من اعتباره، مثال على ذلك الأصوات المتتالية. فحين نسمع دقات جرس، إما أن نتصوره وهو يتذبذب إلى الأمام وإلى الخلف، أو نرتب الأصوات المتعاقبة في فضاء مثالي، لكن هذه مجرد مشاهدات شخصانية لذي بصر، كما توضح الملاحظة التي ذكرناها من قبل، وهي أن نظريات برغسون تعتمد على هيمنة حاسة البصر لديه. فليس هناك ضرورة منطقية لترتيب دقات الجرس في مكان متخيل: ومعظم الناس، كما أتصور، يحسبونها دون أية مساعدة للمكان. مع ذلك، ما من سبب يدعيه برغسون للنظرة القائلة: المكان ضروري. إنه يزعم هذا باعتباره واضحاً تماماً، ثم يمضي مباشرة لكي يطبقه على حالة الزمان. فيقول، حيث يبدو أن الأزمنة يختلف بعضها عن بعض، يتم تصور هذه الأزمنة على أنها منتشرة في المكان، لكن، في الزمان الحقيقي، كذاك الذي تقدمه الذاكرة، تتداخل الأزمنة بعضها ببعض، ومن غير الممكن حسابها لأنها ليست منفصلة. وهكذا، النظرة القائلة بأن كل انفصال يدل على المكان، يُفترَض الآن بأنها راسخة، وتستخدم استنتاجياً للبرهنة على أن المكان ذو علاقة، حيثما يكون هناك انفصال واضح، مهما يكن السبب ضئيلاً للشك بشيء كهذا. بالتالي، الأفكار المجردة، مثلاً، تلغي بكل وضوح بعضها بعضاً: إذ أن البياض يختلف عن السواد، والصحة تختلف عن المرض، والحماقة تختلف عن الحكمة. من

هنا، الأفكار المجردة كلها تشتمل على المكان، لذلك، المنطق الذي يستخدم الأفكار المجردة، فرع من الهندسة، والفكر برمته يعتمد على العادة المفترضة لتصور الأشياء جنباً إلى جنب في المكان. هذه النتيجة، التي يقوم عليها حكم برغسون كله على الفكر، تقوم كلياً بالأساس، وبقدر ما يمكن اكتشاف ذلك، على خصوصية شخصية خاطئة بالنسبة لما هو ضروري للفكر، وأعني بذلك خصوصية رؤية التسلسلات وكأنها منتشرة على خط واحد. على أن مثال الأعداد يبين، إن كان برغسون على حق، أننا لا نستطيع الحصول على أفكار مجردة يفترض أن تكون بالتالي مشرَّبة بالمكان، وعلى العكس، بإمكاننا أن نفهم الأفكار المجردة (باعتبارها عكس الأشياء الخاصة التي تمثلها) كافية على ما يبدو لكي نبرهن أنه على خطأ في اعتباره أن الفكر مشرَّب بالمكان.

إحدى النتائج السيئة للفلسفة المضادة للفكر، كفلسفة برغسون مثلاً، هي أنها تنمو وتزدهر على أخطاء الفكر وارتباكاته. بالتالي يفضي بها الأمر لأن تفضل التفكير السيئ على الجيد، وأن تعتبر كل صعوبة آنية غير قابلة للحل، وكل خطأ ناتج عن حماقة يكشف عن إفلاس الفكر وانتصار الحدس. ثمة الكثير من الإشارات في أعمال برغسون إلى الرياضيات والعلوم، هذه الإشارات، بالنسبة إلى القارئ غير المنتبه، قد تبدو وكأنها تقوي فلسفته إلى حد كبير. فيما يتعلق بالعلم، خاصة علم الأحياء وعلم الهيئة، ليس لدي المقدرة على انتقاد تأويلاته، لكن فيما يتعلق بالرياضيات، فقد فضّل عن عمد الأخطاء التقليدية في التأويل على النظرات الأكثر حداثة التي هيمنت على علماء الرياضيات في السنوات الثمانين الأخيرة. في هذه المسألة كان يتبع مثال معظم الفلاسفة. ففي القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر، كان حساب الأعداد الصغيرة، رغم أنه تطور جيداً كمنهج، قد دعمته، فيما يتعلق بأسسه، مغالطات كثيرة والكثير من الفكر المضطرب. هيغل وأتباعه وضعوا أيديهم على تلك المغالطات والاضطرابات، لكي يدعموها، في محاولتهم البرهنة على أن كل الرياضيات متناقضة ـ ذاتياً. من هنا، انتقل الوصف الهيغلي لهذه المسائل إلى الفكر الراهن للفلاسفة، حيث بقي زمناً طويلاً، بعد أن أزال علماء الرياضيات كل الصعوبات

التي كان الفلاسفة يعتمدون عليها. وطالما كان الموضوع الأساسي للفلاسفة أن يبينوا أن لا شيء يمكن تعلمه بالصبر والتفكير المفصل، بل علينا بدلاً من ذلك أن نعبد تحيزات الجهلة تحت عنوان «العقل»، إن كانوا هيغليين، أو «الحدس» إن كانوا برغسونيين، فإن الفلاسفة سيحاولون أن يبقوا جاهلين لما فعله علماء الرياضيات بغية إزالة الأخطاء التي انتفع بها هيغل.

بمعزل عن مسألة العدد، التي نظرنا فيها سابقاً، فإن النقطة الأساسية التي يلامس فيها برغسون الرياضيات، هي رفضه لما دعاه تمثيل العالم بـ«فن التصوير السينمائي». ذلك أن الرياضيات تفهم التغير، وحتى التغير المتواصل، على أنه يتشكّل من سلسلة من الحالات، لكن برغسون، على العكس، يجادل بأنه ما من سلسلة حالات يمكنها أن تمثل ما هو مستمر متواصل، وأن الشيء أثناء التغير لا يكون في أية حالة من تلك الحالات على الإطلاق. أما النظرة القائلة بأن التغير يتشكل من سلسلة حالات متغيرة فيدعوه بـ«فن التصوير السينمائي». هذه النظرة، كما يقول، طبيعية بالنسبة للفكر، لكنها سيئة جذرياً. فالتغير الحقيقي يمكن تفسيره فقط بديمومة حقيقية، وهو يشتمل على تداخل الماضي بالحاضر، وليس على التسلسل الرياضي لحالات سكونية. هذا هو ما يدعى بالنظرة «الحركية» بدلاً من «السكونية» للعالم. والمسألة مهمة، لكن رغم صعوبتها لا يمكن أن نمر بها مرور الكرام.

يوضح برغسون موقفه ـ وما سيقال كنقد، يمكن أيضاً توضيحه بشكل كافٍ ـ بحجة زينون المتعلقة بالسهم. فزينون يناقش بقوله: نظراً لأن السهم في كل لحظة، يكون ببساطة حيث هو، لذلك السهم أثناء انطلاقته يكون دائماً في حالة راحة. لدى النظرة الأولى، قد لا تبدو هذه الحجة قوية جداً. إذ سيقال، طبعاً يكون حيث هو في لحظة من اللحظات، لكنه في لحظة أخرى يكون في مكان آخر، وهذا تماماً ما يشكل الحركة، صحيح، أن بعض الصعوبات تنشأ من استمرارية الحركة، إن أصررنا على الإدعاء بأن تلك الحركة هي أيضاً متقطعة، لكن الصحيح أيضاً أن هذه الصعوبات، التي تم احتواؤها بالتالي، كانت لفترة طويلة جزءاً من عدة الفلاسفة. لكن إذا ما تجنبنا، مع علماء الرياضيات،

الافتراض بأن الحركة هي أيضاً متقطعة، فإننا لن نقع في الصعوبات التي يقع فيها الفيلسوف. فالتصوير السينمائي، الذي يتكون من عدد لا محدود من الصور، والذي لا يكون فيه أبداً صورة تالية، لأن العدد اللامحدود يأتي بين اثنين، ويمثل تماماً الحركة المستمرة. إذن، أين تكمن قوة حجة زينون؟

يتمي زينون للمدرسة الإيلية التي كان موضوعها أن تبرهن أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء اسمه تغير. إن النظرة الطبيعية التي نأخذها عن العالم، هي أن هناك **أشياء تتغير**، مثلاً، يوجد سهم هو الآن هنا، ثم هناك. وبشطر هذه النظرة، طور الفلاسفة مفارقتين. المدرسة الإيلية قالت إن هناك أشياء لكن لا تغيرات. هرقليطس وبرغسون قالا إن هناك تغيرات لكن لا أشياء. كذلك قال الإيليون إن هناك سهماً، لكن لا طيران، بينما قال هرقليطس وبرغسون إن هناك طيراناً لكن لا سهم. ثم مضى كل فريق بحجته قدماً من خلال تفنيده لحجة الفريق الآخر. لكن كم هو مضحك أن تقول ليس هناك سهم، كما يقول الفريق «السكوني». وكم مضحك أن تقول ليس هناك طيران، كما يقول الفريق «الحركي»، أما الإنسان عاثر الحظ الذي يقف في المنتصف ويؤكد أن هناك سهماً وطيراناً معاً، فإن الفريقين المتنازعين كليهما ينكرانه، لذلك يخترقه، مثل القديس سيباستيان، سهم من أحد جانبيه وطيران من الجانب الآخر. لكننا مازلنا لم نكتشف أين تكمن القوة في حجة زينون.

يفترض زينون، ضمناً، جوهر النظرية البرغسونية في التغير. أي بعبارة أخرى، يفترض أن الشيء عندما يكون في عملية تغير مستمر، حتى وإن كان فقط تغير الموضع، لا بد أن يكون في الشيء **حالة** داخلية ما من التغير. ولا بد أن الشيء، في كل لحظة، يجب أن يكون مختلفاً داخلياً عما سيكونه لو أنه لم يكن متغيراً. بعدئذ يشير إلى أن السهم في كل لحظة يكون ببساطة حيث هو، تماماً كما لو أنه في حالة الراحة. هنا، يخلص إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء في **حالة** حركة، بالتالي، يتمسك بالنظرية القائلة إن حالة الحركة أساسية بالنسبة للحركة، ثم يستنتج أنه لا يمكن أن يكون هناك حركة، وأن السهم دائماً في حالة راحة.

وهكذا، حجة زينون، رغم أنها لا تلامس الوصف الرياضي للتغير، إلا أنها تدحض، **بديهياً**، نظرية التغير التي لا تخالف نظرية برغسون. لكن، كيف يواجه برغسون حجة زينون؟ إنه يواجهها بإنكار أن السهم موجود في أي مكان. وبعد أن يذكر حجة زينون، يرد: «نعم، إذا افترضنا أن السهم يمكن أن يكون لحظة في نقطة من مساره. نعم، مرة ثانية، إن كان السهم، الذي يتحرك، يصادف في لحظة موقعاً ليس فيه حركة. لكن السهم لا يكون أبداً في أية نقطة من مساره». هذا الرد على زينون، أو الرد المماثل إلى حد كبير والمتعلق بأخيل والسلحفاة، يرد في كتبه الثلاثة كلها. نظرة برغسون، ببساطة، مليئة بالمفارقات. وما إذا كانت **معقولة**، مسألة تتطلب مناقشة لنظرته في الأمد. حجته الوحيدة لصالحها هي القول بأن النظرة الرياضية للتغير «تدل على القول السخيف بأن الحركة تتكون من لا حركات». لكن السخف البين لهذه النظرة يعود فقط للشكل اللفظي الذي تُذكَر به، إنما يختفي حالما ندرك أن الحركة تتضمن العلاقات. فالصداقة، مثلاً، تتكون من أشخاص هم أصدقاء، لكن ليس من صداقات، والسلالة تتكون من أناس، لكن ليس من سلالات. وهكذا الحركة تتكون مما يتحرك، لكن ليس من حركات. إنه يعبر عن حقيقة أن الشيء يمكن أن يكون في أمكنة مختلفة في أزمنة مختلفة، وأن الأمكنة يمكن أن تظل مختلفة، مهما تكن الأزمنة متقاربة. لهذا فإن حجة برغسون ضد نظرة الرياضيات للحركة تختزل نفسها، لدى التحليل الأخير، إلى مجرد تلاعب بالكلمات. بهذا الاستنتاج يمكننا الانتقال إلى نقد نظرية الديمومة لديه.

ترتبط نظرية برغسون في الديمومة بنظريته في الذاكرة. فحسب هذه النظرية، الأشياء التي يتم تذكرها تبقى في الذاكرة، بالتالي تتداخل مع أشياء راهنة. والماضي والحاضر ليسا خارجين بشكل متبادل، بل يمتزجان في وحدة الوعي. وكما يقول، الفعل هو ما يشكل الكينونة، لكن الزمن الرياضي هو مجرد وعاء سلبي لا يفعل شيئاً، بالتالي هو لا شيء. ثم يقول، الماضي هو ذاك الذي لم يعد يفعل، أما الحاضر فهو ذاك الذي يفعل الآن. لكن في هذا القول بالحقيقة، كما في كل كلامه عن الديمومة، يفترض برغسون باللاوعي الزمان الرياضي العادي،

بدون هذا، تغدو أقواله بلا معنى. فما تراه المقصود بالقول «الماضي بشكل أساسي هو ذاك الذي لم يعد يفعل»، باستثناء أن الماضي هو ذاك الذي صار فعله ماضياً؟ فعبارة لم يعد إنما تعبر عن الماضي، وبالنسبة لمن ليس لديه فكرة عادية عن الماضي، باعتباره شيئاً ما خارج الحاضر، فإن هذه العبارة لا معنى لها. بالتالي، تعريفه دائري. فما يقوله، بالنتيجة، أن «الماضي هو ذاك الذي صار فعله من الماضي». كتعريف، لا يمكن أن يعتبر هذا جهداً مشكوراً. الشيء ذاته ينطبق على الحاضر. فالحاضر، كما يقول لنا، هو «**ذاك الذي يفعل الآن**»، لكن كلمة «الآن» تقدم تماماً تلك الفكرة عن الحاضر الذي كان ينبغي تعريفه. فالحاضر هو ذاك الذي يفعل الآن باعتباره عكس **ما كان** يفعل أو **سوف** يفعل. أي بعبارة أخرى، الحاضر هو ذاك الذي يقع فعله في الحاضر، وليس في الماضي أو المستقبل. مرة أخرى، التعريف دائري. وهناك فقرة أسبق في الصفحة ذاتها توضح المغالطة أكثر. إذ يقول «ذاك الذي يشكل إدراكنا الحسي المحض، هو فعلنا البازغ... بالتالي، فإن حقيقية إدراكنا الحسي تكمن في فعاليته، في الحركات التي تطيل ديمومته، وليس في شدته العظمى: الماضي هو فكرة فقط، والحاضر محرك ـ أفكار». هذه الفقرة تجعل من الواضح، عندما يتكلم برغسون عن الماضي، أنه لا يعني الماضي، بل ذاكرتنا الحاضرة عن الماضي. فالماضي عندما كان موجوداً، كان فعالاً تماماً مثلما الحاضر فعال الآن، وإذا كان كلام برغسون صحيحاً، يجب أن تكون اللحظة الراهنة هي اللحظة الوحيدة في تاريخ العالم كله تتضمن أية فعالية. في العصور الأقدم، كان هناك مدركات أخرى، فعالة تماماً وحقيقية تماماً في حينها مثلما هي مدركاتنا الآن. والماضي، في حينه، لم يكن مجرد فكرة على الإطلاق، بل كان في ماهيته الجوهرية تماماً مثلما هو الحاضر الآن. مع ذلك، ينسى برغسون هذا الماضي الحقيقي، وما يتكلم عنه إنما هو الفكرة الحاضرة عن الماضي. ذلك أن الماضي الحقيقي لا يمتزج بالحاضر، نظراً لأنه ليس جزءاً منه، بل هو شيء مختلف تماماً.

تقوم نظرية برغسون بكاملها في الديمومة والزمان على الخلط المبدئي بين الواقعة الحاضرة للتذكر، والواقعة الماضية لما يتم تذكره. لكن لأن الزمان

مألوف جداً بالنسبة لنا، فإن الحلقة المفزعة التي يقع فيها، وهو يحاول أن يستنتج الماضي باعتباره ذاك الذي لم يعد فاعلاً، تبدو واضحة مباشرة. فكما هي الحال، ما يقدمه برغسون إنما هو وصف للفارق بين الإدراك الحسي والتذكر ـ وكلاهما حقيقة حاضرة ـ لكن ما يعتقد هو نفسه أنه قدمه، إنما هو وصف للفارق بين الحاضر والماضي. وحالما يتم إدراك هذا الخلط، نرى أن نظريته في الزمان هي ببساطة نظرية تحذف الزمان كلياً.

إن الخلط بين التذكر الحاضر وحادثة ماضية يتم تذكرها، ذاك الذي يبدو أنه في القاع من نظرية برغسون في الزمان، هو مثال على خلط عام أكثر يفسد، إن لم أكن مخطئاً، مقداراً كبيراً من فكره، وبالحقيقة، مقداراً كبيراً من فكر معظم الفلاسفة الحديثين ـ هنا أعني الخلط بين أن تعرف كفعل وذاك الذي يُعرَف. في الذاكرة، فعل المعرفة (أن تعرف) هو في الحاضر، في حين أن ما يُعرَف هو في الماضي. بالتالي، من خلال الخلط بينهما، يصبح التمييز بين الحاضر والماضي مبهماً غير واضح.

في كتاب «المادة والذاكرة» كله، هذا الخلط بين فعل المعرفة والشيء المعروف حتمي لا مناص منه. إنه يكمن في استخدام كلمة «الصورة» التي تفسَّر منذ بداية الكتاب. فهناك يذكر أن كل شيء نعرفه، بمعزل عن النظريات الفلسفية، إنما يتكون من «صور»، تشكل بالحقيقة الوجود كله. ثم يقول «أنا أدعو المادة مجموعة من الصور، والإدراك الحسي للمادة إنما هو تلك الصور ذاتها التي تشير إلى الفعل النهائي لصورة واحدة بعينها، هي جسمي». هنا نلاحظ أن المادة والإدراك الحسي للمادة، حسب رأيه، يتكونان من الأشياء ذاتها تماماً. إذ يقول، الدماغ مثله مثل بقية الوجود المادي، لذلك هو صورة إن كان الوجود صورة.

لكن بما أن الدماغ، الذي لا يراه أحد، بالمعنى العادي، ليس صورة فإننا لن نفاجأ بقوله إن الصورة يمكن أن تكون دون أن تُدرَك حسياً، لكنه يفسر ذلك لاحقاً، فيما يتعلق بالصور، بأن الفارق بين أن يكون الشيء وأن يُدرَك بالوعي هو فقط فارق في الدرجة. هذا ربما تفسره فقرة أخرى يقول فيها: «ما تراه يمكن أن يكون شيئاً مادياً لا يُدرَك حسياً، أو صورة لا تُتصوَّر، ما لم يكن نوعاً من

الحالة الذهنية للاوعي؟» أخيراً، يقول: «إن لكل حقيقة، قريبة لها، نظيرة، أي باختصار، علاقة مع الوعي ـ وهذا ما نسلم به للمثالية من خلال الحقيقة ذاتها، وهي أننا نصطلح للأشياء مصطلح (الصور)». وعلى الرغم من أنه يحاول تسكين شكنا الأولي بالقول إنه يبدأ من نقطة سابقة لأية افتراضات قدمها الفلاسفة، إلا أنه يقول «سنفترض في اللحظة الراهنة، أننا لا نعرف شيئاً عن نظريات المادة ونظريات الروح، ولا شيء عن النقاشات التي تتعلق بحقيقة العالم الخارجي أو مثاليته. هنا، أكون في حضرة الصور»، كما يقول في المقدمة الجديدة التي كتبها للطبعة الإنكليزية، «إنني أعني بـ«الصور» وجوداً معيناً هو أكثر من ذاك الذي يدعوه المثالي تمثيلاً، لكن أقل من ذاك الذي يدعوه الواقعي شيئاً ـ إنه وجود يقع بين «الشيء» و«التمثيل».» هذا التمييز الذي يضعه برغسون في ذهنه أعلاه ليس، على ما أعتقد، تمييزاً بين التصور كواقعة ذهنية وبين الشيء المتصوَّر كشيء. إنه يفكر بالتمييز بين الشيء كما هو والشيء كما يبدو. أما التمييز بين الذات والموضوع، بين العقل الذي يفكر، يتذكر، وتكون لديه صور من جهة، وبين الأشياء التي يتم التفكير بها، تذكرها أو تصورها ـ هذا التمييز، بقدر ما يمكنني أن أرى، غائب كلياً عن فلسفته. غيابه مدين به، بالحقيقة، للمثالية، وهو دين عاثر الحظ تماماً. ففي حالة «الصور»، كما رأينا للتو، يمكنه أولاً من أن يتكلم عن الصور باعتبارها محايدة بين العقل والمادة، ثم لأن يؤكد أن المادة والإدراك الحسي للمادة هما الشيء ذاته، وأخيراً لأن يقول إن الصورة غير المدركة ـ حسياً (كالدماغ مثلاً) هي حالة ذهنية للاوعي في حين أن استخدام كلمة «صورة» في النهاية، رغم أنها لا تتعلق بأية نظريات ميتافيزيقية، أياً تكن، إلا أنها تدل على أن كل حقيقة لها «قريبة، أو نظيرة، أي باختصار، علاقة مع الوعي».

هذا الخلط كله يعود إلى الخلط الأولي بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي. فالذات ـ سواء كانت فكرة، أو صورة أو ذكرى ـ هي حقيقة ماثلة في داخلي، والموضوع قد يكون قانون جاذبية، أو صديقي جونز أو برج أجراس البندقية القديم. الذات هي ذهنية، هنا والآن. لذلك، إن كانت الذات والموضوع واحداً، يكون الموضوع ذهنياً، هنا والآن، ويكون صديقي جونز، رغم أنه

يعتقد أنه في جنوب أمريكا، وأنه موجود على حسابه الخاص، هو فعلاً في رأسي وموجود بفضل تفكيري به. كما أن برج أجراس القديس مارك، رغم حجمه الكبير وحقيقة أنه كف عن الوجود منذ أربعين سنة، إلا أنه ما يزال موجوداً، وينبغي أن يكون موجوداً كاملاً مكتملاً في داخلي. هذه الأقوال ليست تقليداً ساخراً لنظريات برغسون في الزمان والمكان، بل هي فقط محاولة كي نبين ما هو المعنى المحسوس الفعلي لتلك النظريات.

غير أن خلط الذات بالموضوع ليس حكراً على برغسون، بل هو شائع لدى الكثير من المثاليين والكثير من الماديين. إذ يقول الأوائل إن الموضوع هو بالحقيقة الذات، ويقول الأواخر، إن الذات بالحقيقة هي الموضوع. إنهم يتفقون في تفكيرهم بأن هذين القولين مختلفان كل الاختلاف، رغم اعتقادهم، مع ذلك، بأن الذات والموضوع لا يختلفان. في هذا المجال، يمكننا الاعتراف بأن لبرغسون قيمته واستحقاقه، إذ أنه جاهز تماماً لكي يماهي بين الذات والموضوع كما يماهي بين الموضوع والذات. وحالما يرفض هذا التماهي، فإن منهجه كله ينهار: أولاً، نظرياته في الزمان والمكان، ثم إيمانه بالمصادفة الواقعية. بعدئذ حكمه على الفكر، وأخيراً وصفه للعلاقات بين العقل والمادة. بالطبع، لا يعتمد قسم كبير من فلسفة برغسون، ربما هو القسم الذي تعود إليه معظم شعبيته، على الحجة ولا يمكن أن يقوم على الحجة. فتصوره الخيالي للعالم، الذي يعتبر نوعاً من الجهد الشاعري، هو، بأساسه، غير قابل سواء للبرهان أو الدحض. ذلك أن شكسبير يقول الحياة ليست سوى ظل يمشي، وشيلي يقول إنها مثل قبة من زجاج كثير الألوان، وبرغسون يقول إنها قنبلة تتفجر إلى شظايا تعود مرة ثانية على شكل قنابل، فإذا أحببت صورة برغسون أكثر، فهذا من حقك تماماً.

إن الخير الذي يأمل برغسون أن يراه يتحقق في العالم هو الفعل من أجل الفعل. وكل تأمل محض يدعوه نوعاً من «الحلم»، كما يدينه بسلسلة كاملة من النعوت غير الإطرائية باعتباره: سكونياً، أفلاطونياً، رياضياً، منطقياً، فكرياً. ومن يرغبون ببعض الرؤية المسبقة للغاية التي يتعين على الفعل أن يتوصل إليها، يقال لهم إن الغاية المتكهَّن بها لن تكون شيئاً جديداً، لأن الرغبة، شأنها شأن

الذاكرة، تتماهى مع موضوعها. بالتالي، يُحكم علينا، فعلياً، بأن نكون عبيداً عمياناً للغريزة: قوة الحياة تدفعنا من خلف إلى الأمام، بشكل قلق ودون توقف. وليس هناك مجال في هذه الفلسفة للحظة من البصيرة التأملية حين نصبح، وقد ارتفعنا فوق الحياة الحيوانية، واعين للغايات العظمى التي تخلص الإنسان من حياة البهائم. أما أولئك الذين يبدو لهم أن الفعالية بدون هدف هي خير كافٍ، فسوف يجدون كتب برغسون صورة سارة للوجود. لكن أولئك الذين يتعين على الفعل، إن كان ينبغي أن يكون له أية قيمة بالنسبة إليهم، أن يكون من وحي رؤية ما، أو تصور خيالي مسبق للعالم أقل إيلاماً، أقل جوراً، وأقل صراعاً من عالمنا اليومي هذا، أولئك، بكلمة مختصرة، الذين يقوم فعلهم على التأمل، فإنهم لن يجدوا في هذه الفلسفة شيئاً مما يبحثون عنه، ولسوف يأسفون على أنه لا يوجد سبب يدعوهم للتفكير بأنها صحيحة.

* * *

الفصل التاسع والعشرون

وليم جيمس

وليم جيمس (1842–1910) هو بالأساس عالم نفس، لكنه مهم بالنسبة للفلسفة لسببين: أنه ابتكر العقيدة التي دعاها «التجريبية الراديكالية» كما كان واحداً من ثلاثة هم أبطال نظرية «البراغماتية أو الذرائعية». في وقت لاحق من حياته كان، كما يستحق أن يكون، القائد المعترف به للفلسفة الأمريكية. فقد قادته دراسة الطب إلى النظر في علم النفس، وكتابه العظيم حول الموضوع الذي نشر سنة 1890، اتصف بأرفع تميز ممكن. لكنني لن أتعامل معه، نظراً لأنه إسهام في علم أكثر مما هو إسهام في فلسفة.

ثمة جانبان لاهتمامات وليم جيمس الفلسفية، أحدهما علمي والآخر ديني. في الجانب العلمي، أدت به دراسة الطب لأن تضفي على أفكاره ميلاً باتجاه المادية، التي كان يعتقد، مع ذلك، أنها تضبط مشاعره الدينية، هذه التي كانت بروتستانتية جداً، ديموقراطية جداً ومفعمة جداً بدفء اللطف الإنساني. لقد رفض رفضاً قاطعاً أن يحذو حذو أخيه هنري، في تكبره المفرط. إذ يقول «يمكن أن يكون أمير الظلام سيداً نبيلاً (جنتلمان)، كما يقال لنا إنه كذلك، لكن أياً يكن إله الأرض والسماء، فإنه بالتأكيد ليس بالجنتلمان». وهذا إعلان متميز تماماً.

طيبة قلبه ودعابته الممتعة جعلتاه محبوباً على صعيد العالم تقريباً. لكن الإنسان الوحيد الذي أعرفه ولم يشعر بالود تجاهه إنما هو سانتيانا الذي كانت أطروحة طبيبه، وليم جيمس، عنه حين وصفه، هي أنه «اكتمال العفن». لقد كان بين هذين الرجلين تعارض في المزاج والطبع لا يمكن لأي شيء أن يتغلب عليه. إذ كان سنتايانا يحب الدين، لكن بطريقة مختلفة تماماً. لقد أحبه على الصعيد الجمالي والتاريخي، لكن بشكل أساسي لأنه يساعد الإنسان في أن يعيش حياة

أخلاقية. إنما باعتباره طبيعياً، كان يفضل إلى حد كبير الكاثوليكية على البروتستانتية. لكن رغم أنه لم يقبل فكرياً أياً من العقائد المسيحية، إلا أنه كان يرضى بأن يؤمن بها الآخرون، بينما كان يقدر كل التقدير ما يعتبرها أساطير مسيحية. بالنسبة إلى جيمس، موقف كهذا لا يمكن أن يبدو إلا لا أخلاقياً. فقد احتفظ من أسلافه البيوريتانيين بإيمانه العميق بأن الأهم هو السلوك الصالح، كما أن شعوره الديموقراطي جعله عاجزاً عن القبول بفكرة: حقيقة للفلاسفة وحقيقة أخرى للعامة. ذلك أن التعارض المزاجي بين البروتستانت والكاثوليك يبقى بين غير التقليديين وغير قويمي الدين. لقد كان سنتايانا مفكراً ـ حراً كاثوليكياً، فيما كان وليم جيمس بروتستانتياً، وإن كان هرطقياً.

نشرت عقيدة جيمس المتعلقة بالتجريبية الراديكالية لأول مرة سنة 1904 في مقالة بعنوان «هل الوعي موجود؟» الهدف الأساسي من تلك المقالة هو إنكار أن تكون العلاقة بين الذات والموضوع أساسية. فحتى ذلك الحين، كان يعتبر من الأمور البديهية المسلم بها من قبل الفلاسفة، أن هناك نوعاً من تكون تدعى «معرفة»، المصادفة فيها كينونة العارف أو الذات، مدرِكة للآخر، أي الشيء المعروف أو الهدف. إذ كان ينظر إلى العارف باعتباره عقلاً أو نفساً، وإلى الهدف المعروف باعتباره شيئاً مادياً، جوهراً خالداً، عقلاً آخر، أو... لكن بوعي ذاتي يتماهى مع العارف. وكل شيء تقريباً في الفلسفة المقبولة محكوم بثنائية الذات والموضوع. بينما التمييز بين العقل والمادة، المثال التأملي والفكرة التقليدية عن «الحقيقة»، كلها بحاجة لإعادة نظر جذرية فيها، إن كان التمييز بين الذات والموضوع غير مقبول كأساس.

من جهتي، أنا مقتنع بأن جيمس كان على حق في هذه المسألة، ويستحق انطلاقاً من هذا الأمر وحده، مكانة رفيعة بين الفلاسفة. لقد كنت أفكر بطريقة أخرى إلى أن أقنعني، هو ومن يتفقون معه، بحقيقة عقيدته. لكن، دعونا نتوجه إلى حججه.

إذ يقول «الوعي اسم لشيء لا وجود له، وليس له الحق في أن يكون له مكانة بين المبادئ الأولى. أما أولئك الذين يتمسكون به فيتمسكون بصدى فقط،

ببقية شائعة باهتة خلفتها «الروح» المختفية في جو الفلسفة». ثم يتابع «وليس هناك مادة خام بدائية أو ماهية كينونة، مقارنة بتلك التي تتكون منها الأشياء المادية، والتي تتكون منها أفكارنا عنها». بعدئذ يشرح أنه لا ينكر أن أفكارنا تقوم بوظيفة، هي أن نعرف، هذه الوظيفة يمكن أن تدعى «كينونة الوعي». أما ما ينكره فيمكن أن يدعى تقريباً نظرة «الوعي شيء». إذ يعتقد أن هناك «مادة أولية واحدة فقط، أو مادة يتكون منها كل شيء في العالم»، هذه المادة الخام يدعوها «التجربة الخالصة». ثم يقول: «أن نعرف: نوع خاص من العلاقة بين قسمين من التجربة الخالصة، علاقة الذات ـ الموضوع مستمدة منها»: والتجربة، كما أعتقد، ليس لها ازدواجية داخلية كهذه. بل إن القسم المعين غير القابل للانقسام من التجربة يمكن أن يكون في سياق من السياقات عارفاً، وفي سياق آخر شيئاً معروفاً.

إنه يعرِّف «التجربة الخالصة» بأنها «الدفق المباشرة للحياة الذي يوفر المادة لتفكيرنا اللاحق».

ولسوف نرى أن هذه العقيدة تلغي التمييز بين العقل والمادة، إن كان ذلك يعني أنه تمييز بين نوعين مختلفين، مما يدعوه جيمس «مادة خاماً». بالنسبة لأولئك الذين يتفقون مع جيمس في هذه المسألة، يناصرون ما يدعونه بـ«الواحدية المحايدة»، التي لا تكون المادة التي يتكون العالم منها، طبقاً لها، لا عقلاً ولا مادة، بل هي شيء متقدم عليهما كليهما. جيمس نفسه لم يطور هذا المدلول لنظريته، بل على العكس، استخدامه لعبارة «التجربة الخالصة» ربما يشير إلى مثالية باركلية في لا وعيه. أما كلمة «تجربة» فهي الكلمة التي غالباً ما تستخدم من قبل الفلاسفة، لكن نادراً ما يتم تعريفها تماماً. لذلك، دعونا ننظر، للحظة من الزمن، في ما يمكن أن تعنيه.

يعتقد الناس بحسهم الفطري السليم أن كثيراً من الأشياء التي تحدث «لا تخضع للتجربة». مثال على ذلك، الأحداث في الوجه غير المرئي للقمر. باركلي وهيغل، ولأسباب مختلفة، أنكرا كلاهما هذا، وأكدا أن ما لا يخضع للتجربة هو لا شيء. معظم الفلاسفة الآن يعتقدون أن حججهما غير صالحة ـ وذلك عن حق، برأيي. فإذا كان علينا أن نتمسك بالنظرة القائلة إن «المادة

الخام» للعالم هي «التجربة»، سنجد أن من الضروري أن نبتكر تفسيرات معقدة وغير مقبولة لما نقصده بأشياء مثل الوجه غير المرئي للقمر. وما لم نكن قادرين على استنتاج أشياء ليست مجرَّبة من أشياء مجرَّبة، سنواجه صعوبة في إيجاد أسس للاعتقاد بوجود أي شيء خارج ذواتنا. صحيح أن جيمس ينكر هذا، لكن الصحيح أيضاً أن أسبابه ليست مقنعة كثيراً.

ترى ماذا نعني بـ«التجربة»؟ أفضل طريقة للإجابة هي أن نسأل: ما هو الفرق بين الواقعة التي لم تجرَّب والواقعة التي تجرَّب؟ إننا نرى المطر أو نشعر به وهو يهطل فهو مجرَّب، لكن المطر الهاطل في الصحراء، حيث لا يوجد كائن حي، شيء غير مجرَّب. وهكذا نعود إلى نقطتنا الأولى: ليس هناك تجربة إلا حيث هناك حياة. لكن التجربة ليست مساوية في الامتداد مع الحياة. ثم إن كثيراً من الأشياء تحدث لي، أنا لا ألحظها، هذه لا يمكنني إلا بالكاد أن أقول إنها تجربة. ومن الواضح أنني أجرب كل ما أتذكره، لكن بعض الأشياء التي لا أتذكرها بوضوح، يمكن أن تكون قد أنشأت عادات ما تزال قائمة. الطفل الذي احترق مرة، مثلاً، يخشى النار، حتى وإن لم يتذكر المناسبة التي كوته فيها النار. وأعتقد أننا يمكن أن نقول: الواقعة «مجرّبة» عندما تنشأ عنها عادة (والذاكرة نوع من العادة). إذ من الواضح أن العادات تنشأ فقط لدى الكائنات العضوية الحية. فمحراك احترق بالنار لا يخشى النار، مهما يتعرض لها ويحترق. لذلك، وبناء على أساس الحس الفطري السليم، نقول إن «التجربة» ليست مساوية في الامتداد مع «المادة الخام» للعالم. وأنا نفسي لا أرى أي سبب صحيح لمفارقة الحس الفطري السليم في هذه النقطة.

باستثناء مسألة «التجربة» هذه، أجدني في اتفاق تام مع تجريبية جيمس الراديكالية.

لكن، ثمة شيء آخر يتعلق بذرائعيته و«إرادة الإيمان» لديه. فالأخيرة، خاصة، تبدو لي مصممة بحيث تقدم دفاعاً مقبولاً ظاهرياً لكنه سفسطائي عن عقائد دينية معينة ـ والأكثر من ذلك، أنه دفاع لا يمكن لمؤمن خالص الإيمان أن يقبل به.

سنة 1896، نشر كتاب «إرادة الإيمان»، أما كتاب «الذرائعية، اسم جديد لطرق قديمة في التفكير» فقد نشر سنة 1907، ونظرية الكتاب الأخير هو توسيع لنظرية الأول.

يناقش «إرادة الإيمان» أننا غالباً ما نضطر، عملياً، لاتخاذ قرارات حيث لا توجد أسس نظرية سليمة لمثل تلك القرارات، بل حتى أن لا نفعل شيئاً يظل قراراً. والمسائل الدينية، كما يقول جيمس، تدخل تحت هذا العنوان، إذ لنا الحق، كما يؤكد، بأن نتبنى موقفاً إيمانياً رغم أن «فكرنا المنطقي المحض قد لا يكون مرغماً على ذلك». هذا هو بالتأكيد موقف «كاهن سافويارد» لروسو، لكن مع تطوير جديد لجيمس.

إذ يقول لنا إن الواجب الأخلاقي للدقة والصدق يتكون من مفهومين متساويين: «الإيمان بالحقيقة» و«تجنب الخطأ». المتنسك يميل خطأ إلى الثاني فقط، بذلك يخفق في أن يؤمن بحقائق مختلفة يؤمن بها إنسان أقل حذراً. وإذا كان الإيمان بالحقيقة وتجنب الخطأ لهما الأهمية ذاتها، سأفعل حسناً، حين يقدَّم لي خيار بديل، أي أن أؤمن بأحد الممكنات بإرادتي. فحينذاك ستكون لدي فرصة حتى للإيمان بالحقيقة، في حين أنه لن يكون لدي شيء إن علقت الحكم.

غير أن الأخلاق التي ستنتج، إن أخذنا هذه العقيدة على محمل الجد، هي أخلاق غريبة جداً. لنفترض أنني التقيت بغريب في قطار، ثم رحت أتساءل: ترى هل اسمه هو «إبنزر ويلكز سميث؟» وإذا ما اعترفت بأنني لا أعرف، لا أكون بالتأكيد معتقداً حقاً بعدم وجود اسم له، في حين، إذا قررت أن أعتقد أن ذلك هو اسمه، ستكون هناك فرصة لأن أؤمن بذلك حقاً. ثم يقول جيمس: يكون الريبي خائفاً من أن يُخدَع، ومن خلال خوفه هذا، يمكن أن يخسر حقيقة هامة. ثم يضيف «ما البرهان هناك على أن الخداع من خلال الأمل هو أسوأ بكثير من الخداع من خلال الخوف؟» وأن أتابع ذلك، إن كنت آمل، لسنين بأن ألتقي برجل يدعى إبنزر ويكلز سميث، هو على ما يبدو أمر إيجابي، باعتباره عكس الحقيقة السلبية التي تدفعني لأن أعتقد بأن هذا هو اسم كل غريب ألتقي به، إلى أن يتوفر لي الدليل القاطع على العكس.

«لكن المثال سخيف» ستقول: «إذ، رغم أنك لا تعرف اسم الغريب إلا أنك تعرف أن نسبة ضئيلة جداً من البشر يدعون باسم إبنزر ويلكز سميث. لذلك، أنت لست في تلك الحالة من الجهل التام المفترض سابقاً لحرية الاختيار لديك». الآن، من الغريب أن نقول إن جيمس في مقالته كلها لا يذكر الاحتمال، رغم أن هناك دائماً تقريباً اعتباراً للاحتمالات يمكن اكتشافه فيما يتعلق بأي سؤال. لنسلم (رغم أنه ما من مؤمن صادق الإيمان يمكن أن يسلم بذلك) بأنه لا يوجد أية أدلة مع أو ضد أي دين من أديان العالم. لنفترض أنك صيني، تحتك بالكونفوشيوسية والبوذية والمسيحية، فإن قوانين المنطق تمنعك من الافتراض بأن كل دين من الأديان الثلاثة صحيح. ثم لنفترض أن لكل من البوذية والمسيحية فرصة، حينذاك وانطلاقاً من أنهما لا يمكن أن تكونا كلتاهما صحيحتين، فإن إحداهما يجب أن تكون كذلك، لذلك لا بد أن تكون الكونفوشيوسية باطلة. وإذا كان للأديان الثلاثة كلها فرص متساوية، فإن كلاً منها يحتمل أن يكون باطلاً أكثر مما هو صادق.

بطريقة من هذا النوع، ينهار مبدأ جيمس، حالما يتاح لنا أن ننظر في مسألة الاحتمالات.

على أن الغريب، رغم أنه عالِم نفس بارز، أن جيمس سمح لنفسه، في هذه النقطة، بفجاجة فريدة. إذ تكلم كما لو أن الخيارات الوحيدة كانت إما الإيمان التام أو عدم الإيمان التام، متجاهلاً ظلال الشك كلها. لنفترض، مثلاً، أنني أبحث عن كتاب في رفوف مكتبتي، فيما أعتقد «أنه قد يكون في هذا الرف». ثم أمضي في البحث، لكنني لا أفكر «أنه موجود في هذا الرف»، إلى أن أراه. فنحن نتصرف عادة وفق افتراضات، لكن ليس بالدقة التي نتصرف بها فيما يتعلق بما نعتبره يقيناً مؤكداً، ذلك أننا حين نتصرف وفق فرضية ما نبقي عيننا مفتوحة على أدلة جديدة.

غير أن مفهوم الدقة، كما يبدو لي، ليس كذاك الذي يفكر به جيمس. إنه، كما ينبغي أن أقول «أعطِ لأية فرضية الوقت الذي تستحق للنظر في تلك الدرجة من التماسك التي تقدمها الأدلة لها». فإذا كانت الفرضية مهمة إلى حد كافٍ،

يكون هناك واجب إضافي في هذا البحث عن المزيد من الأدلة. هذا هو حسن فطري بسيط، وهو يتناغم مع الإجراءات القانونية في المحاكم القضائية، لكنه يختلف تماماً عن الإجراءات التي يوصي بها وليم جيمس.

لكن سيكون من الظلم لجيمس أن ننظر في إرادة الإيمان لديه بمعزل عن أعماله الأخرى. لقد كانت نظرية انتقالية، أدت من خلال تطورها الطبيعي إلى الذرائعية، وهذه، كما تظهر لدى جيمس، هي بالأساس تعريف جديد «للحقيقة». كما كان هناك نصيران آخران للذرائعية: ف. شيلر ود. جون ديوي. هذا الأخير سأنظر فيه في الفصل التالي، أما شيلر فهو أقل أهمية من الاثنين الآخرين. ثمة فرق بين جيمس ود. ديوي، في ما يؤكدان عليه. فالأخير كانت نظرته العامة علمية، وحججه مستمدة إلى حد كبير من التفحص وفق منهج علمي، أما جيمس فكان معنياً بشكل أولي بالدين والأخلاق. وإذا ما تكلمنا بصورة تقريبية، نرى أنه كان مستعداً لمناصرة أية نظرية تميل إلى جعل الناس سعداء وفاضلين، فإذا فعلت ذلك، تكون «صحيحة»، بالمعنى الذي يستخدم به تلك الكلمة.

أول من تحدث عن مبدأ الذرائعية، بحسب رأي جيمس هو سي. بيرس، الذي أكد أننا، لكي نتوصل إلى الوضوح في أفكارنا عن شيء من الأشياء، نحتاج فقط لأن ننظر في ما يمكن أن يترك النوع العملي لذلك الشيء من نتائج نتصورها. توضيحاً لذلك، يقول جيمس، إن وظيفة الفلسفة هي أن تكشف الفرق الذي نحس به أنت أو أنا، إذا كانت هذه الصيغة، أو تلك، من صيغ العالم صادقة. بهذه الطريقة تصبح النظريات أدوات وليست حلولاً لألغاز.

فالأفكار، كما يقول لنا جيمس، تصبح صادقة بقدر ما تساعدنا في الحصول على علاقات مرضية مع الأطراف الأخرى من وجودنا. «الفكرة صادقة»، طالما أن الاعتقاد بها يفيدنا في حياتنا. كما أن «الحقيقة» جنس واحد من أجناس الخير، وليست صنفاً منفصلاً. والحقيقة تحدث للفكرة، إذ تجعلها الأحداث حقيقية. وهو صحيح أن نقول، مع الواقعيين الفعليين، إن الفكرة الصادقة يجب أن تتفق مع الواقع، لكن الاتفاق لا يعني أن تكون «نسخة» طبق الأصل. «الاتفاق»، بالمعنى الأوسع، مع الواقع، يمكن أن يعني فقط أن يتم اهتداؤك إلى الفكرة إما

بشكل مباشر أو من خلال ما يحيط بها، أو أن توضع على تماس معها عملياً، كأن تقبض عليها، هي أو شيء مرتبط بها، وذلك أفضل من أن تختلف معها». ثم يضيف «أن «الصادق» هو الملائم فقط لطريقة تفكيرنا.... على المدى الطويل وعلى المسار كله». أي بعبارة أخرى، «واجبنا في البحث عن الحقيقة، هو جزء من واجبنا العام في أن نفعل ما يعود علينا بالفائدة».

ثم في فصل عن الذرائعية والدين، يجني الغلة فيقول «ليس بوسعنا أن نرفض أية فرضية، إذا كانت هناك نتائج مفيدة للحياة، تنجم عنها». «وإذا كان فرض الله يفيد بشكل مرضٍ، بالمعنى الأوسع للكلمة، فهو صادق».

كذلك، «بإمكاننا أن نؤمن تماماً، انطلاقاً من البراهين التي تقدمها التجربة الدينية، بأن هناك قوى عليا موجودة وتعمل لإنقاذ العالم وفق خطوط مثالية مماثلة لخطوطنا».

إنني أجد في هذه النظرية صعوبات فكرية كبيرة. إذ تفترض أن الإيمان يكون «صادقاً» حين تكون نتائجه مفيدة. وإذا تعين على هذا التعريف أن يكون مفيداً ـ أما إذا لم يكن، فيُحكم عليه بعد اختباره من قبل الذرائعي ـ علينا أن نعلم: آ- ما هو الجيد. ب- ما هي نتائج هذا الاعتقاد أو ذاك، كما يتوجب علينا أن نعرف هذه الأشياء قبل أن يكون بإمكاننا أن نعرف أن أي شيء «صحيح»، نظراً لأننا بعد أن نقرر أن نتائج الاعتقاد جيدة فقط، يحق لنا أن ندعوه «صحيحاً». أما النتيجة فهي تعقيد غير معقول. لنفرض أنك تريد أن تعرف ما إذا كان كولومبس عبر المحيط الأطلسي سنة 1492. في هذه الحالة ليس عليك كما يفعل الناس الآخرون أن تبحث عن ذلك في كتاب، بل عليك أولاً أن تتساءل عن نتائج هذا الاعتقاد، وكم هي تختلف عن نتائج الاعتقاد بأنه أبحر سنة 1491 أو 1493. هذا صعب تماماً، لكنه يظل أكثر صعوبة أن تحسب النتائج من وجهة نظر أخلاقية. فقد تقول من الواضح أن نتائج 1492 أفضل، نظراً لأنها تعطيك أعلى الدرجات في الامتحان. لكن منافسيك الذين سيتفوقون عليك إن قلت 1491 أو 1493 قد يعتبرون نجاحك بدلاً من نجاحهم يدعو للأسف أخلاقياً. لكن بمعزل عن الامتحانات، لا يمكنني التفكير بأية نتائج عملية للاعتقاد، إلا في حالة المؤرخ.

مع ذلك ليست هذه نهاية المشكلة. فعليك أن تعتقد أن تقييمك لنتائج الإيمان، سواء على الصعيد الأخلاقي أو الواقعي، صادق، ذلك أنها إن كانت باطلة، فإن حجتك الخاصة بصحة اعتقادك تكون خاطئة. لكن أن تقول إن اعتقادك فيما يتعلق بالنتائج صحيح يعني، بحسب رأي جيمس، أن تقول إن له نتائج جيدة، وهذا، بدوره، يكون صادقاً فقط، إذا كان له نتائج جيدة، فعلاً، وهكذا إلى ما لا نهاية. لكن من الواضح أن هذا لا يفي بالغرض.

مع ذلك ثمة صعوبة أخرى. لنفترض أنني أقول كان هناك شخص مثل كولمبوس، ثم وافق الكل على أن ما أقوله صادق. لكن، لماذا هو صادق؟ لأن شخصاً معيناً من لحم ودم عاش قبل 450 سنة ـ أي باختصار، صادق نتيجة لأسباب اعتقادي، وليس بسبب نتائجه. فحسب تعريف جيمس، قد يحدث أن عبارة «آ موجود» صادقة، رغم أن آ بالحقيقة ليس موجوداً. لقد وجدت دائماً أن فرضية سانتا كلوز «تفي بالغرض بالمعنى الأوسع للكلمة»، أي عبارة «سانتا كلوز موجود» صحيحة، رغم أن سانتا كلوز ليس موجوداً. يقول جيمس (وهنا أكرر): إذا إذا كان فرض الله يجدي نفعاً وعلى نحو مرضٍ، بالمعنى الأوسع للكلمة، فهو صادق.

هذا ببساطة يحذف، باعتباره غير مهم، السؤال: هل الله فعلاً في سمائه؟ ذلك أنه إذا كان، كفرضية، مفيداً، فذلك كافٍ. هنا يُنسى أن الله مهندس الكون، وكل ما يتم تذكره هو الإيمان بالله ونتائجه بالنسبة للمخلوقات التي تقطن كوكبنا الصغير. لهذا، لا عجب أن البابا أدان الدفاع الذرائعي عن الدين.

هنا نصل إلى الفارق الأساسي بين نظرة جيمس الدينية ونظرة الناس الدينية في الماضي. فجيمس مهتم بالدين كظاهرة بشرية، لكنه يبدي القليل من الاهتمام بالأشياء التي يفكر بها الدين. إنه يريد أن يكون الناس سعداء، وإذا كان الإيمان بالله يسعدهم، فليؤمنوا به. هذا، حتى الآن، نوع من أنواع فعل الخير، لكن ليس الفلسفة، إذ يصير فلسفة حين يقال إذا كان الإيمان يجعلهم سعداء، فهو «صادق». أما بالنسبة للإنسان الذي يرغب بموضوع للعبادة، فهذا غير مرضٍ. إذ أنه ليس معنياً بأن يقول «إن آمنت بالله سأكون سعيداً» بل هو معني بأن يقول «أنا

أؤمن بالله، لذلك أنا سعيد». وحين يؤمن بالله يؤمن بوجوده كما يـؤمن بوجـود روزفلت أو تشرشل أو هتلر. فالله، بالنسبة إليه هو كائن واقعي وليس مجرد فكرة بشرية لها نتائج جيدة. هذا الإيمان الخالص هو الـذي تنـتج عنـه نتـائج جيـدة، وليس بديل جيمس العـاجز الـضعيف. إذ مـن الواضـح أنـني إذا قلـت «هتلـر موجود»، لا أعني «نتائج الاعتقـاد بـأن هتلـر موجـود مفيـدة»، وهـذا بالنـسبة للمؤمن خالص الإيمان، ينطبق أيضاً على الله.

هكذا نجد أن عقيدة جيمس محاولة لإشادة بنية فوقية للإيمان علـى أسـاس من الريبية، وهي، شأنها شأن كل محاولـة كهـذه، تقـوم علـى المغالطـات. في حالته، المغالطات تنبثق من محاولته تجاهل كل الحقائق ما فـوق البـشرية. لقـد جعلته مثالية باركلي الممزوجة بالشك يستبدل الإيمان بالله عـن الله، ويـدعي أن هذا يفي بالغرض تماماً. لكن هذا ليس إلا شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتيـة الذي تتصف به معظم الفلسفة الحديثة.

* * *

الفصل الثلاثون

جون ديوي

يعتبر جون ديوي، الذي ولد سنة 1859[1]، بصورة عامة الفيلسوف الحي الرئيسي في أمريكا، وإنني لأوافق على هذا التقييم كلياً. فهو ذو تأثير شديد، ليس فقط بين الفلاسفة، بل بين دارسي التعليم، علماء الجمال، والنظرية السياسية. إنه الرجل ذو الشخصية الأرفع، والنظرة العامة التحررية، الكريم واللطيف في علاقاته الشخصية، والذي لا يكل ولا يمل من العمل. إنني أتفق مع معظم آرائه اتفاقاً تاماً تقريباً. وبسبب احترامي وإعجابي به، وكذلك تجريبي الشخصي للطفه، كان بودي أن أتفق معه كلياً، لكنني للأسف مضطر لأن أخالفه في عقيدته الفلسفية الأكثر تميزاً، ألا وهي إحلال «التحقق» محل «الحقيقة» باعتباره المفهوم الأساسي للمنطق ونظرية المعرفة.

ديوي هذا، شأنه شأن جيمس، من سكان نيوإنجلند، يحمل على كاهله تراث التحررية النيو إنجلندية، الذي تخلى عنه بعض أحفاد النيوإنجلنديين العظام منذ مئة سنة. غير أنه ليس من يمكن أن ندعوه بالفيلسوف «المحض». فالتعليم، على نحو خاص، كان في مقدمة اهتماماته، كما أن تأثيره في التعليم الأمريكي كان بالغ العمق ـ لقد حاولت، إنما بطريقة أخف، أن يكون لي تأثير في التعليم يشابه تأثيره تماماً. ولعله، مثلي، لم يكن دائماً راضياً عن ممارسة أولئك الذين أقروا بأنهم يتبعون تعاليمه، لكن أية عقيدة جديدة، عملياً، تضطر لأن تخضع لبعض الغلو والمبالغة. غير أن هذا ليس مهماً بقدر ما يمكن الاعتقاد بذلك، لأن عيوب ما هو جديد يمكن أن تشاهد بسهولة أكثر بكثير من عيوب ما هو تقليدي قديم.

---

(1) توفي دزديوي سنة 1952. (المترجم).

عندما صار ديوي أستاذ الفلسفة في شيكاغو سنة 1894، كان من ضمن موضوعاته المدرجة مسألة التعليم. وما كتبه في حينه جمعه في كتابه «المدرسة والمجتمع» (1899) الذي يعتبر الأشد تأثيراً من بين كتبه كلها. ولقد تابع الكتابة في هذا المجال طوال حياته، مثلما كتب تقريباً في الفلسفة.

كذلك كان للمسائل الاجتماعية والسياسية الأخرى نصيب كبير من فكره، ومثلما كانت الحالة معي، تأثر كثيراً بزياراته إلى روسيا والصين، تأثراً سلبياً في الحالة الأولى، وإيجابياً في الثانية. ولقد اضطر مرغماً لأن يكون داعماً للحرب العالمية الأولى. كما كان له دور هام في التحقيق المتعلق بذنب تروتسكي المزعوم، ورغم أنه كان مقتنعاً بأن التهم لا أساس لها من الصحة، إلا أنه لم يفكر بأن النظام السوفيتي كان سيرضى إن كان تروتسكي، وليس ستالين، هو من خلف لينين. لقد صار مقتنعاً بأن الثورة العنيفة التي تقود إلى الدكتاتورية ليست الطريقة التي نتوصل بها إلى المجتمع الجيد. ورغم أنه كان تحررياً تماماً في المسائل الاقتصادية كلها، إلا أنه لم يكن ماركسياً. لقد سمعته يقول، إنه حرر نفسه، بشيء من الصعوبة، من اللاهوت التقليدي القويم، لذلك لن يقيد نفسه بآخر. وفي كل هذا، تتطابق وجهة نظره تقريباً مع وجهة نظري.

تكمن الأهمية الأساسية لعمل ديوي، من وجهة نظر فلسفية صرفة، في نقده للفكرة التقليدية «للحقيقة»، ذاك النقد الذي يتجسد في النظرية التي يدعوها هو بـ«الذرائعية». فالحقيقة، كما يفهمها معظم الفلاسفة المحترفين الحديثين، هي سكونية ونهائية، تامة وأبدية، وفي علم المصطلحات الدينية، قد تتماهى مع أفكار الله، ومع تلك الأفكار التي نتشارك فيها، ككائنات عاقلة، مع الله. النموذج الكامل للحقيقة هو جدول الضرب الدقيق والمؤكد والخالي من كل خَبَث آني. فمنذ فيثاغورس، ثم أكثر منذ أفلاطون، كان للرياضيات صلة باللاهوت، وكان لها تأثير عميق في نظرية المعرفة لدى معظم الفلاسفة المحترفين. لقد كانت اهتمامات ديوي بيولوجية أكثر مما هي رياضية، كما كان يفهم الفكر باعتباره عملية تطورية. النظرة التقليدية، بالطبع، تقر بأن الناس يتوصلون بشكل تدريجي لأن يعرفوا أكثر، لكن كل قطعة من المعرفة، حين

نتوصل إليها، تعتبر شيئاً ما نهائياً. صحيح أن هيغل لا ينظر إلى المعرفة البشرية بهذه الطريقة، لكن الصحيح أيضاً أنه يفهم المعرفة البشرية باعتبارها كلاً عضوياً، ينمو بالتدريج في كل طرف من أطرافه، ولا يكتمل أي طرف فيه إلى أن يكتمل الكل. لكن على الرغم من أن فلسفة هيغل أثرت بديوي في شبابه، إذ ظل مطلقها، وكذلك عالمها الخالد الأكثر حقيقية من العملية الآنية، إلا أن هذه ما كان لها مكان في فكر ديوي، الذي يعد كل واقع بالنسبة إليه آنياً، والعملية رغم أنها تطورية، إلا أنها ليست، كما هي بالنسبة لهيغل، كشف عن فكرة أبدية خالدة. حتى الآن، أنا على اتفاق مع ديوي، لكن ليست هذه هي نهاية اتفاقي معه. مع ذلك وقبل أن أشرع بمناقشة النقاط التي أختلف بها معه، سأقول بضع كلمات فيما يتعلق بوجهة نظري عن «الحقيقة».

السؤال الأول هو: أي نوع من الأشياء «صادق» أو «كاذب»؟ الجواب الأبسط هو جملة: «كولمبوس عبر المحيط سنة 1492» صحيحة. و«كولمبوس عبر المحيط سنة 1776 زائفة». هذا الجواب صادق لكنه غير كامل. فالجمل تكون صادقة أو كاذبة، بقدر ما يمكن أن تكون «ذات دلالة»، ودلالتها تتوقف على اللغة المستعملة. فإن كنت تترجم قولك عن كولمبوس إلى العربية، عليك أن تغير «1492» إلى ما يطابقها من التاريخ الهجري. والجمل بلغات مختلفة قد يكون لها الدلالة ذاتها، إذ تكون ذات المضمون، لكن ليس الكلمات، وذلك يبت في ما إذا كانت الجملة «صادقة» أو «كاذبة». فحين تؤكد على الجملة، تعبر عن «اعتقاد» يمكن التعبير عنه أيضاً بلغة مختلفة. والاعتقاد، أياً يكن، قد يكون «صادقاً» أو «كاذب» أو «صادقاً تقريبياً». بالتالي، نُدفَع إلى البحث في «الاعتقاد».

الآن، يمكن أن يوجد الاعتقاد، شريطة أن يكون بسيطاً كفاية، دون أن يتم التعبير عنه بالكلام. ولسوف يكون صعباً، دون استعمال الكلام، أن نعتقد أن نسبة محيط الدائرة إلى قطرها هو تقريباً: 3.1459، أو أن قيصر حين قرر أن يعبر الروبيكون، ختم بخاتم النهاية مصير الدستور الجمهوري الروماني. لكن في الحالات البسيطة، المعتقدات التي لا يعبَّر عنها بالكلام شائعة وعامة. لنفرض، مثلاً، أنك، وأنت تنزل الدرج، تخطئ فيما يتعلق بمتى تصل إلى الأسفل:

وتأخذ خطوة مناسبة للقاع المستوي، فتهوي مرتطماً بالأرض. وتكون النتيجة صدمة عنيفة مفاجئة. في تلك الحالة ستقول بالطبع، «فكرت أنني وصلت إلى الأسفل». لكنك بالحقيقة، لم تفكر بالدرج، أو بأنك أخطأت. عضلاتك تكيفت بطريقة تتناسب مع الأسفل، في حين لم تكن بالحقيقة قد وصلت إليه. إنه جسمك، وليس عقلك، الذي ارتكب الخطأ ـ على الأقل، تلك هي الطريقة الطبيعية للتعبير عما حدث. لكن الحقيقة أن التمييز بين العقل والجسم أمر مشكوك فيه. إذ سيكون من الأفضل الكلام عن «كائن عضوي» تاركاً تقسيم نشاطاتها بين العقل والجسم دون البت به. حينذاك، يمكن للمرء أن يقول: إن كائنك العضوي كان متكيفاً بطريقة مناسبة، لو أنك كنت قد وصلت إلى أسفل الدرج، لكن الحقيقة أنها لم تكن مناسبة. هذا الإخفاق في التكيف يشكل خطأ، وبإمكان المرء أن يقول إنه راوده اعتقاد كاذب.

اختيار الخطأ في المثال المذكور أعلاه هو **المفاجأة**. وأظن أن هذا ينطبق عموماً على المعتقدات التي يمكن اختبارها. فالاعتقاد الكاذب هو الاعتقاد الذي يسبب، في ظروف مناسبة، للشخص الذي يراوده ذلك الاعتقاد أن يعيش تجربة المفاجأة، في حين أن الاعتقاد الصادق لن يكون له هذا الأثر. لكن رغم أن المفاجأة هي معيار جيد، حين تكون ممكنة التطبيق، إلا أنها لا تعطي معنى الكلمتين «صادق» و«كاذب» تماماً، ولا تكون قابلة للتطبيق دائماً. لنفترض أنك تسير في عاصفة رعدية، وتقول لنفسك «من غير المحتمل إطلاقاً أن تصيبني صاعقة»، ثم في اللحظة التالية تصيبك، هنا التجربة ليست مفاجئة، لأنك ستكون قد متّ. وإذا ما انفجرت الشمس ذات يوم، كما يبدو أن جيمس جينز يتوقع، فإننا سنهلك في التو والحال، لذلك لن نفاجأ، لكن ما لم نتوقع الكارثة، سوف نكون كلنا مخطئين. أمثلة كهذه توحي بالموضوعية في حالة الحقيقة والزيف: فما هو صادق (أو كاذب) هو حالة المتعضية، لكن الصادق (أو الكاذب) عموماً، هو أن الوقائع تقع خارج المتعضية.

أحياناً، تكون الاختبارات التجريبية ممكنة من أجل البت بالصدق والكذب، لكن أحياناً لا تكون. في هذه الحالة، يبقى هو البديل مع ذلك، والبديل هام.

لن أمضي أبعد في تطوير نظرتي للصدق والكذب، لكنني سأمضي إلى تفحص نظرية ديوي.

لا يهدف ديوي من حكم من أحكامه لأن يكون «صادقاً» بالمطلق، أو يحكم على أضدادها بأنها «كاذبة» بالمطلق. فحسب رأيه، هناك عملية تدعى «التحقق»، وهي شكل من أشكال التكيف المتبادل بين المتعضية والبيئة المحيطة. فإن رغبت، من وجهة نظري، أن أمضي أبعد ما يمكن باتجاه الاتفاق مع ديوي، علي أن أبدأ بتحليل «المعنى» أو «الدلالة». لنفترض، مثلاً، أنك في حديقة حيوانات، وتسمع صوتاً عبر مكبِّر يقول «ثمة أسد فر للتو»، فإنك في تلك الحالة، ستتصرف كما لو أنك رأيت الأسد ـ أي بعبارة أخرى، ستفر بأسرع ما تستطيع. إذن الجملة «ثمة أسد فر للتو» تعني واقعة معينة، بمعنى أنها توصلك إلى السلوك ذاته في حال رؤيتك للحدث أي فرار الأسد. وبصورة عامة: جملة «س» تعني حادثة «ي» إن كانت تؤدي للسلوك الذي تؤدي إليه «ي». لكن إن لم يكن هناك بالحقيقة واقعة كهذه، تكون الجملة زائفة. الشيء ذاته تماماً ينطبق على الاعتقاد الذي لا يتم التعبير عنه بالكلام، فالمرء قد يقول: الاعتقاد هو حالة للكائن العضوي تطور سلوكاً لديه مشابهاً لواقعة معينة تطور السلوك نفسه إن حدثت، والواقعة التي تطور هذا السلوك هي «مضمون» الاعتقاد. هذا القول مبسَّط على نحو لا مبرر له، لكنه قد يفيد في الدلالة على نظرية، أنا أناصرها. حتى هنا، لا أعتقد أنني أنا وديوي نختلف كثيراً، لكن بتطويراته الأبعد، أجد نفسي في حالة اختلاف تام معه.

يجعل ديوي من «التحقيق» جوهر المنطق، وليس الصدق أو المعرفة. ويعرِّف التحقق بأنه ما يلي: «التحقق» هو التحول المتحكّم به أو الموجَّه من موقف وسيط إلى موقف حاسم في تمييزاته وعلاقاته المكوّنة له، «فيما يتعلق بارتداد عناصر الموقف الأصلي إلى كل موحد». ثم يضيف أن «التحقق» معني بالتحولات الموضوعية لقضية موضوعية». هذا التعريف غير صالح بكل بساطة. لنأخذ مثالاً: تعامل ضابط الصف المدرِّب مع حشد من المجندين، أو باني الآجر مع كومة من الآجر. هذه تحقق بالضبط تعريف ديوي لـ «التحقق»، نظراً

لأنه بكل وضوح لا يتضمنها، إذ يجب أن يكون هناك عنصر في فكرته عن «التحقق»، نسي أن يذكره في تعريفه. ما هو هذا العنصر، سأحاول البت به خلال لحظة. لكن دعونا أولاً ننظر في ما يظهر من التعريف، كما هو.

من الواضح أن ديوي يفهم «التحقق» على أنه جزء من العملية العامة لمحاولة جعل العالم أكثر عضوية. فـ «الكليات الموحدة» يجب أن تكون حصيلة التحققات. وحب ديوي لما هو عضوي، يعود جزئياً للبيولوجية وجزئياً لتأثير هيغل الباقي لديه. وبدون أساس من المتيافيزيقا الهيغلية في اللاوعي، لا أرى لماذا يجب أن نتوقع أن يؤدي التحقق إلى «كليات موحدة». فإذا أعطاني أحدهم مجموعة أوراق في حالة فوضى وطلب مني أن أحقق في تسلسلها، سأعمل أولاً، إذا اتبعت وصفة ديوي، على ترتيبها ثم أقول إن هذا كان الترتيب الناتج عن التحقق. صحيح أنه سيكون هناك «تحول موضوعي لمسألة ـ ذات موضوعية»، بينما أرتب الورق، لكن الصحيح أيضاً أن التعريف يسمح بهذا. وإذا ما قال لي أحد، في النهاية: «أردنا أن نعرف تسلسل الورق، حين أعطي لك، وليس بعد أن أعدت ترتيبه» سأرد، إن كنت من أتباع ديوي: «أفكاركم سكونية كلياً. وأنا شخص حركي، عندما أحقق بأية قضية موضوعية، أحولها أولاً بطريقة تجعل من السهل التحقق منها». والفكرة بأن إجراء كهذا مشروع يمكن تبريرها فقط من خلال التمييز الهيغلي بين المظهر والحقيقة: فالمظهر قد يكون مختلطاً ومتشظياً، لكن الحقيقة دائماً منظمة وعضوية. لذلك، عندما أرتب ورق اللعب أقوم فقط بالكشف عن طبيعتها الأبدية الحقيقية. لكن هذا القسم من النظرية لا يجعله ديوي واضحاً. فميتافيزقا الكائن العضوي تشكل أساس نظرياته، لكنني لا أدري إلى أي مدى يعي هو هذه الحقيقة.

دعونا الآن نحاول أن نجد ملحقاً لتعريف ديوي، مطلوباً لتمييز التحقق في أنواع أخرى من تمييز النشاط، كعمل ضابط الصف المدرِّب وباني الآجر. سابقاً كان يقال التحقق يتميز بالغرض منه، أي التأكد من حقيقة ما. لكن بالنسبة إلى ديوي، «الحقيقة» يجب أن تعرَّف من حيث هي «تحقق» وليس العكس. إنه يقتبس كبرهان تعريف بيرس: «الحقيقة» هي «الرأي الذي يتم الاتفاق عليه في

النهاية من قبل كل من يبحث عن الحقيقة». هذا يتركنا في الظلمة تماماً، فيما يتعلق بماذا يفعل الباحثون، لأننا لا نستطيع، بدون دوران، أن نقول إنهم يسعون للتأكد من الحقيقة.

نظرية ديوي يمكن، كما أعتقد، أن تذكر على الشكل التالي. علاقات الكائن العضوي بمحيطه تكون أحياناً مرضية للكائن العضوي وأحياناً غير مرضية. في الحالة الأخيرة، يمكن تحسين الوضع بالتكيف المتبادل. لكن عندما تكون التغيرات، التي يتحسن الوضع من خلالها، من جانب الكائن العضوي بصورة أساسية ـ ولا تكون **كلياً** من أي جانب ـ فإن العملية ذات العلاقة هنا تدعى «تحققاً». مثال على ذلك: خلال المعركة، يكون القائد العسكري معنياً أساساً بتغيير البيئة، أي الخصم، لكن خلال المرحلة السابقة لها أي فترة الاستطلاع، يكون معنياً أساساً بتكييف قواه مع وجهتها. هذه المرحلة الأسبق، هي مرحلة «التحقق».

تكمن صعوبة هذه النظرية، برأيي، في قطع العلاقة بين الاعتقاد والواقعة أو الوقائع التي يقال عموماً إنك «تتحقق» منها. دعونا نتابع النظر في مثال التخطيط العام لمعركة. فطائرات استطلاعه تقدم له تقريراً عن استعدادات معينة للعدو، نتيجة ذلك، يقوم هو نفسه باستعدادات مضادة. هنا، الحس الفطري السليم يقول إنِ التقارير التي يتصرف، طبقاً لها، «صادقة» و«كاذبة»، لكن يظل لديه صنفان من المعتقدات، صنف ندعوه «مرضياً» إن ربح القائد، وآخر ندعوه «غير مرضٍ» إن هزم. وإلى أن تحدث المعركة، لا يكون بإمكانه أن يحكم على تقارير استطلاعه.

لكن إذا ما تكلمنا بصورة عامة، يمكننا القول إن الدكتور ديوي، مثله مثل كل شخص آخر، يقسم المعتقدات إلى صنفين، أحدهما جيد والآخر سيء. إنما يعتقد أن المعتقد يمكن أن يكون جيداً في وقت من الأوقات، وسيئاً في وقت آخر. هذا يحدث للنظريات الناقصة التي تكون أفضل من سابقاتها لكنها أسوأ من لاحقاتها. لكن ما إذا كان المعتقد جيداً أو سيئاً يتوقف على ما إذا كانت الأنشطة التي يوحي بها للكائن الحي الذي يحملها

ذات نتائج مرضية أو غير مرضية بالنسبة لها. بالتالي، فإن المعتقد المتعلق بواقعة ما في الماضي يجب أن يصنَّف على أنه «جيد» أو «سيء»، ليس طبقاً لما إذا كانت الواقعة قد وقعت فعلاً، بل طبقاً للنتائج المستقبلية للمعتقد. والنتائج غريبة. لنفترض شخصاً ما يقول لي: «هل تناولت القهوة مع إفطارك هذا الصباح؟» فإن كنت شخصاً عادياً، سأحاول أن أتذكر. لكن إن كنت من تلاميذ د. ديوي سأقول: «انتظر لحظة. يجب أن أقوم بتجربتين قبل أن يكون بإمكاني إخبارك». بعدئذ، سأجعل نفسي أعتقد أنني تناولت القهوة، ثم من جديد أراقب النتائج، فإذا كان هناك أية نتائج، إذن سأجعل نفسي أعتقد أنني لم أتناول قهوة، ومن جديد أراقب النتائج، فإذا كان هناك أي منها، أقارن عندئذ بين مجموعتي النتائج في الحالتين، لأرى أيهما وجدتها مرضية أكثر. وإذا رجحت كفة الميزان لصالح أحد الجانبين، أقرر ماذا سيكون عليه الجواب، وإن لم ترجح سأضطر للاعتراف بأنني لا أستطيع الإجابة على السؤال.

لكن ليست هذه نهاية مشاكلنا. إذ كيف يتعين علي معرفة نتائج الاعتقاد بأنني تناولت القهوة مع الإفطار؟ إن قلت «النتائج هي كيت ـ وكيت»، فهذا، بدوره، يتعين وضع نتائجه قيد الاختبار، قبل أن أتمكن من معرفة ما إذا كان ما قلته هو قول «جيد» أو «سيء». بل حتى إن تم التغلب على هذه الصعوبة، كيف لي أن أحكم: أية مجموعة من النتائج مرضية أكثر؟ فالقرار فيما يتعلق بما إذا كنت قد تناولت القهوة يمكن أن يملأني بالرضى، والآخر بالتصميم على تعزيز جهود الحرب. وكل من هذين يمكن أن يعتبر جيداً، لكن إلى أن أقرر أيهما أفضل لا يمكنني أن أقول ما إذا كنت قد تناولت القهوة مع الإفطار أم لا، وبالتأكيد هذا غير معقول.

إن انحراف ديوي عما كان يعتبر، حتى حينه، حساً فطرياً، إنما يعود إلى رفضه الاعتراف بـ«الحقائق» في ميتافيزيقاه، بالمعنى الذي تكون فيه «الحقائق» مستعصية ولا يمكن معالجتها. هنا، قد تكون المسألة أن الحس الفطري يتغير وأن نظرته لن تبدو معاكسة لما يصير إليه الحس الفطري.

إن الفرق الأساسي بيني وبين د. ديوي هو أنه يحكم على المعتقد بنتائجه، في حين أنني أحكم عليه بأسبابه حيث يتعلق الأمر بواقعة ماضية. وأعتبر اعتقاداً كهذا «صادقاً» أو «صادقاً تقريباً»، كما يمكن أن تكون عليه الحال، إذا كان له نوع معين من العلاقة (المعقدة جداً أحياناً) بأسبابه. يعتقد د. ديوي أن لديه «إمكانية توكيد مخولاً بها» ـ يستبدلها بـ«الحقيقة» ـ إذا كان لها أنواع معينة من النتائج. هذا الانحراف يرتبط باختلاف نظرته العامة إلى العالم. فالماضي لا يمكن أن يتأثر بما نفعله الآن، لذلك، إذا كان بالإمكان البت بحقيقة ما حدث، تكون الحقيقة مستقلة عن إرادات الحاضر أو المستقبل، وتمثل، بشكلها المنطقي، الحدود المفروضة على المقدرة البشرية. لكن إذا كانت الحقيقة، أو بالأحرى «إمكانية التوكيد المخول بها» تعتمد على المستقبل، إذن، بقدر ما يتعلق الأمر بمقدرتنا على تغيير المستقبل، سيكون من ضمن مقدرتنا أن نغير ما سوف يتم التوكيد عليه. هذا يوسّع من معنى القدرة البشرية والحرية. ترى هل عبر قيصر الروبيكون؟ علي أن أنظر في جواب إيجابي، باعتباره لا يتغير حتماً بسبب واقعة ماضية. أما د. ديوي فسوف يقرر ما إذا كان سيقول نعم أم لا، نتيجة تقديره لوقائع المستقبل، وليس هناك من سبب يفسر لماذا لا يمكن ترتيب وقائع المستقبل هذه بحسب المقدرة البشرية لكي نجعل الجواب السلبي مرضياً أكثر. فإن وجدت الاعتقاد بأن قيصر عبر الروبيكون غير مرضٍ البتة، لا حاجة بي لأن أجلس قانطاً كل القنوط، بل يمكنني، إن كان لدي ما يكفي من البراعة والمقدرة، أن أرتب ظرفاً اجتماعياً، القول فيه أنه لم يعبر الروبيكون سيكون له «إمكانية توكيد مخول به».

في هذا الكتاب كله، سعيت، ما أمكن، لأن أربط الفلسفات ذات البيئة الاجتماعية بالفلاسفة المعنيين. فبدا لي أن الاعتقاد بالمقدرة البشرية وعدم الرغبة بالاعتراف بـ«الحقائق المستعصية»، كانا مرتبطين بالأمل المعقود على إنتاج الآلة والمعالجة العلمية لبيئتنا الطبيعية. هذه النظرة يشارك بها ديوي الكثير من مؤيديه. ففي مقالة مديح، يقول جورج ريموند جيجر إن نهج د. ريوي «يعني ثورة في الفكرة هائلة ورائعة تماماً مثل الثورة الصناعية قبل قرن من الزمن». لقد بدا لي

أنني أقول الشيء ذاته عندما كتبت: «للدكتور ديوي نظرة عامة هي، حيث تكون متمايزة، في حالة تناغم مع عصر النزعة الصناعية والمشاريع الجماعية. ومن الطبيعي أن تكون فتنته الأشد لدى الأمريكيين، كما يجب أن يقدر حق قدره أيضاً من قبل العناصر التقدمية في بلدان، مثل الصين والمكسيك».

لكن هذا القول، الذي افترضت أنه غير ضار ولا مؤذٍ، أزعج، على نحو يؤسفني ويفاجئني، د. ديوي الذي رد بقوله: «عادة السيد رسل الثابتة في ربط النظرية الذرائعية في المعرفة بالجوانب البغيضة للنزعة الصناعية الأمريكية..، هي أشبه بعادتي أن أربط فلسفته بمصالح أرستقراطية مالكي الأرض الإنكليز».

من جهتي، أنا معتاد أن يكون لي آراء تفسَّر (خاصة من قبل الشيوعيين) على أنها تعود لصلتي بالأرستقراطية البريطانية، وأرغب تماماً في أن أفترض أن نظراتي، مثل نظرات الناس الآخرين، تتأثر بالبيئة الاجتماعية. لكن، فيما يتعلق بالدكتور ديوي، إن أخطأت بالنسبة للتأثيرات الاجتماعية المعنية، آسف على خطأي ذاك، لكن أجد أنني لست الوحيد في ارتكاب ذلك الخطأ. فسنتايانا، مثلاً، يقول: «لدى ديوي، بالنسبة للعلم والأخلاق الراهنة، نزعة شبه ـ هيغلية شاملة لجعل الفرد ينحل في وظائفه الاجتماعية، وكذلك كل شيء جوهري وواقعي فعلي ينحل إلى شيء ما نسبي وانتقالي».

إن عالم د. ديوي، كما يبدو لي، هو عالم تشغل الكائنات البشرية فيه المخيلة، أما الكون الذي يعرفه علم الفلك، ورغم الاعتراف بأنه موجود طبعاً، إلا أنه يتم تجاهله معظم الأحيان. فلسفته هي فلسفة المقدرة، رغم أنها ليست، كفلسفة نيتشه، فلسفة مقدرة الفرد. بل هي مقدرة المجتمع التي تشعر أنها تحظى بالقيمة لديه. عنصر المقدرة الاجتماعية هذا هو الذي يبدو لي أنه يجعل فلسفة المذهب الذرائعي جذابة لأولئك الذين يتأثرون بتحكمنا الجديد بالقوى الطبيعية، أكثر مما يتأثرون بالقيود التي ما تزال سيطرتنا خاضعة لها.

لقد اختلف موقف الإنسان تجاه البيئة غير البشرية أشد الاختلاف في مختلف الأزمنة. فالإغريق لخوفهم من الغطرسة وإيمانهم بالضرورة أو القدر

الذي هو أرفع حتى من زيوس، كانوا يتجنبون بكل حرص ما يبدو لهم إساءة للكون. العصور الوسطى سارت بالخضوع شوطاً أبعد بكثير: فالتواضع للإله كان واجب المسيحي الأول. ولقد شل هذا الموقف كل إمكانية للمبادرة، كما كانت الأصالة الكبرى مستحيلة تماماً. وحده عصر النهضة استعاد الكبرياء البشرية، لكن دفع بها إلى النقطة التي قادته إلى الفوضى والكارثة، إنما أبطل عملها كلياً الإصلاح والإصلاح ـ المضاد. غير أن التقنية الحديثة، رغم أنها لم تكن مفضلة كلياً لدى الإنسان السيادي لعصر النهضة، إلا أنها أحيت من جديد الإحساس بالمقدرة الجماعية للمجتمعات البشرية، ليبدأ الإنسان، الذي كان متواضعاً للغاية سابقاً، التفكير بنفسه على أنه إله تقريباً. إذ يحثنا الذرائعي الإيطالي بابيني على أن نستبدل «محاكاة الإله» بـ«محاكاة المسيح».

في كل هذا، أشعر بخطر جدي، خطر مما يمكن أن يدعى بعدم التقوى الكونية. فمفهوم «الحقيقة»، باعتباره شيئاً يعتمد على الحقائق التي هي خارج السيطرة البشرية إلى حد كبير، كان إحدى الطرق التي لجأت إليها الفلسفة حتى اليوم لكي تغرس في الذهن العنصر الضروري للتواضع. وحين يزال هذا الضابط للكبرياء، ستتخذ خطوة أخرى على الطريق باتجاه نوع معين من الجنون ـ نشوة الفلسفة الأشبه بالسكر التي غزت الفلسفة مع فيخته، والتي يعتبر الإنسان الحديث، سواء أكان فيلسوفاً أم لم يكن، يميل إليها. إنني مقتنع بأن هذه النشوة المسكرة هي الخطر الأكبر في زماننا وأن أية فلسفة تساهم بإحداثها، مهما يكن ذلك عن غير قصد، ستزيد من خطر كارثة اجتماعية هائلة.

* * *

الفصل الحادي والثلاثون

فلسفة التحليل المنطقي

منذ عهد فيثاغورس، كان هناك في الفلسفة تقابُل بين الناس الذين كان مصدر إلهامهم الفكري الأساسي الرياضيات، وأولئك الذين كان تأثرهم بالعلوم التجريبية أكبر. فأفلاطون، توما الأكويني، سبينوزا وكانت ينتمون لما يمكن أن يدعى فريق الرياضيات، بينما ديموقريطس، أرسطو، والتجريبيون الحديثون بدءاً من لوك فصاعداً ينتمون للفريق المقابل. في أيامنا هذه، نشأت مدرسة فلسفية انطلقت إلى العمل لإزالة الفيثاغورية من مبادئ الرياضيات، والجمع بين التجريبية والاهتمام بالأجزاء الاستنتاجية من المعرفة البشرية. أهداف هذه المدرسة أقل إثارة من أهداف معظم الفلاسفة في الماضي، لكن بعض إنجازاتها قوية متماسكة مثل إنجازات رجل العلم.

يعود أصل هذه الفلسفة لإنجازات الرياضيين الذين انطلقوا إلى العمل بغية تطهير موضوعهم من المغالطات والعمليات الفكرية البالية. فعلماء الرياضيات الكبار في القرن السابع عشر كانوا متفائلين وتواقين لنتائج سريعة، بالتالي تركوا أسس الهندسة التحليلية وحساب الأعداد متناهية الصغر غير مضمونين. لايبنتز كان يؤمن بمتناهيات الصغر الفعلية، لكن رغم أن هذا الإيمان كان يناسب ميتافيزيقاه، إلا أنه لم يكن له أساس سليم في الرياضيات. لكن فايرستراس، بعد منتصف القرن التاسع عشر مباشرة، بيّن كيف يمكن القيام بحساب دون متناهيات الصغر، وبالتالي جعله مضموناً منطقياً. بعده جاء جورج كانتور الذي طور نظرية الاستمرارية والعدد اللانهائي. فـ«الاستمرارية»، إلى إن عرّفها، كانت كلمة غامضة، مناسبة لفلاسفة مثل هيغل الذي كان يود أن يدخِل «الخبطات» ميتافيزيقية إلى الرياضيات. لقد قدم كانتور دلالة دقيقة للكلمة، وبيّن أن

الاستمرارية، كما عرَّفها، هي المفهوم الذي يحتاج إليه علماء الرياضيات والفيزياء. بهذه الوسيلة، صار مقدار كبير من الغموض، كغموض برغسون مثلاً، قديم العهد بالياً.

كذلك تغلب كانتور على الألغاز المنطقية قديمة العهد والمتعلقة بالعدد اللانهائي. لنأخذ سلسلة الأعداد الكاملة بدءاً من «1» فصاعداً، ترى كم يوجد منها؟ من الواضح أن العدد ليس محدوداً. فحتى الألف، هناك ألف عدد، وحتى المليون، هناك مليون، وأياً يكن العدد المحدود الذي تذكره، هناك بكل وضوح أعداد أكبر منه، ذلك أنه من 1 وحتى العدد قيد السؤال، هناك تماماً ذلك الكم من الأعداد، ثم هناك أعداد أخرى أكبر. لذلك، كم الأعداد الصحيحة المحدودة هو عدد غير محدود أو لا نهائي. لكن هنا تبرز حقيقة غريبة: رقم الأعداد المتماثلة يجب أن يكون هو نفسه رقم الأعداد الصحيحة كلها. انظر إلى الصفين التاليين:

1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 ، 6 ....

2 ، 4 ، 6 ، 8 ، 10 ، 12 ....

هناك مدخل واحد في المتوالية السفلى لكل مدخل في المتوالية العلوية، لذلك عدد الحدود في الصفين يجب أن يكون هو نفسه، رغم أن المتوالية السفلى يتكون فقط من نصف الحدود الموجودة في المتوالية العلوية.

لاحظ لايبنتز هذا، فاعتقد أنه تناقض، وخلص إلى أنه رغم وجود مجموعات لا متناهية، لا توجد هناك أعداد لا متناهية. لكن على العكس، أنكر جورج كانتور بكل جرأة، وكان على حق، أن هناك تناقضاً، بل قال هو فقط أمر غريب.

عرّف كانتور المجموعة «اللامتناهية» بأنها المجموعة التي تحوي أجزاؤها حدوداً بالقدر الذي تحويه المجموعة الكاملة. على هذا الأساس، تمكن من بناء نظرية رياضية هي الأكثر أهمية حول الأعداد اللامتناهية، بالتالي أدخل في عالم المنطق الدقيق حقلاً كاملاً كان قد ترك سابقاً للغموض والخلط.

الرجل التالي ذو الأهمية كان فريج Frege، الذي نشر كتابه الأول سنة 1879 وتعريفه لـ«العدد» سنة 1884، لكن بالرغم من طبيعة اكتشافاته صانعة ـ الحقبة بقي غير معترف به كلياً، إلى أن لفت الانتباه إليه سنة 1903. إذ من الملاحظ أن كل تعريف للعدد، تم اقتراحه قبل فريج، كان يتضمن أخطاء منطقية أساسية. فالأمر المعتاد كان هو مطابقة «العدد» لـ«التعدد». لكن حالة «العدد» هي عدد بعينه، مثلاً العدد 3، وحالة 3 هي ثالوث خاص. الثالوث متعدد، لكن صنف الثالوثات كلها ـ التي طابقها فريج مع العدد 3- هو نوع من تعدد التعدادات، والعدد بصورة عامة الذي يعد رقم 3 مثالاً له، هو عبارة عن تعدد تعدادات التعدادات. الخطأ القواعدي الأساسي في خلط هذا بالتعددية البسيطة لثالوث معين جعل فلسفة العدد بكاملها، قبل فريج، نوعاً من الهراء، بالمعنى الأدق لكلمة «هراء».

من عمل فريج، ظهر أن الحساب، والرياضيات الخالصة عموماً، لا شيء سوى مدٌّ للمنطق الاستنتاجي. هذا دحض نظرية كانت القائلة إن القضايا الحسابية «تركيبية» وتشتمل على الإشارة إلى الزمان. وهكذا، تم تطوير الرياضيات الخالصة من المنطق، وانطلاقها التفصيلي في كتابنا المشترك «مبادئ رياضية» يعود إلي أنا ووايتهيد.

بعدئذ، صار واضحاً بالتدريج أن قسماً كبيراً من الفلسفة يمكن اختزاله إلى شيء يمكن أن يدعى «التركيب اللغوي»، رغم أنه ينبغي استخدام الكلمة بمعنى أوسع نوعاً ما مما كانت تستعمل به عادة حتى اليوم. فبعض الناس، ولاسيما كارناب، قدموا نظرية تقول المشاكل الفلسفية كلها هي بالحقيقة تركيبية ترتيبية، وحين يتم تفادي الأخطاء في التركيب والترتيب، فإن المشكلة الفلسفية، نتيجة ذلك، إما أن تُحل أو يتبين أنها غير قابلة للحل. وأظن أن هذا غلو ومبالغة، لكن ليس هناك شك في أن الانتفاع بالتركيبية الفلسفية، فيما يتعلق بالمشاكل التقليدية، أمر عظيم للغاية.

هنا سأوضح فائدتها بتفسير مختصر لما يدعى نظرية الأوصاف. وأقصد بـ«الأوصاف» هذه عبارة مثل «الرئيس الحالي للولايات المتحدة»، يوصف بها

شخص أو شيء، ليس بالاسم، بل بخاصة ما يُفترض أو تُعرف بأنها خاصة به وحده. عبارات كهذه تتضمن قدراً كبيراً من الإشكالات. لنفترض أني أقول «الجبل الذهبي لا وجود له». ولنفترض أنك تسأل «ما هو ذاك الذي لا وجود له؟» فإن قلت «هو الجبل الذهبي»، سيبدو وكأنني أعزو له نوعاً من الوجود. لكن من الواضح أنني لم أقدم البيان ذاته لقولي «المربع المستدير لا وجود له»، بل يبدو وكأنه يدل على أن الجبل الذهبي شيء والمربع المستدير شيء آخر، رغم أنهما كليهما لا وجود له. ولقد وضعت نظرية الأوصاف لمواجهة هذه الصعوبة وصعوبات أخرى.

بالنسبة إلى هذه النظرية، القول المحتوي على عبارة من نوع «كذا وكذا» حين يحلل تحليلاً صحيحاً، تختفي عبارة كذا وكذا. مثال على ذلك، لنأخذ القول «سكوت هو مؤلف «ويفرلي»»، فإن النظرية تفسر هذا القول على الشكل التالي: وواحد، شخص واحد فقط كتب «ويفرلي» ذلك الشخص هو سكوت، أو بشكل أكمل: هناك الكائن جـ، بحيث أن القول «س كتب «ويفرلي» صحيح إن كان س هو جـ، وإلا كان زائفاً، والأكثر من ذلك أن يكون جـ هو سكوت».

الجزء الأول من هذا الكلام، قبل عبارة والأكثر من ذلك، يعرّف بأنه المعنى: «فمؤلف ويفرلي موجود (أو كان موجوداً أو سيوجد). بالتالي، «الجبل الذهبي لا وجود له» تعني:

«ليس هنالك وجود لـ جـ بحيث أن س هي الذهبي، أما الجبل فهي صحيحة حين تكون س هي جـ، لكن ليس الحالة الأخرى».

بهذا التعريف يختفي اللغز المتعلق بما هو مقصود حين نقول «الجبل الذهبي لا وجود له».

فـ «الوجود»، بحسب هذه النظرية يمكن تأكيده فقط بالأوصاف. إذ يمكننا أن نقول: «مؤلف ويفرلي موجود» لكن أن نقول «سكوت موجود» هو قول سيء لغوياً، أو بالأحرى تركيبة سيئة. هذا يوضح ألفي سنة من العناد والتخبط حول «الوجود»، بدءاً من محاورة «تاتيتوس» أفلاطون.

إحدى نتائج العمل الذي ننظر فيه هي الإطاحة بالرياضيات عن العرش أو المكانة الرفيعة التي كانت تشغلها منذ فيثاغورس وأفلاطون، كذلك القضاء على الفرضية المضادة للتجريبية التي كانت مستمدة منها. صحيح أن المعرفة الرياضية لا يمكن الحصول عليها بالاستقراء المستمد من التجربة، لكن الصحيح أيضاً أن ما يدعونا للاعتقاد بأن 2+2=4 ليس سببه أننا غالباً ما نجد الأمر هكذا، بالمشاهدة، أو أن زوجاً واحداً مع زوج آخر يشكل رباعياً. بهذا المعنى، المعرفة الرياضية تظل غير تجريبية. لكنها أيضاً ليست معرفة بديهية تتعلق بالعالم. بل هي، بالحقيقة، مجرد معرفة لفظية. فـ «3» تعني «2+1»، و«4» تعني «3+1»، من هنا يتبع ذلك (رغم أن البرهان طويل) أن 4 تعني الشيء ذاته حين نقول «2+2». وهكذا، تكف المعرفة الرياضية عن أن تكون غامضة. إنها كلها من الطبيعة ذاتها «كحقيقة كبرى»، حين تقول أن كل ياردة فيها ثلاثة أقدام.

غير أن الفيزياء، وكذلك الرياضيات الخالصة، قدمت مادة هامة لفلسفة التحليل المنطقي. ولقد حدث هذا، خصوصاً، من خلال نظرية النسبية وميكانيك الكم.

المهم، بالنسبة للفيلسوف، في نظرية النسبية، إنما هو إحلال الزمكان محل المكان والزمان. فالحس الفطري يفكر بالعالم الطبيعي على أنه مؤلف من «أشياء» تبقى خلال فترة معينة من الزمان وتتحرك في المكان. غير أن الفلسفة والفيزياء طورتا فكرة «الشيء» هذه إلى فكرة «الجوهر المادي»، كما فكرتا بالجوهر المادي على أنه يتكون من جزيئات، كل منها بالغ الصغر، وكل منها يبقى طوال الزمان كله. لقد استبدل آينشتاين الوقائع بالجزيئات، فكل واقعة لها مع الوقائع الأخرى علاقة تدعى «الفاصل»، الذي يمكن تحليله بطرق شتى إلى عنصر زماني وعنصر مكاني. الاختيار بين هذه الطرق الشتى اعتباطي، إذ ما من طريقة منها مفضلة نظرياً على أية طريقة أخرى. فواقعتان معينتان هما آ و ب وقعتا في منطقتين مختلفتين، تراث ما يقول إنهما حدثتا بشكل متزامن، فيما تراث آخر يقول إن آ حدثت قبل ب، بينما ثالث يقول، ب جاءت قبل آ، لكن ما من حقائق طبيعية تتطابق مع هذه الأقوال المختلفة.

من هذا كله يتبع، على ما يبدو، أن الوقائع، وليس الجزيئات، يجب أن تكون «المادة الخام» للفيزياء. وما كان يعتقد أنه جزيء يتعين أن يتم التفكير به كسلسلة من الوقائع. سلسلة الوقائع التي تحل محل الجزيء تتصف ببعض الخصائص المادية الهامة. لذلك تتطلب اهتما منا بها، إنما ليس فيها من المادية أكثر مما هو موجود في أية سلسلة أخرى من الوقائع التي يمكن أن نفردها بشكل اعتباطي. بالتالي «المادة» ليست جزءاً من المادة النهائية للعالم، بل هي طريقة مريحة فقط لجمع الوقائع على شكل حزم.

هذه النتيجة تعززها نظرية الكم، لكن أهميتها الفلسفية الأساسية هي أنها تنظر إلى الظواهر الطبيعية باعتبارها يمكن أن تكون متقطعة. فتقول في الذرة (التي تُفسّر كما سبق وذكرنا): تبقى حالة معينة للأمور فترة معينة من الزمن، ثم فجأة يحل محلها حالة مختلفة تماماً. إذ أن استمرارية الحركة، التي كانت دائماً موضع افتراض، هي على ما يبدو، مجرد تحيز. غير أن الفلسفة المناسبة لنظرية الكم، لم يتم تطويرها بشكل مناسب بعد. وأشك بأنها ستتطلب مفارقات جذرية للعقيدة التقليدية الخاصة بالمكان والزمان أكثر حتى من تلك التي تطلبتها نظرية النسبية.

ورغم أن الفيزياء جعلت المادة أقل مادية، وعلم النفس جعل العقل أقل ذهنية، إلا أنه كان لدينا في فصل سابق مناسبة لكي نقارن بين تداعي الأفكار والانعكاسية الشرطية. هذه الأخيرة حلت محل الأولى، رغم أنها بكل وضوح تمت لعلم الفيزيولوجيا أكثر بكثير. (هذا مثال واحد فقط، ولا أود أن أبالغ في مجال الانعكاسية الشرطية.) بالتالي، من كلتا الجهتين تقترب الفيزياء من علم النفس وعلم النفس من الفيزياء، بحيث يفسحان في المجال أكثر لعقيدة «الأحدية المحايدة» التي أوحى بها نقد وليم جيمس «للوعي». لقد دخل التمييز بين العقل والمادة إلى الفلسفة من الدين، رغم أنه، ولمدة طويلة من الزمن، بدا وكأن له أسساً سليمة. إنني أعتقد أن العقل والمادة كليهما مجرد وسيلة مريحة لتجميع الوقائع. لكن علي أن أقر بأن بعض الوقائع المنفردة تنتمي فقط لزمر مادية، فيما وقائع أخرى تنتمي إلى كلا النوعين من الزمر. لذلك تكون ذهنية ومادية في الآن نفسه.

ينتج عن هذه العقيدة تبسيط كبير لصورتنا عن بنية العالم.

تلقي الفيزياء الحديثة وعلم الهيئة ضوءاً جديداً على مشكلة الإدراك الحسي القديمة. فإذا كان هناك أي شيء يمكن أن يدعى «إدراكاً حسياً»، ينبغي أن يكون بدرجة ما من تأثير الشيء المدرَك. والمستلزم الأول يمكن فقط إنجازه، إذا كانت هناك سلاسل سببية مستقلة تقريباً عن بقية العالم. بالنسبة للفيزياء، هذه هي الحالة. فأمواج الضوء تنتقل من الشمس إلى الأرض، وبفعلها ذلك، تخضع لقوانينها الخاصة. غير أن هذا صحيح بشكل تقريبي فقط. إذ بيّن آينشتاين أن أشعة الضوء تتأثر بالجاذبية فحين تصل إلى مجالنا الجوي، تعاني من انكسار، حيث يتبعثر بعضها أكثر من بعضها الآخر. وحين تصل إلى العين البشرية، تحدث كل أصناف الأشياء التي لا تحدث في مكان آخر، لتنتهي بما ندعوه «إبصار الشمس». لكن رغم أن الشمس، في تجربتنا البصرية، تختلف كثيراً عن شمس الفلكي، إلا أنها تظل مصدراً للمعرفة بالنسبة لنا، مثلما هي بالنسبة للأخير. كما أن «إبصار الشمس» يختلف عن «إبصار القمر» بطرق ترتبط عادة بالاختلاف بين شمس الفلكي وقمره. لكن ما يمكننا أن نعرفه عن الأشياء الطبيعية بهذه الطريقة، هو فقط بعض الخصائص المجردة للبنية.إذ يمكننا أن نعرف أن الشمس مستديرة بمعنى من المعاني، رغم أنه ليس تماماً المعنى الذي يمكننا أن نراها به، لكن ليس لدينا سبب لأن نفترض أنها ساطعة أو دافئة، لأن الفيزياء يمكن أن تعلل ظهورها، لكن دون أن تفترض أنها هكذا. لذلك، معرفتنا بالعالم الطبيعي معرفة مجردة ورياضية فقط.

أما التجريبية التحليلية الحديثة، التي قدمت ملخصاً عنها للتو، فتختلف عن تجريبية لوك، باركلي وهيوم بدمجها للرياضيات وتطويرها لتقنية منطقية مكينة. بالتالي، صار من الممكن، بالنظر إلى بعض المشاكل، إنجاز أجوبة محددة لها ماهية العلم أكثر من ماهية الفلسفة. وهي ذات فائدة، إن تقارن بفلسفات صانعي ـ المناهج، في أنها قادرة على معالجة مشاكلها، واحدة واحدة بدلاً من أن تضطر لأن تبتكر، بضربة واحدة، نظرية كاملة للوجود بكامله. مناهجها، في هذا المجال، تشبه مناهج العلم. وليس لدي شك، بقدر ما يمكن للمعرفة الفلسفية أن تكون متاحة، بأن عليها من خلال طرق كهذه أن تسعى إلى تلك المعرفة

وتبحث عنها، كذلك ليس لدي شك بأن كثيراً من المشاكل القديمة ستصبح قابلة للحل بهذه الطرق.

مع ذلك، يبقى هناك ميدان واسع، يدخل تقليدياً ضمن نطاق الفلسفة، حيث لا تكون الطرق العلمية صالحة. هذا الميدان يتضمن المسائل النهائية للقيمة: فالعلم وحده، مثلاً لا يمكنه أن يبرهن على أن إيقاع الأذى بالناس أمر سيء، ومهما نعرف، لا بد أن نعرفه من خلال العلم، لكن الأشياء، التي تعد بصورة مشروعة مسائل شعور، تقع خارج إطاره.

طوال تاريخها، كانت الفلسفة تتألف من قسمين امتزجا معاً على نحو غير متجانس: فمن جهة، هناك النظرية المتعلقة بطبيعة العالم، ومن جهة أخرى، النظرية الأخلاقية أو السياسية المتعلقة بالطريقة الأفضل للعيش.

لقد كان الإخفاق في الفصل بين هذين القسمين بشكل واضح تماماً مصدر الكثير من الفكر المضطرب. فالفلاسفة، بدءاً من أفلاطون إلى وليم جيمس، سمحوا لآرائهم المتعلقة بنشوء الكون أن تتأثر بالرغبة في الارتقاء: أي، كما افترضوا، معرفة ما هي المعتقدات التي تجعل الناس فضلاء، فابتكروا حججاً، غالباً ما كانت سفسطائية، للبرهنة على أن هذه المعتقدات صحيحة. من جهتي، أنا أشجب هذا النوع من الانحراف، انطلاقاً من أسس أخلاقية وفكرية على حد سواء. فعلى الصعيد الأخلاقي، الفيلسوف الذي يستخدم كفاءته المهنية لأي شيء؛ إلا البحث غير المتحيز عن الحقيقة، هو مرتكب لما هو نوع من الخيانة. وحين يفترض، سلفاً وقبل التحقق، أن معتقدات معينة، سواء أكانت صحيحة أو زائفة، هي هكذا لكي يطور سلوكاً جيداً، فإنه بذلك يحدد نطاق التفكير الفلسفي بحيث يجعل الفلسفة تافهة. أما الفيلسوف الحقيقي فيكون مستعداً لأن يتفحص كل ما قبل المفاهيم، وحين توضع أية قيود، بالوعي أو اللاوعي، على متابعة الحقيقة، تصبح الفلسفة، نتيجة الخوف، مشلولة، والأرض مهيأة لرقابة حكومية تعاقب أولئك الذين يتلفظون بـ«أفكار خطرة» ــ والحقيقة يكون الفيلسوف قد وضع مسبقاً رقابة كهذه على أبحاثه.

أما على الصعيد الفكري، فتأثير الاعتبارات الأخلاقية الخاطئة على الفلسفة، أنها أعاقت التقدم على نحو خارق للعادة. أنا لا أعتقد أن بإمكان الفلسفة أن تبرهن على حقيقة العقائد الدينية أو تنقضها. لكن منذ أفلاطون، كان معظم الفلاسفة يعتبرون أن الجزء الأساسي من شغلهم هو أن يقدموا «براهين» على الخلود ووجود الله. إذ كانوا يجدون عيوباً في البراهين التي كان السابقون لهم قد قدموها ـ فالقديس توما رفض براهين أنسلم كما رفض كانت براهين ديكارت ـ فقط ليقدموا براهين جديدة من لدنهم. لكن لكي يجعلوا براهينهم تبدو صالحة، كان عليهم أن يزيفوا المنطق، وأن يجعلوا الرياضيات سرية غامضة وأن يزعموا أن التحيزات ذات الجذور العميقة هي حدوس مرسلة ـ من السماء.

هذا كله يرفضه الفلاسفة الذين يجعلون التحليل المنطقي شغل الفلسفة الأساسي، إنهم يعترفون صراحة بأن الفكر البشري غير قادر على إيجاد أجوبة حاسمة على الكثير من الأسئلة ذات الأهمية العميقة بالنسبة للجنس البشري، لكنهم يرفضون الاعتقاد بأن هناك طريقة «عليا» للمعرفة، يمكننا بواسطتها أن نكتشف الحقائق الخفية على العلم والفكر. بسبب هذا الرفض، يكافؤون باكتشاف أن الكثير من المسائل، التي كان ضباب الميتافيزقا يحجبها سابقاً، يمكن حلها بدقة وبواسطة مناهج موضوعية لا تُدخِل شيئاً من مزاج الفيلسوف فيها، ما عدا الرغبة في أن يفهم ويستوعب. لنأخذ أسئلة مثل: ما هو العدد؟ ما هو المكان والزمان؟ ما هو العقل، وما هي المادة؟ أنا لا أقول إن بإمكاننا هنا والآن أن نجيب أجوبة محددة على هذه الأسئلة القديمة كلها، لكنني أقول إنه تم اكتشاف منهج يمكننا بواسطته، كما في العلم، أن نقوم بمقاربات ناجحة للحقيقة، منهج، كل مرحلة فيه تأتي نتيجة تحسن لما يحدث، وليس نتيجة رفض لما كان من قبل.

إن إحدى القوى الموحِّدة القليلة في فوضى التعصبات المتصارعة إنما هي الدقة العلمية، وأعني بها، عادة، بناء معتقداتنا على مشاهدات واستدلالات غير شخصانية، كذلك ابتعادها ما أمكن عن التحيز المحلي والمزاجي بالنسبة للكائن

البشري، إضافة إلى الإصرار على إدخال هذه الفضيلة في الفلسفة، وابتكار طريقة أكيدة، يمكن بها أن تصير مثمرة. هذه كلها أساسية بالنسبة للمدرسة الفلسفية التي أنتمي إليها. إذ يمكن لعادة الدقة الشديدة المطلوبة لممارسة هذه الطريقة الفلسفية أن تمتد إلى النطاق الكامل للفعالية البشرية، أي إلى الإنتاج حيثما وجد، وإلى تخفيف التعصب من خلال زيادة المقدرة على التعاطف والفهم المتبادل. فالفلسفة، في تخليها عن جزء من ادعاءاتها العقائدية، لن تكف عن أن تقترح أسلوباً للحياة، وأن تكون مصدر إلهام له.

* * *

ملحق بأسماء الأعلام والأماكن والمدارس


تليجرام
مكتبة
غواص في بحر الكتب
محمد خطاب

الفهرس

I
الفلسفة القديمة

II
الفلسفة الكاثوليكية

III
الفلسفة الحديثة

BERTRAND RUSSELL

history of western philosophy

تاريخ الفلسفة، في العموم، هو تاريخ القضايا الكبرى والأسئلة الكبرى التي شغلت الانسان منذ بداية التفلسف. ولعل هذا ما يجعل من الكتب التي تناولت تاريخ الفلسفة تتشابه نسبياً في عرضها للأفكار والقضايا والأسئلة الكبرى، وإن اختلفت، بشكل نسبي، في أشكال وأساليب مقاربتها وقراءتها.

"تاريخ الفلسفة الغربية" للفيلسوف البريطاني الشهير "برتراند رسل" يختلف عن غيره في كونه لم يكتفِ بعرض الأفكار والقضايا والأسئلة الكبرى فحسب، بل قدم الفلسفة باعتبارها جزءاً من الحياة السياسية والاجتماعية وليس باعتبارها تأملاتٍ منعزلةٍ لفلاسفةٍ مشهورين. حيث يجد القارئ، في هذا الكتاب، عرضاً واسعاً لأهم الأحداث والتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والاكتشافات العلمية، وربْط ذلك كله بالأفكار والقضايا الفلسفية في كل عصر، مع قراءة معمَّقة لها باعتبار أن الفلسفة كانت نتاجاً لتلك الأحداث والتحولات من جهة، وموجِّهاً وقائداً لها من جهةٍ أخرى.

من هنا نستطيع أن نفهم تركيز "رسل" على شخصيات بعينها، وعدم تركيزه على شخصيات أخرى لها شهرتها في الفلسفة. كما نستطيع أن نفهم تضمين تاريخ الفلسفة لشخصيات عسكرية وسياسية لا علاقة مباشرة لها بالفلسفة مثل: الاسكندر المقدوني، شارلمان، نابليون، ليكورغوس وغيرهم.

تتميز هذه الترجمة بأنها تتجاوز أخطاء الترجمة السابقة الصادرة منذ ما يزيد عن أربعين عاماً. كما تتميز بضبط المفاهيم والمصطلحات الفلسفية على نحو أكثر دقة ليستقيم القول الفلسفي مبنى ومعنى. إضافةً إلى ذلك، تتضمن هذه الترجمة فهرساً بالأعلام والأماكن والمدارس والمصطلحات كما وردت في طبعتها الأصلية باللغة الإنكليزية، وهي المرة الأولى التي تتم فيها ترجمة هذا الفهرس إلى اللغة العربية.

ISBN 978-9933-615-75-8

